

Andrea Taschl-Erber

Identitätspolitische Rhetorik

Der Brief „an die Heiligen in Kolossä“

In der rhetorischen Auseinandersetzung mit oppositionellen Stimmen, gegen deren Einflussnahmen die Adressaten gewappnet werden sollen (vgl. bes. 2,4.8.16–23), spiegelt der ‚deuteropaulinische‘ Brief an die Gemeinde in Kolossä identitätspolitische Abgrenzungsprozesse wider. Dabei wird die literarische Präsenz des Paulus als Briefverfasser pseudepigraphisch inszeniert, welcher trotz physischer Abwesenheit (2,5), gleichsam aus der Ferne, in einer solchen Orientierungskrise und Konfliktsituation seine Stimme erhebt und dabei zum universal wirkenden Lehrer (1,28) und Offenbarer des „Mysteriums Christi“ (4,3f.) stilisiert wird. Herausgefordert durch eine konkurrierende φιλοσοφία (2,8), deren Heilskonzepte die in paulinischer Tradition formulierte Erlösungslehre offenbar infrage stellen, wendet sich die Sprecherinstanz mit der Autorität des göttlich legitimierten Apostels (vgl. 1,1.25) an die Adressierten, um den eigenen Standpunkt im Ringen um die Definitionsmacht in Fragen der göttlichen kosmischen Ordnung und der daraus resultierenden Existenz- und Handlungsorientierung als ‚orthodox‘ zu konstruieren.

In der folgenden Analyse richtet sich der Fokus zum einen darauf, wie die Figur des Paulus als Adressant gleichsam erzählerisch realisiert wird, zum anderen wird erhoben, auf welche Weise gemeinschaftsbildende Identität für die Adressaten in einem geradezu kosmischen Horizont entworfen wird. Der Beitrag geht dabei insbesondere auch den kommunikativen Strategien nach, mit denen sich die auktoriale Stimme, teils unter Aufnahme stereotyper antiker Topoi, von der gegnerischen Lehre polemisierend abgrenzt und unter Entfaltung einer kosmischen Christologie bzw. christologischen Kosmologie zu Fragen der kultisch-rituellen Praxis Stellung bezieht. In den Grenzziehungen gegenüber anderen jüdischen oder ‚jüdisch-christlichen‘¹ Richtungen und Gruppierungen wer-

¹ Im Blick auf die Entstehungszeit des Kol (ca. um 70 n. Chr.; so z.B. Gnllka [1980] 23; Pokorný [1987] 15; Wolter [1993] 31; Maisch [2003] 21) lassen sich zwischen ‚jüdisch‘ und ‚christlich‘ keine strikten Grenzen ziehen, etwa im Sinne eines – von einem gleichsam monolithisch gesehenen Judentum unterschiedenen – nichtjüdischen Christentums; die Grenzlinie verläuft vielmehr innerhalb sich jüdisch definierender Identität (zu den wechselseitigen Abgrenzungsdiskursen in der jeweiligen Produktion von ‚Orthodoxie‘ in Relation zum konstruierten Anderen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung siehe grundlegend Boyarin [2009]). Solche Grenzziehungen werden in der Auslegungsgeschichte retrospektiv in die Texte einge-

den dabei die Kriterien für Inklusion und Exklusion in Bezug auf die „in Christus“ versammelte „Körperschaft“² neu definiert bzw. in ihrer soteriologischen Relevanz unterschiedlich gewichtet.

1 Präskript und Postskript: Primäre Adressanten und Adressaten sowie erweiterte Konstellationen

Für die Frage nach den primären Adressanten und Adressaten bietet sich zunächst ein Blick auf das *Präskript* des Briefes an:

(1,1) Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ
καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός

(1,2) τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἀγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῶ·
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.

(1,1) Paulus, Apostel Christi Jesu (oder: des Messias Jesus)³ durch Gottes Willen,
und Timotheus, der Bruder,

(1,2) an die in Kolossä heiligen/Heiligen und gläubige(n)⁴ Geschwister in Christus:
Gnade (werde) euch (zuteil) und Friede von Gott, unserem Vater.

Es besteht – zumindest in der deutschsprachigen Forschungslandschaft – breiter Konsens, dass es sich beim Kol entgegen der *superscriptio* in 1,1 um eine

tragen. Für die im Kol adressierte ἐκκλησία soll hingegen die Grenze zwischen περιτομή καὶ ἀκροβυστία („Beschneidung und Unbeschnittenheit“, 3,11) keine fundamentale Rolle spielen. Die Herausforderung in dieser Phase ist die Entwicklung einer tragfähigen gemeinsamen Identität für Jüdinnen und Juden, die (auch) der Jesusbewegung zugehörig sind, und nichtjüdischen Anhängerinnen und Anhängern (die aus der paulinischen Mission hervorgegangen sind) – in Abgrenzung zu oppositionell erlebten Synagogen und dem ‚paganen‘ Umfeld. Aufgrund dieser Heterogenität treten – bereits ‚intern‘ – Konflikte zu Tage im Ringen um das jüdische Erbe, inwieweit es als konstitutiver Teil des neuen „Weges“ (siehe die Bezeichnung ἡ ὁδός in Apg 19,9) und damit für alle ‚Mitglieder‘ der ‚Körperschaft‘ gleich unabdingbar gilt.

2 Vgl. die paulinische „Leib Christi“-Ekklesiologie (dazu unten). Eine juristisch-institutionelle Bedeutung haftet der ‚Körperschaft‘ hier nicht an.

3 Als Hoheitstitel ist χριστός („Gesalbter“) griechisches Äquivalent zum Messiasitel (so z.B. explizit Joh 4,25), freilich zeichnet sich bereits der Übergang zur Exklusivbezeichnung als Christus ab.

4 Zu den unterschiedlichen Lesarten s.u.

„deuteropaulinische“ Pseudepigraphie handelt.⁵ Gerade etwa die im Briefverlauf inszenierte Autorität des von Gott berufenen Christusapostels,⁶ die spezifische Stilisierung der Figur des Paulus, aber auch eine Relektüre christologischer, eschatologischer und ekklesiologischer Konzepte sprechen gegen die paulinische Authentizität des Kol.⁷ Die intertextuellen Bezüge zu den unumstrittenen Paulusbriefen zeigen dabei eine aktualisierende Fortschreibung paulinischer Tradition unter dem literarischen Patronat des Apostels,⁸ dessen Verkündigungskonzept der Kommunikation mittels Briefmedium weitergeführt wird.

5 Anders etwa im englischsprachigen Bereich (so gehen z.B. Arnold [1995] 6f. und Smith [2006] 6–16 von paulinischer Verfasserschaft aus); desgleichen Baumert/Seewann (2016). Es gibt auch vermittelnde Positionen: Luz (1998) schließt sich beispielsweise der Hypothese an, ein Mitarbeiter des Paulus habe den Brief zu dessen Lebzeiten und in dessen Auftrag geschrieben, „am ehesten“ (190) der in 1,1 als Mitverfasser genannte Timotheus (ähnlich Schweizer [1989/1976] 26f.; Gnlika [1980] 22; Dunn [1996] 38; Geréb [2009] 35; 37f.). M.E. scheinen die textinternen Hinweise dann jedoch eher die Spur zu Epaphras zu legen (schon von Lähnemann [1971] 181f. Anm. 82 diskutiert; vgl. z.B. auch Trainor [2008] 3f.), dessen Erwähnungen den Brief rahmen (1,7f.; 4,12f.) und mit welchem die paulinische Überlieferungskette konstruiert wird (zu Tychikus siehe etwa Leppä [2003] 263f.). Freilich eignet sich der Blick auf das Personeninventar des – pseudepigraphen – Briefes schwerlich für die Rekonstruktion der *textexternen* Kategorie (in geschichtlichem Dunkel bleibender) realer Autorschaft. Zur Diskussion einer (verschieden konnotierten) „Paulus-Schule“ siehe z.B. Standhartinger (1999) 3–10; 277–289; Müller (2009). Ein tragfähiges Lösungsmodell könnte das Konzept einer bewusst gestalteten, für die AdressatInnen aufgrund des gemeinsamen Wissens um den Tod des Paulus durchschaubaren Autorfiktion (Standhartinger [1999] 2f.) im Rahmen fiktionaler Literatur darstellen (vgl. Hübenenthal [2011]). Zur Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen siehe den von Frey et al. herausgegebenen Band zu Pseudepigraphie (2009).

6 Die Titulierung in Kol 1,1 ist an die Präskripte als authentisch geltender Paulusbriefe angelehnt: siehe Röm 1,1; 1 Kor 1,1 (jeweils κλητός ἀπόστολος; 2 Kor 1,1 (identischer Wortlaut); Gal 1,1; außerdem Eph 1,1; 2 Tim 1,1.

7 Zu den stilistischen Differenzen (locker-assoziative Gedankenführung, lange Satzketten in parataktischem Stil, mit vielen Relativsätzen, plerophore Ausdrucksweise mit einer Vorliebe für z.B. Appositionen und Genitivattribute etc.) siehe die grundlegende Arbeit von Bujard (1973); zudem begegnen viele ἀπαξ λεγόμενα.

8 Siehe dazu z.B. die Studie von Frank (2009), für die der Kol eine frühe Sammlung der Protopaulinen voraussetzt (351–353). Skeptisch gegenüber einer möglichen Benutzung von Paulusbriefen (außer Phlm) ist Standhartinger (1999), die auf die Aufnahme mündlicher Paulustradition rekurriert (61–89; 91–152; 278–281). In der folgenden Analyse zeigt sich einerseits eine oft frappante Nähe zu den Paulinen, andererseits fehlen wiederum wichtige Konzepte und Begriffe (z.B. νόμος, δικαιοσύνη oder ἁμαρτία im Sg.). Im Unterschied zur eindeutigen literarischen Abhängigkeit des Eph vom Kol könnte die Vertrautheit mit paulinischer Verkündigungstradition auch subliterarisch vermittelt sein (vgl. Wolter [1993] 33, der aber eine Abhängigkeit von Phlm und Röm annimmt; Bormann [2012] 43–45; Foster [2016] 81–85).

Gleichzeitig stiftet die bekannte Terminologie eine gewisse Vertrautheit bezüglich der auf Akzeptanz zielenden Lehre.

Paulus tritt als Sprecher eines kollektiven Wir⁹ auf, in das zunächst natürlich Timotheus als Mitverfasser¹⁰ (der im weiteren Schreiben im Hintergrund bleibt) eingeschlossen ist, eventuell aber auch die im *Postskript* genannten Mitarbeiter (συνεργοί, 4,11), die er als Gesandte vorstellt oder von denen er Grüße bestellt (4,7–14), sodass durchaus ein erweiterter Adressantenkreis in den Blick rückt. Das in 4,7–17 erwähnte, großteils aus dem Brief an Philemon bekannte Personenkollegium¹¹ dient freilich auch dazu, einen authentischen Eindruck der paulinischen Verfasserschaft unter Anknüpfung an vertraute Namen herzustellen. Wenn Paulus als Mittelpunkt eines aktiven missionarischen Netzwerks präsentiert wird, erweist er sich zudem als über die Gemeindesituation aus erster Hand informiert. Insbesondere Epaphras kommt hier eine wichtige Rolle zu, der bereits im Proömium als Lehrer (und Gründer?) der Gemeinde sowie als Garant der Überlieferungskette mit stellvertretender Kompetenz beschrieben wird (1,7: „wie ihr es gelernt habt von Epaphras, unserem geliebten ‚Mitsklaven‘, der an unserer Stelle ein treuer ‚Diener‘/διάκονος Christi ist“)¹² und auch im Postskript eine vermittelnde Funktion als Bindeglied zwischen Paulus und den Adressaten innehat (4,12: „es grüßt euch Epaphras, der [einer] von

9 Dieses Wir geht über einen bloßen *pluralis maiestatis* hinaus.

10 Ebenso in 2 Kor 1,1; Phil 1,1; 1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1; Phlm 1.

11 Folgende Namen tauchen im Brief an Philemon auf: *Onesimus* (Kol 4,9 / Phlm 10ff.), *Aristarch* und *Markus* (Kol 4,10 / Phlm 24; zu Aristarch vgl. außerdem Apg 19,29; 20,4; 27,2; zu Markus 2 Tim 4,11; 1 Petr 5,13; als ἀνεψιός des Barnabas: Apg 12,12.25; 13,13; 15,37–39), *Epaphras* (Kol 1,7f.; 4,12f. / Phlm 23), *Lukas* (ὁ ἰατρός ὁ ἀγαπητός) und *Demas* (Kol 4,14 / Phlm 24; d.h. alle in Phlm 23f. Grüßenden tun dies ebenso in der Grußliste des Kol; vgl. darüber hinaus wiederum 2 Tim 4,10f.) sowie *Archippus* (Kol 4,17 / Phlm 2). Ferner werden *Tychikus* (Kol 4,7–9; vgl. Eph 6,21; auch in Apg 20,4; 2 Tim 4,12; Tit 3,12 als Mitarbeiter und Bote des Paulus erwähnt) und *Jesus Justus* (Kol 4,11: wie Aristarch und Markus ἐκ περιτομῆς, „aus der Beschneidung“; in Phlm 23f. nach ἐν Χριστῷ [statt Ἰησοῦ konjizierte Theodor Zahn Ἰησοῦς] verloren gegangen? dazu z.B. Huttner [2013] 92) genannt. Explizit werden auch Grüße an eine Frau bestellt: *Nympha* mit „ihrer“ (αὐτῆς [B]) Hausgemeinde (was – analog zu Junia in Röm 16,7, die zu einem Junias wurde – textliche Korrekturen in Kol 4,15 herausforderte). In Phlm 2 wird Aphia als Adressatin angeführt.

12 καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὃς ἐστὶν πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν (P⁴⁶, B) διάκονος τοῦ Χριστοῦ. Die Bezeichnung σύνδουλος („Mitsklave“, wie in den Gleichnissen in Mt 18,28f.31.33; 24,49; siehe Paulus als δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ in Röm 1,1 u. Ä.; allerdings nicht im Kol) impliziert ein nicht-hierarchisches Amtsverständnis – es gibt nur einen κύριος. Nach Sen. *epist.* 47,1 (Rosenbach [1974] 3,360) sind Sklaven *conserui* vor dem Schicksal.

euch [ist], Sklave Christi [Jesu], immer kämpfend für euch ...¹³, in V. 13 darüber hinaus auch „für die in Laodizea und die in Hierapolis“).¹⁴ Ähnlich wie Epaphras in 1,7 wird Tychikus in 4,7 mit den typischen Bezeichnungen für Mitarbeiter des Paulus als „geliebter Bruder“ (ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφός; vgl. Timotheus in 1,1), „treuer ‚Diener‘“ (καὶ πιστὸς διάκονος)¹⁵ sowie „Mitsklave“ im Herrn“ (καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ) tituiert, welcher mit „dem treuen und geliebten Bruder“ Onesimus (nach 4,9 wie Epaphras aus Kolossä)¹⁶ als Überbringer des Briefs vorgestellt wird (4,7–9). Die Boten repräsentieren und vermitteln den Adressaten mit ihrer Botschaft von Paulus dessen Gegenwart¹⁷ und werden zugleich über ihre Relation zu ihm autorisiert. – Gegenüber einer solchen Wirkkonstruktion¹⁸ finden sich Ich-Aussagen des Paulus (außer im Schlusskapitel)¹⁹ insbesondere vor der Auseinandersetzung mit anonymen Gegenstimmen der konkurrierenden φιλοσοφία, um hier seine Autorität in Erinnerung zu rufen bzw. ins Spiel zu bringen (1,23–25.29; 2,1.4f.).

Adressiert ist der Brief gemäß der *adscriptio* in Kol 1,2 „an die heiligen (eventuell substantiviert wie in unumstrittenen Paulusbriefen sowie an anderen Stellen des Kol: Heiligen)²⁰ und gläubigen/treuen²¹ Geschwister in Christus in

13 ἀσπάζεταιται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ [Ἰησοῦ ἰβ', A, B etc.], πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν. Die Hervorhebungen zeigen, dass Epaphras eine Vermittlerrolle zwischen dem Wir und dem Ihr zukommt.

14 Trainor (2011) 244f. bezeichnet ihn daher als „a key figure in the social cohesion of the Jesus households of the Lycus Valley“.

15 Vgl. auch die διακονία, die Archippus „erfüllen“ soll (4,17) – wie Paulus das „Wort Gottes“ (1,25).

16 Siehe die Charakterisierung ἐξ ὑμῶν.

17 Vgl. 4,7: Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς [...].

18 Röhser (2009) 145 sieht in diesem Mitarbeiterkreis den „Sitz im Leben“ für „die pseudepistolographische Fiktion des Kol“.

19 Siehe 4,3f.7f.10f.13.18.

20 Sollte entsprechend Röm 1,7; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Phil 1,1 (aber auch etwa Kol 1,4.12.26) eine substantivierte Verwendung von ἁγίοις impliziert sein („an die Heiligen in Kolossä“; für die Verwendung als adjektivisches Attribut siehe hingegen Eph 6,5: τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ), scheint das parallele Element πιστοῖς ἀδελφοῖς (vgl. die Charakterisierung des Onesimus in 4,9; in Eph 1,1 fehlt ἀδελφοῖς) nachzuklappen (zumal ohne eigenen Artikel, der allerdings den Bezug zum attributiven ἐν Κολοσσαῖς aufbrechen würde), sodass mit Schweizer (³1989/1976) wohl „nachlässiger Sprachgebrauch anzunehmen“ (33) wäre.

21 Gegenüber einer wertenden Qualifizierung als *treu* (vgl. die im Brief so beschriebenen Mitarbeiter des Paulus) sieht Maisch (2003) in der Bezeichnung der Adressaten als *gläubige* Geschwister (zur inklusiven Übersetzung siehe die direkte Anrede von Frauen in 3,18 oder die inklusiven Bezeichnungen „Kinder“ und „Eltern“ in 3,20) „eine Ermutigung, am übernommenen Glauben festzuhalten“ (50); diese sollen mit den ehrenden Attributen „in ihrem (religiö-

Kolossä“ – oder (mit einer Öffnung der Adressatenschaft, vgl. 2,1): „an die Heiligen in Kolossä und (generell?)²² gläubige Geschwister in Christus“ (etwa jene in Laodizea; vgl. 4,15). An eine örtliche ἐκκλησία ist das Schreiben nicht gerichtet. Während der ekklesiologische Titel ἅγιοι in der Tradition des AT und der Literatur der Zweiten Tempel-Periode²³ auf die Gottesbeziehung der Adressierten abhebt (mit dem Konzept der Erwählung und „Aussonderung“ aber auch Identität in Abgrenzung nach außen konstruiert), bringt die Bezeichnung als „Geschwister“²⁴ ihre (nun *gemeinschaftliche* Identität stiftende) horizontale Verbindung sowie ihr Verhältnis zu Paulus zum Ausdruck – in der gemeinsamen Relation zu Gott als „unserem Vater“ (siehe die formelhafte *salutatio*:²⁵ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν).²⁶

Hinsichtlich der vom Kol figurierten Kommunikationssituation betrifft das Thema der Fiktionalität neben der Verfasserangabe auch die Frage der Adressaten.²⁷ Freilich ist nicht gänzlich von der Hand zu weisen, dass bestimmte Entwicklungen in den Gemeinden des Städtedreiecks Kolossä – Laodizea – Hie-

sen) Selbstbewusstsein gestärkt [...] werden“. – Durch erläutern des καί angefügt, könnten mit den christusgläubigen (vgl. V. 4) Geschwistern aber auch die (von Gott erwählten) ἅγιοι näher spezifiziert werden.

22 In einem solch universalisierenden Sinn würde aber vermutlich das gerade im Kol häufig gesetzte plerophore πᾶς nicht fehlen (vgl. den Einschluss von „allen“ in 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1).

23 Vgl. in der apokalyptischen Tradition Dan 7,18.21f.25.27; 8,24; außerdem etwa Ps 15,3 LXX; 33,10 LXX; Tob 12,15 (parallel zu den Engeln); 1 Makk 1,46; Weish 18,9. Zur Bezeichnung ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἡγαπημένοι in Kol 3,12 vgl. klassisch Dtn 7,6–8 (V. 6 LXX: ὅτι λαὸς ἅγιος εἶ κυρίῳ τῷ θεῷ σου, καὶ σὲ προεῖλατο κύριος ὁ θεός σου εἶναι σε αὐτῷ λαὸν περιούσιον παρὰ πάντα τὰ ἔθνη [...] 7 [...] καὶ ἐξελέξατο ὑμᾶς [...] 8 [...] παρὰ τὸ ἀγαπᾶν κύριον ὑμᾶς [...]); in Bar 3,37 begegnet ἡγαπημένῳ für Israel; vgl. auch Ps 47,5; Jes 41,8f.; 44,2 LXX; Jer 12,7; 31,3. Die das gemeindliche Selbstverständnis verdeutlichenden Prädikationen „Auserwählte“ und „Heilige“ finden sich ebenso in Qumrantexten (z.B. 1QM VI,6: „die Heiligen seines Volkes“; vgl. III,5; 1QSb III,2; „Erwählte“: 1QS VIII,6; XI,7.16; 1QM XII,1f.; 1QpHab X,13); siehe ferner „die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen“ in 1 Hen 62,8 (ähnlich 50,1; Textzitate aus der Ausgabe von Uhlig [1984]). Vgl. auch Röm 1,7 oder 1 Petr 2,9. Zur Übertragung des Ehrentitels ἅγιοι auf die kolossischen AdressatInnen siehe die in Kol 1,12 betonte „Teilhabe am Erbe der Heiligen“.

24 Die Anrede findet sich – anders als in unumstrittenen Paulinen – nur hier im Kol.

25 Ähnlich in Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; Phlm 3 (bezüglich des konstanten Wortlauts weist Standhartinger [1999] 74 Anm. 49; 81 auf eine Vereinheitlichung in der Textgeschichte hin); in 1 Thess 1,1 nur χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (vgl. dazu Offb 1,4; syrBar 78,2).

26 Vgl. Wolter (1993) 49; Maisch (2003) 50. Zur paulinischen Verwendung von Verwandtschaftsterminologie zur Konstruktion sozialer Identität siehe die Studie von Mengestu (2013).

27 Von einer doppelten Fiktion gehen z.B. explizit Wolter (1993) 35f.; Standhartinger (1999) 16; 153; 281; Frank (2009) 412–414; Theobald (²2013) 442 aus; für die aktuelle Diskussion siehe Hübenthal (2011). Anders etwa Röhser (2009) 150; Huttner (2013) 114–117.

rapolis im kleinasiatischen Lykostal eine extratextuale Ausgangsbasis für die Brieffiktion geliefert haben könnten²⁸ (zumindest scheint die im Kol skizzierte Situation zum dort für die zweite Hälfte des 1. Jh. rekonstruierten Milieu²⁹ zu passen). Die größere Nachbarstadt Laodizea wird in Kol 2,1; 4,13.15f. explizit genannt, in 4,16 ist sogar von einer dortigen Verlesung des Briefs bzw. von einem gegenseitigen Austausch der jeweils erhaltenen Korrespondenz die Rede.³⁰ Hierapolis wiederum wird in Kol 4,13 zusätzlich erwähnt. Damit ist also bereits textintern eine erweiterte Adressatenschaft im Blick.

Zunächst sind jedoch Paulus wie die kolossischen AdressatInnen als literarische Figuren in der präsentierten Textwelt zu sehen. Die Beleuchtung der Kommunikationsstruktur des Kol fokussiert die diskursiven Strategien, mit denen der Brieftext in einem literarischen Spiel mit der räumlichen Trennung bzw. Abwesenheit des fiktiven (Haupt-)Verfassers die autoritative Stimme des Paulus (postum) in einer modellhaften Situation intervenieren lässt, um in Abgrenzung zu einflussreichen konkurrierenden Positionen eine identitätsstiften-

28 Vgl. Bormann (2012) 50f. Über bestimmte Christologumena etwa ergeben sich auch Verbindungslinien zur Offb (vgl. z.B. den Titel πρωτότοκος [ἐκ] τῶν νεκρῶν in Kol 1,18 / Offb 1,5; zu ἀρχὴ τῆς κτίσεως in Offb 3,14 außerdem Kol 1,15), wo Laodizea als eine der sieben kleinasiatischen Gemeinden adressiert ist (Offb 1,11; 3,14ff.: in unmittelbarer Nähe finden sich die aufgezeigten intertextuellen Bezüge). In Offb 2,6f.14–17.20–24 wird „die Lehre der Nikolaiten“ als zu laxer Haltung bei den Speisetabus (φαγεῖν εἰδωλόθυσια) verurteilt: Lässt sich ein Konnex zum Konfliktthema in Kol 2,16.20–23 herstellen? Trebilco (2011) versucht, ausgehend vom Befund zu Ephesos, das Nebeneinander verschiedener Gruppen und Traditionen (z.B. paulinisch, johanneisch, nikolaitisch) im Lykostal zu rekonstruieren. Royalty (2002) sieht im apokalyptischen Zirkel hinter der Offb die im Kol ins Visier genommenen Gegner.

29 Siehe z.B. den Befund bei Bormann (2012) 12–28. Dass Kolossä möglicherweise ebenfalls von dem Erdbeben Anfang der 60er-Jahre des 1. Jh. betroffen war, welches nach Tac. *ann.* 14,27 das benachbarte (ca. 15 km entfernte) Laodizea zerstörte (so explizit die Chronik des Eusebius in der Übersetzung des Hieronymus, 210. Olympiade [GCS 47,183,21f.]: *In Asia tres urbes terrae motu conciderunt, Laodicia Hierapolis Colossae*), würde die (Weiter-)Existenz einer Gemeinde nicht ausschließen (so aber z.B. Lindemann [1999/1981] 203–205; Pokorný [1987] 17; Maisch [2003] 22; Theobald [2013] 442). Wie bei Laodizea wäre von einem baldigen Wiederaufbau auszugehen, da aufgrund der epigraphischen Zeugnisse „eine nennenswerte Unterbrechung in der Geschichte [...] äußerst unwahrscheinlich [ist]“ (Bormann [2012] 28; vgl. Cadwallader [2011] 174). Zu Bedeutung und Profil der antiken Stadt siehe den von Cadwallader und Trainor herausgegebenen Band *Colossae in Space and Time* (2011); außerdem die Studie von Huttner (2013) zum Frühchristentum im Lykostal.

30 Nach Lindemann (1999/1981) 194ff. fungiert Kolossä als Scheinadresse für das tatsächlich anvisierte Laodizea; kritisch dazu Cadwallader (2011) 158f. – In Kol 4,16 könnte sich freilich ein Weg für die Promulgation des Pseudepigraphons andeuten, wenn es anderswo als in Kolossä auftaucht und gelesen werden soll.

de christozentrische Perspektive zu vermitteln.³¹ Die in der Rolle der Gegner konstruierten Interaktionspartner fungieren dabei im Kommunikationssystem des Kol als ‚dritte Partei‘, deren hintergründige Präsenz die gesamte Argumentation prägt. Wie insbesondere 2,1 suggeriert, wo Paulus seinen Kampf führt „für euch (ὑπὲρ ὑμῶν) und die in Laodizea (καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ) und alle, die nicht mein Angesicht ‚im Fleisch‘ (d.h. physisch) gesehen haben (καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί)“, ihm also persönlich nicht begegnet sind (oder begegnen),³² reicht die Adressatenschaft über die primäre im Präskript explizit genannte sowie die aus den textinternen Hinweisen auf Laodizea und Hierapolis eruibare erweiterte Adressatenschaft hinaus auf ein größeres (potentiell unbegrenztes)³³ Publikum als ‚Adressaten zweiter Ebene‘, für welche die im Brief anhand einer Modellgemeinde dargestellte typische Situation paradigmatisch anzuwenden ist.

2 Die Stimme des Paulus aus der Ferne – geliehene Autorität ‚des‘ Apostels

Das an das Präskript anschließende *Proömium*, welches der Stärkung der Beziehung von Adressanten und Adressaten dient, gewährt bei aller Formelhaftigkeit erste Einsichten in die Kommunikationssituation. Mittels des Briefmediums wird die bisher auf dem *Hören* (1,4.9)³⁴ basierende Beziehung der Kommunikationspartner (im Unterschied dazu knüpfen ‚authentische‘ Paulinen oft an persönliche Erinnerungen an)³⁵ vertieft. Wie die meisten unumstrittenen Paulus-

31 Vgl. auch Maisch (2003) 27: „Wenn ‚Paulus‘ die ‚Kolosser‘ ermahnt, warnt oder bestärkt, dienen diese brieflichen Aktivitäten dem Autor dazu, die tatsächlichen Adressaten im Glauben zu stabilisieren und gegen Anfechtungen zu immunisieren.“ Zur sauberen Trennung der Kommunikationsebenen siehe weiter Hübenthal (2011) 65–72.

32 V. 2 setzt fort: „damit *ihre* (nicht: eure) Herzen getröstet werden (ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν)“.

33 Vgl. das dreifache πάντα ἄνθρωπον als Adressat der Christusverkündigung in 1,28.

34 In V. 5f.23 bezieht sich das Leitwort auf die Adressaten, die von der Hoffnung, der Gnade und dem Evangelium *gehört* haben (ohne dass dabei direkt genannt wird, von wem), sodass ‚Paulus‘ daran anknüpfen kann. Siehe auch die Entsprechung in V. 6/9: ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσατε/ἠκούσαμεν.

35 Siehe etwa 1 Thess 2,17–20 oder Phil 1,7f.; vgl. aber auch die Sehnsucht nach persönlichem Kontakt in Röm 1,10–13.

briefe³⁶ wird der Kol, den Konventionen des jüdisch-hellenistischen Briefformulars entsprechend, mit einem Dank (Εὐχαριστοῦμεν) an Gott eingeleitet, der hier als „Vater unseres Herrn/κύριος Jesus Christus“³⁷ bezeichnet wird (1,3); der Kyriostitel (in Anknüpfung an die Gottesbezeichnung der Septuaginta,³⁸ aber auch in Abgrenzung zu Göttern und Herrschern im hellenistisch-kaiserzeitlichen Kontext) ist religiös-politisch programmatisch. Die Begründung des Danks erfolgt in V. 4 im Rahmen einer *captatio benevolentiae* mit Hinweis auf den Glauben der AdressatInnen „an“³⁹ den Christus/Messias Jesus“ (vgl. V. 2) und ihre „Liebe [...] zu allen Heiligen“ (zu ihrer ἀγάπη vgl. auch die Information durch Epaphras in V. 8 sowie appellativ 2,2; 3,14 als Band des Zusammenhalts).⁴⁰ Offenbar sind damit am Beginn des Proömiums bereits die Punkte um-

36 Zur Briefeinleitung mit einem Dankgebet vgl. etwa Röm 1,8–10; 1 Kor 1,4; Phil 1,3f.; 1 Thess 1,2; Phlm 4. – Hingegen kommt Paulus etwa im Galaterbrief direkt nach dem Präskript sogleich auf den Briefanlass zu sprechen, um sein Apostolat zu verteidigen und zur Frage des „Gesetzes“, der Stellung der Tora, Position zu beziehen.

37 Diese Bestimmung findet sich sonst in den paulinischen Einleitungsgrüßen, während in den Danksagungen die Gottesanrede nicht christologisch erweitert ist. – Das Konzept der Gottessohnschaft (vgl. 1,13) wurzelt in der messianisch-königlichen Tradition (vgl. 2 Sam 7,14; Ps 2,7; 89,27f.), die von der altorientalischen Königsideologie geprägt ist (siehe etwa den ägyptischen König als „Sohn“ und „Bild“ Gottes; dazu vgl. Kol 1,15). Zur Aufnahme und Transformation zeitgenössischer kaiserzeitlicher Motivik siehe Maier (2011).

38 Auf „den Sohn“ als „zur Rechten Gottes sitzenden“ (Kol 3,1 in Aufnahme von Ps 110,1; vgl. Röm 8,34; Eph 1,20) Erhöhten werden Attribute Gottes wie der göttliche Name übertragen (vgl. Phil 2,9–11); in der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel, steht κύριος für das Tetragramm JHWH. Entsprechend verschiebt sich im NT die Bezeichnung Gottes vom „Kyrios“ stärker zum „Vater“ hin (mit dieser Anrede ebenso an zeitgenössische jüdische Tradition anknüpfend).

39 So im *Corpus Paulinum* nur noch in Eph 1,15 (πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ). Vgl. Kol 2,5 (τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν); dazu die verbale Formulierung in Gal 2,16 (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν).

40 Die Formulierung weist eine sprachliche Nähe zu Phlm 5 auf. Die traditionelle Trias Glaube – Liebe – Hoffnung (vgl. 1 Thess 1,3; außerdem 5,8; 1 Kor 13,13) wird in Kol 1,5 komplettiert mit dem Ausblick auf „die in den Himmeln bereitliegende Hoffnung“ (vgl. 1 Petr 1,3f.) als Grund und Ziel, welche gegenüber einem Glaubensakt (vgl. z.B. Röm 4,18) als eschatologisches Hoffnungsgut (Dibelius [1953] 5) konzipiert ist (zur räumlichen Metaphorik siehe auch Kol 1,23: μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου). Standhartinger (2009) arbeitet vor dem Hintergrund imperialer Heilsbotschaften deren politische Dimension heraus (siehe z.B. die Inschrift von Priene, die Augustus auch als Friedensbringer propagiert; vgl. dazu Kol 1,2,20; 3,15).

rissen, um die es im Folgenden geht: die Treue im Christusglauben sowie die darin gründende kollektive Identität und Solidarität.⁴¹

Das mit dem Dank verknüpfte Gebet für die AdressatInnen (πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι, V. 3) wird in der Wiederaufnahme von V. 9 explizit zu einer unaufhörlichen Fürbitte⁴² (οὐ παύομεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι) – mit paränetischem Beiklang –, dass sie von der Erkenntnis des (schon in V. 1 erwähnten) Willens Gottes – über dessen konkreten Inhalt offenbar Uneinigkeit herrscht – „durch alle Weisheit und geistgewirkte Einsicht“ erfüllt werden.⁴³ In diesem weisheitlich geprägten Begriffsfeld klingt bereits ein kontinuierliches Briefthema an.⁴⁴ Mit der theologischen Erkenntnis korreliert die entsprechende Praxis (V. 10f.), wie später im Briefcorpus bis zur abschließenden Paränese entfaltet wird: Zunächst wird diese grundsätzlich charakterisiert als ein „des Herrn würdiger“ Lebenswandel (vgl. die Aufforderungen in 2,6; 4,5) „zu jeglichem Wohlgefallen“,⁴⁵ der in guten Werken fruchten⁴⁶ soll und

⁴¹ Vgl. auch 2,2: συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ. Zur πίστις siehe die *inclusio* von 1,4 mit 1,23 sowie – am Beginn der Auseinandersetzung mit der φιλοσοφία – 2,5.7.12.

⁴² Zum Element der Fürbitte siehe Röm 1,9–12; Phil 1,4.9–11; außerdem 2 Thess 1,11f.; Eph 1,16ff.; zur Formulierung der Wiederaufnahme 1 Thess 2,13 (διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς). Die teilweise formelhaften Konventionen begegnen z.B. auch in 2 Makk 1,6 (προσευχόμενοι περὶ ὑμῶν); 1,11 (εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ [i.e. τῷ θεῷ]).

⁴³ Analog ist das Land in Jes 11,9 von der Erkenntnis JHWHs erfüllt, in V. 2f. sowie in Ex 31,3; 35,31 erfolgt eine besondere Geistbegabung durch πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως (LXX). Zur Erkenntnis des Willens Gottes (τί ἀρεστόν ἐν ὀφθαλμοῖς σου, τί εὐάρεστόν ἐστιν παρὰ σοί, τί θέλει ὁ κύριος, τὰ ἀρετὰ σου) durch die σοφία vgl. ferner Weish 9,9–18. – Siehe auch die Zielangabe für die Gebete des Eraphras in 4,12: πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σταθῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ.

⁴⁴ Zum Motiv der Erkenntnis vgl. 1,6.10; 2,2 (hier findet sich ebenfalls die σύνεσις); 3,10; zur σοφία (in der Septuaginta häufig parallel zu σύνεσις) vgl. 1,28; 2,3.8.23; 3,16; 4,5.

⁴⁵ Die Infinitivkonstruktion in Kol 1,10 ähnelt 1 Thess 2,12: περιπατήσαι/περιπατεῖν (dazu vgl. z.B. Spr 8,20 LXX) ἀξίως τοῦ κυρίου/θεοῦ. Siehe außerdem 1 Thess 4,1: περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, womit wohl auch für das plerophore εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν in Kol 1,10 der Adressat des Gefallens angegeben ist (freilich bleibt der κύριος doppeldeutig). Das Substantiv ἀρεσκεία ist im NT ein ἅπαξ λεγόμενον, in der Septuaginta siehe Spr 31,30; häufiger ist hier das Verb ἀρέσκω oder das Adjektiv ἀρεστός belegt (vgl. Kol 3,20 in der „Haustafel“: τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ): ἀρεστόν kann neben θέλημα das hebräische יִצְרָא („Wohlgefallen, Wille“) wiedergeben.

⁴⁶ Die (chiastisch aufgebaute) Metaphorik des Fruchtbringens und Wachsens (vgl. den Auftrag in Gen 1,28; aber auch das agrarische Bildfeld in Mk 4,8 par.) verweist zurück auf das wirkmächtige Evangelium in V. 6: καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν.

sich neben wachsender Erkenntnis etwa durch beharrliche Ausdauer und langmütige Geduld,⁴⁷ durch Gott gestärkt, auszeichnet.

Die partizipiale Reihe⁴⁸ mündet in die Aufforderung zum freudigen Dank⁴⁹ an den „Vater“, in den nun die Adressierten aufgrund der Befähigung zur „Teilhabe am Erbe (μερίδα τοῦ κλήρου)⁵⁰ der Heiligen im Licht“ (V. 12) und der Rettung⁵¹ „aus der Macht(sphäre) der Finsternis“⁵² in die βασιλεία „seines geliebten Sohnes“ (V. 13; jetzt und im Rekurs auf die Erlösung und Sündenvergebung im folgenden Vers ist von einem gemeinsamen Wir die Rede) einstimmen sollen. Die identitätspolitische Erbschaftsterminologie spielt wie die kontrastive Licht-Finsternis-Metaphorik eine wichtige Rolle in der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels,⁵³ an deren Vorstellungshorizont der Kol anknüpft. Über eine Kette relativischer Anschlüsse geht der Dank schließlich in den aus dem Wir-Ihr-Diskurs heraustretenden Christushymnus⁵⁴ (V. 15–20) über,⁵⁵ der in kosmischer

47 Das Begriffspaar ὑπομονή – μακροθυμία (diese wird ebenso im ‚Tugendkatalog‘ in Kol 3,12 aufgezählt) begegnet z.B. auch in 2 Kor 6,4,6; 2 Tim 3,10; Jak 5,7–11.

48 Siehe in V. 10–12 καρποφοροῦντες – ἀξιανόμενοι – δυναμούμενοι – εὐχαριστοῦντες (weniger wahrscheinlich ist hier ein Rückbezug auf οὐ παύομεθα [...] προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι in V. 9; so aber Maisch [2003] 64).

49 Vgl. auch 2,7; 3,17; 4,2.

50 Der Terminus κλήρος erhält in der Septuaginta sein semantisches Profil insbesondere im Kontext der Landverteilung, indem er das den Stämmen Israels durch das *Los* zugeteilte *Land* als *Erbbesitz* bezeichnet. Wird der Erbteil (auch synonym zu μερίς) oder das Erbe in den Blick genommen, lässt sich auch eine Übertragung auf andere Heilsgüter und Kontexte vollziehen. In Kol 3,24 wird die κληρονομία gerade SklavInnen zugesprochen.

51 Zur Kombination der Vater-Anrede mit dem Rettungs- bzw. Erlösungsmotiv (V. 13: ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς [...]; siehe dieselbe Verbalform z.B. in der Septuaginta-Version von Ex 12,27; 14,30; 2 Sam [= 2 Kön LXX] 22,18; Ps 17,1 LXX; 33,5,18 LXX u.ö.; Jes 48,20; 52,9) vgl. Jes 63,16 LXX: [...] κύριε, πατήρ ἡμῶν· ῥύσαι ἡμᾶς [...] (in V. 17 taucht der Begriff κληρονομία auf).

52 Dasselbe Syntagma findet sich in Lk 22,53: ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους. Siehe auch 1 Petr 2,9. Zum Licht-Finsternis-Dualismus, kombiniert mit den Herrschaftssphären eines Lichtfürsten/Finsternisengels, vgl. etwa 1QS III,13–IV,16.

53 Vgl. z.B. 1QS XI,7f. (Gott hat den erleuchteten Auserwählten „Anteil am Los der Heiligen gegeben und ihre Versammlung mit den Söhnen des Himmels verbunden“) oder 1 Hen 58 (Erbteil der Gerechten und Auserwählten, im Licht). In Weish 5 erkennen die Frevler angesichts der unerwarteten Rettung des verhöhnten Gerechten: ἐν ἀγίοις ὁ κλήρος αὐτοῦ ἐστίν (V. 5; zum Licht siehe V. 6; vgl. Jes 53,11f.). Vgl. auch Gal 4 oder die Konversionsterminologie von Apg 26,18 (Sendungsauftrag des Paulus), wo eine ähnliche Konzentration geprägter Begriffe wie in Kol 1,12–14 begegnet (dazu etwa Hoppe [1994] 186–188).

54 Zur Gattung (Hymnus, Enkomion oder Psalm?) siehe die Diskussion bei Vollenweider (2010). Maisch (2003) 78 votiert für ein „(christologisches) Lehrgedicht“.

55 Wie die überladene Satzstruktur mit ihren assoziativen Weiterführungen und Wiederaufnahmen sind fließende Übergänge, die sich eindeutigen Abgrenzungen widersetzen, charakte-

Perspektive (vgl. V. 5f.23) die exklusive Mittlerschaft des „Sohnes“ (als Erbe und Repräsentant der personifizierten Weisheit) in Schöpfung wie Erlösung entfaltet.⁵⁶

Mit einem betonten Καὶ ὑμᾶς („Auch ihr“) wechselt die Perspektive in V. 21 in Applikation der hymnisch formulierten christologischen Reflexion wieder zu den AdressatInnen, die νυνί (siehe das ‚Einst-Jetzt-Schema‘ in V. 21f.) an der durch dessen Kreuzestod gewirkten „Versöhnung“ (vgl. ἀποκαταλλάσσω in V. 20.22) partizipieren – unter der Bedingung, fest und unerschütterlich im Glauben zu verharren (εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἔδραῖοι [...], V. 23; vgl. 2,5–7).⁵⁷ Dabei wird das Thema der weltweiten Evangeliumsverkündigung von V. 5f. wieder aufgenommen. Wird in jener Retrospektive Eraphras in seiner stellvertretenden Funktion als πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ bezeichnet (V. 7, siehe oben in 1.), richtet sich der Fokus in V. 23 auf Paulus selbst als διάκονος⁵⁸ des Evangeliums (vgl. Eph 3,6f.) bzw. – entsprechend der parallelen Formulierung von V. 25 – der ebenso universalen ἐκκλησία⁵⁹ gemäß der ihm anvertrauten οἰκονομία Gottes⁶⁰ (zu diesem „Amt“⁶¹ nach der Heilsordnung⁶² Gottes vgl. die bereits in 1,1 herausgestellte göttliche Legitimation).

ristisch für den Kol, ebenso, dass „Belehrung und Paränese in ihm sich mischen“ (Gnilka [1980] 7).

56 Siehe dazu ausführlicher meinen dem „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ gewidmeten Beitrag in dem mit Irmtraud Fischer herausgegebenen Band *Vermittelte Gegenwart* (2016), mit bibliographischen Referenzen.

57 Vgl. die ähnlichen Stichwörter in 1 Kor 15,58: [...] *ἔδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ* τοῦ κυρίου [...] (siehe Kol 1,10.23; 2,7).

58 Zum Bedeutungsgehalt der Beauftragung siehe die semantische Studie von Hentschel (2007); zur zentralen Rolle des διάκονος-Titels in der paulinischen Verteidigung seines Verkündigungsauftrags in 2 Kor ebd., 91–138. Hier präsentiert sich Paulus auch – gerade durch die erlittenen Peristasen – als philosophischer διάκονος stoischen Zuschnitts, wie Ebner (1991) 155–160 darlegt, welcher auf die Diatriben Epiktets rekurriert.

59 Vgl. V. 23/24f.: [...] τοῦ εὐαγγελίου [...] οὗ *ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος* [...] ἡ ἐκκλησία, ἧς *ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος* [...]. Statt in der Briefadresse in 1,2 taucht der Begriff der „Kirche“ zum ersten Mal im kosmischen Horizont von V. 18 auf. Demgegenüber wird der Terminus in 4,15f. für die sich im Haus der Nympha versammelnde ἐκκλησία oder jene der LaodizeerInnen verwendet. Während Paulus in Röm 16,1 Phöbe als *διάκονον τῆς ἐκκλησίας* τῆς ἐν Κερχραῖς bezeichnet, ist er διάκονος der Kirche schlechthin.

60 Ähnlich formuliert in 1 Kor 3,10: *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι* (vgl. Röm 12,3; 15,15; Gal 2,9 sowie Eph 3,2.7f.). Siehe außerdem 1 Kor 9,17 (*οἰκονομίαν πεπίστευμαι*); in 4,1 beschreibt sich Paulus als „*Verwalter* von Geheimnissen Gottes“.

61 So Gnilka (1980) 98f.; Wolter (1993) 102f.; Kremer (2005/2001) 218; 226; Maisch (2003) 138; Heiningen (2009) 63; nach Hübner (1997) 69 „Auftrag“.

62 Vgl. Standhartinger (1999) 169f.

Die mit prononciertem ἐγὼ Παῦλος⁶³ einsetzende *Selbstvorstellung des Apostels* erinnert weiter an seinen Einsatz (1,24.29–2,1), welcher rhetorisch untermauert, aber im Unterschied zu unumstrittenen Paulusbriefen nicht konkret veranschaulicht wird.⁶⁴ Mit seinen in Analogie zu jenen Jesu beschriebenen „Leiden für euch“ (ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν)⁶⁵ füllt er „das noch Ausstehende der Bedrängnisse Christi“⁶⁶ auf (καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ): Die komplementäre⁶⁷ Funktion in der „Passionsgemeinschaft“⁶⁸ konkretisiert sich in der Erläuterung „an meinem Fleisch für seinen Leib“ (ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ), „welcher die Kirche ist“ (1,24). Der mit oszillierender Semantik leitmotivisch verwendete Begriff σῶμα⁶⁹ wird hier metaphorisch gebraucht, während der Terminus σάρξ die körperlichen

63 Vgl. 2 Kor 10,1; Gal 5,2; 1 Thess 2,8; Phlm 19 sowie Eph 3,1.

64 Zum formelhaften θέλω γὰρ ὑμᾶς εἶδέναι in 2,1 – fast identisch in 1 Kor 11,3 (in 10,1; 12,1; Röm 1,13; 11,25; 2 Kor 1,8 mit doppelter Verneinung) – vgl. dagegen die näheren Situations-schilderungen, mit Ortsangaben, etwa in 2 Kor 1,8ff.; Phil 1,12ff.; 1 Thess 2,1f.

65 Die Begriffe παθήματα / θλίψις sind in den unumstrittenen Paulinen umgekehrt zugeordnet. Für einen christologischen Gebrauch der präpositionalen Wendung ὑπὲρ ὑμῶν siehe etwa 1 Kor 1,13; 11,24; Lk 22,19f.; 1 Petr 2,21. – Zu den Leiden des Apostels um Christi willen vgl. z.B. 2 Kor 4,8–12; 6,4–10; 11,23–28; 12,10.

66 Für eine ausführlichere Diskussion der kontroversen Auslegungsgeschichte der irritierenden Stelle siehe aktuell Foster (2016) 216–219. – Geht es um die Leiden Jesu? Oder die im Namen Christi erlittenen Bedrängnisse? In der Septuaginta bezeichnet der Terminus θλίψις große Notsituationen Israels (Ex 4,31; 1 Makk 9,27), „die Leiden der Gerechten“ (Ps 33,20 LXX) sowie die endzeitliche „Bedrängnis“ (Dan 12,1; Hab 3,16). Der apokalyptische Topos prägt entsprechend die ntl. Diktion (siehe Kremer [1981]). So sind „die Bedrängnisse Christi“ auch im Blick auf Jesus nicht auf das ‚Sühneleiden‘ hin engzuführen; für die (definitive) Erlösung durch Christus (siehe 1,14) rekurriert ‚Paulus‘ auf das „Kreuz“ (1,20; 2,14). In 2 Kor 1,5 verbinden sich τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ andererseits mit dem Gedanken der Teilhabe und *imitatio*.

67 In 1 Kor 16,17; Phil 2,30 bezieht sich die Wendung τὸ ὑστέρημα ἀναπληροῦν auf Mitarbeiter des Paulus, welche die Abwesenheit der Adressaten für Paulus ausgleichen („ausfüllen“). Zu ἀνταναπληρῶ vgl. im nächsten Vers πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, wo erneut eine „voll(ständig) machende“ Funktion des universalen Evangeliumverkünders in Gottes Heilsplan profiliert wird, der „in seinen durch den apostolischen Einsatz bedingten Leiden das in dieser Welt mit Bedrängnis verbundene Werk Christi zu Vollendung führt“ (Kremer [1981] 379; in ders. [2005/2001] 222–229 rekurriert er auf die apokalyptische Vorstellung von einem Vollmaß eschatologischer Bedrängnisse). Gnilka (1980) 98 erklärt: „Die universale Versöhnungstat Christi (1,20) bedurfte der universalen Proklamation, die Paulus aufgetragen war.“ Eine komplementäre Rolle des Paulus tritt auch in Röm 15,8–21 zu Tage: als Völkerapostel in Relation zu Χριστὸν διάκονον ... περιτομῆς (V. 8).

68 Vgl. Phil 3,10 (κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ); Röm 8,17 (συμπάσχομεν); außerdem 2 Kor 4,10 (Teilhabe am Todesleiden Jesu).

69 Siehe 1,18.22.24; 2,11.17.19; 3,15; vgl. in 2,9 das Adverb σωματικῶς.

Leiden des Paulus – wie Jesu⁷⁰ – zum Ausdruck bringt, welche bei Paulus aber eine ekklesiologische, nicht soteriologische Bedeutung haben.⁷¹ Entsprechend verweist auch das Verb κοπιᾶω in V. 29 als *terminus technicus* für Verkündigungs- und Gemeindegemeinschaft⁷² auf die damit verbundenen „Mühen“; dies wird verstärkt durch das Bild des Kampfes (ἀγωνιζόμενος bzw. in 2,1 ἀγών,⁷³ ebenso „für euch“; analog von Epaphras in 4,12:⁷⁴ πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν; vgl. auch seine „viele Mühe“ in 4,13).

Inhaltlich wird der Agon des Apostels mit offenbarungstheologischem Vokabular profiliert. Sein „Dienst“ erfüllt sich am „Wort Gottes“ (V. 25; in V. 5 als „Wort der Wahrheit“⁷⁵ des Evangeliums“, in 3,16 als ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ⁷⁶ charakterisiert),⁷⁷ das – seit Urzeiten verborgenes Geheimnis (V. 26; vgl. 1 Kor 2,7 in Bezug auf die Weisheit)⁷⁸ – „jetzt aber seinen Heiligen offenbart“ wurde (νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ; vgl. Röm 16,25f.⁷⁹), „denen Gott kundtun wollte“

70 In der Formulierung von 1,22 (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) determiniert erst das Genitivattribut τῆς σαρκὸς den Begriff σῶμα wie auch in 2,11 als physischen Körper (vgl. auch 2,1.5.13.18.23). – Pointiert formuliert Gnlika (1980) 98 das Paulusbild des Kol: „An die Stelle des nicht mehr leidensfähigen erhöhten Christus ist der leidende Apostel getreten.“

71 Im aktuellen Kontext ist hier nach Standhartinger (1999) 175; 192 eine theologische Deutung seines Todes zu sehen (welche Paulus in seinem testamentarischen „Himmelsbrief“ vorlegt); vgl. auch Maisch (2003) 138; Dübbers (2005) 162f.; Betz (1995) 513.

72 Vgl. Röm 16,6.12 (auf Maria, Tryphäna, Tryphosa und Persis bezogen); 1 Kor 4,12 (κοπιῶμεν); 15,10 (περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα; hier mit Verweis auf ἡ χάρις τοῦ θεοῦ – in Kol 1,29 wirkt Christi ἐνέργεια in ihm); 16,16 (παντὶ [...] κοπιῶντι); 1 Thess 5,12 (τοὺς κοπιῶντας) sowie 1 Tim 4,10 (εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα; hier als geprägte Kombination wieder aufgenommen); 5,17 (οἱ κοπιῶντες).

73 Vgl. 1 Kor 9,25 (πᾶς ὁ ἀγωνιζόμενος; in V. 24–27 wird die Wettkampfmetaphorik expliziert); zum apostolischen ἀγών (Kol 2,1) ferner 1 Thess 2,2; Phil 1,30; außerdem 1 Tim 4,10; 6,12 (ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα); 2 Tim 4,7 (τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσαι). Eine ausführliche motivgeschichtliche Studie zur in fast allen genuinen Paulusbriefen auftretenden Wettkampfmetaphorik im Kontext kaiserzeitlicher Stoa bietet Poplutz (2004).

74 Zu seinen Gebeten (ἐν ταῖς προσευχαῖς, 4,12) vgl. 1,3.9 (προσευχόμενοι), sodass Epaphras im Wir inkludiert scheint.

75 Vgl. die Qualifizierung des schöpferischen Wortes JHWHs in Ps 33,4; zum Wortlaut: Ps 118,43 LXX.

76 Als Genitivus subiectivus/obiectivus lesbar.

77 Zur Formulierung πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ vgl. in Röm 15,19 πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ in breitem geographischen Horizont.

78 Vgl. die übereinstimmenden Stichwörter in Kol 1,26: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν / 1 Kor 2,7: ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τῆν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν [...].

79 [...] κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσηγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν [...] Vgl. auch 1 Kor 2,10 (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς [...]).

(V. 27: οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι) – und Gottes Willen sollen die Adressaten nach 1,9 erkennen –, „was der Reichtum⁸⁰ (vgl. 2,2; 3,16) der Herrlichkeit dieses Geheimnisses (nämlich der verkündigte Logos) bei den Völkern ist“ (τί τὸ πλοῦτος⁸¹ τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν; vgl. Röm 9,23f.⁸²). Bei diesem μυστήριον – auch in Abhebung gegenüber zeitgenössischen Mysterienkulten – handelt es sich um Christus (vgl. das Ziel der Erkenntnis in 2,2: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, [i.e.] Χριστοῦ:⁸³ Christus als „das Geheimnis Gottes“), wie der anschließende Relativsatz verdeutlicht: ὁ⁸⁴ ἔστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Aufgrund der parallelen Satzglieder zeigt sich, dass hier im Ihr (ἐν ὑμῖν, „bei euch“) also „die Völker“ angesprochen sind, die nichtjüdischen AdressatInnen, denen der Reichtum der δόξα⁸⁵ – infolge des ihnen von Gott geschenkten Anteils am Heil (1,12; 2,13) nun ebenfalls – zugute kommt (wie den Erben vor und neben ihnen, vgl. das doppelt berufene Wir ἐξ Ἰουδαίων [...] καὶ ἐξ ἐθνῶν in Röm 9,24)⁸⁶:

80 Das Motiv des Reichtums (bzw. von Schätzen) ist als fester Topos mit der Weisheit verknüpft; siehe z.B. Ijob 28,15–19; Spr 2,4; 3,14–16; 8,18–21; 15,16; 21,20; 22,4; 24,4; Sir 1,25; 24,17; Bar 3f.; Weish 7,8–14; Röm 11,33.

81 Zur Neutrumform siehe BDR § 51.2.

82 Begriffliche Übereinstimmungen weist zunächst Röm 9,23 auf: καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκευῇ ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν. In V. 24 werden neben den Berufenen ἐξ Ἰουδαίων auch jene ἐξ ἐθνῶν genannt. Vgl. wiederum 16,25f.: [...] κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου [...] εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος.

83 So P⁴⁶ und B. Die variantenreiche Überlieferung der Stelle zeigt, dass der unklare Bezug des Genitivs Χριστοῦ innerhalb einer ganzen Reihe von Genitiven, insbesondere auch in seinem Verhältnis zum unmittelbar vorhergehenden Genitiv τοῦ θεοῦ, Textkorrekturen hervorrief. Auf der Linie von 1,25–28 (Paulus verkündet τὸν λόγον τοῦ θεοῦ = τὸ μυστήριον = Christus) dürfte es sich jedoch um eine Apposition zu τοῦ μυστηρίου (als Gegenstand der Erkenntnis) handeln (entsprechend ist auch D* zu interpretieren: ο εστιν Χριστος). Am Briefende rekurriert 4,3 darauf kurz mit τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, wobei der Genitiv hier den Inhalt des Mysteriums angibt, das Paulus „offenbaren“ soll (4,4: φανερώσω; vgl. 1,26; 3,4; außerdem Röm 16,26; 2 Kor 2,14).

84 Nach P⁴⁶ und B.

85 Vgl. im Anschluss die Apposition zu Χριστὸς ἐν ὑμῖν: „die Hoffnung (zur ἐλπίς vgl. bereits V. 5.23.27) auf Herrlichkeit“ (zur δόξα vgl. wiederum 1,11; 3,4).

86 Ähnlich in 1 Kor 1,24: τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλησιν. Vgl. dazu Apg 18,4; ferner die Situation in Ephesos in Apg 19,10. In Röm 1,16 gilt die rettende Macht des Evangeliums explizit Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι. Mit Blick auf Kol 3,11 (analog wird in Röm 10,12 eine διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλληνοσ negiert; vgl. insbesondere Gal 3,28; 1 Kor 12,13) kann von einem Ausschluss Israels aus dem Kirchenbild des Kol – so Maisch (2003) 47 (siehe aber 69) – keine Rede sein; freilich tritt eine christozentrische Vereinnahmung zu Tage, eine Reflexion bezüglich der nicht an Jesus als Χριστὸς glaubenden Ἰουδαῖοι wie in Röm 9–11 (dazu siehe die diffe-

τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν,
ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ἡμῖν ...

In Aufnahme des apokalyptischen Schemas der verborgenen, göttlich autorisierter Offenbarung harrenden Weisheit⁸⁷ wird damit die Rolle des Paulus entfaltet – und in 4,4 gegenüber dem *passivum divinum* in 1,26 noch deutlicher konturiert (ἵνα φανερώσω αὐτό, i.e. τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ [4,3]).⁸⁸ Wird im vorangegangenen Hymnus Christus funktional mit der himmlischen Weisheit identifiziert (vgl. die präexistente, personifizierte Figur in Spr 8; Sir 24 oder in der *Sapientia Salomonis*),⁸⁹ übernimmt Paulus in Relation zum verkündeten Christus (1,28: ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν), „in welchem alle Schätze der σοφία und der γνώσις verborgen sind“⁹⁰ (2,3; in 1 Kor 1,24 wird Christus als Gottes Weisheit⁹¹ verkündigt), die Rolle des – auf Erden universal wirkenden, „jeden Menschen“ (wie in 1,28 dreifach betont wird) adressierenden – Offenbarers und Weisheitslehrers (νουθετοῦντες⁹² πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες⁹³ πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ)⁹⁴. Entsprechend richtet sich der Blick in 2,1f. (s.o.) über das Ihr in Kolossä hinaus.

renzierte Analyse von Theobald [2001]) findet in der kosmischen Ekklesiologie des Kol keinen Platz.

87 Siehe z.B. Dan 2,19–23,28; Weish 7,7–21; 1 Hen 63,3; 1QS XI,5–7; CD III,13–16; 1QH XV,26f.; 1QpHab VII,4f.; 4QInstruction (dazu Cavin [2013]).

88 Die Motivkombination „verborgen sein“ – „offenbar werden“ findet sich noch einmal in 3,3f., wo bezüglich der Teilhabe am Leben und der Gemeinschaft mit Christus (vgl. auch σύν/συν- in 2,12f.20; 3,1) ein „eschatologischer Vorbehalt“ artikuliert wird.

89 Siehe dazu Taschl-Erber (2016) 254–261.

90 Hingegen wird nach 1 Hen 46,3 der Menschensohn (gegen Ende der Bilderreden mit dem entrückten Henoch identifiziert: siehe 71,14–17) „alle Schätze des Verborgenen“, nach 51,3 „alle Geheimnisse der Weisheit“ offenbaren. Nach syrBar 44,14 sind die Schätze der Weisheit wiederum bei den Gesetzestreuen zu finden (als Erben der verheißenen Zeit bzw. kommenden Welt: 44,13.15). Vgl. Jes 45,3.

91 Χριστὸν [...] θεοῦ σοφίαν. Vgl. auch 1 Kor 1,30: ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ.

92 Zur „ermahnenden“ Rolle vgl. 1 Kor 4,14; 1 Thess 5,12.14; Apg 20,31. In der Septuaginta finden sich das Verb und seine Derivate in der Weisheitsliteratur (vgl. etwa Spr 2,2: νουθέτησις; auch in den folgenden Versen tauchen gemeinsame Stichwörter mit Kol 1,28; 2,2f. auf: σοφία, καρδία, σύνεσις, θησαυρός, ἐπίγνωσις, γνώσις).

93 Das unbestimmte Passiv in Kol 2,7 (καθὼς ἐδιδάχθητε; vgl. dazu 1,7: καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ) weist dagegen nicht direkt auf Paulus als Lehrer hin. Analog deuten die pluralischen Partizipien auf ein Kollektiv, das „jeden Menschen“ *ermahnt* und „in aller Weisheit“ *belehrt*.

94 Zum dritten πάντα ἄνθρωπον (ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ) mit forensischer Motivik (ähnlich zu 1,22; vgl. z.B. 1QH XV,30f.) im Finalsatz vgl. wiederum die Gebete des Eraphras in 4,12: ἵνα σταθῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ (dazu 1,9).

In diesem Zusammenhang wird in 2,5 – nach einer ersten Warnung vor täuschender Rhetorik (siehe den betonten Neueinsatz in V. 4: Τοῦτο λέγω ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ, dazu unten in 3.) – die physische Abwesenheit des Paulus thematisiert und gleichzeitig seine spirituelle Präsenz betont: „Denn wenn ich auch ‚im Fleisch‘ fern bin, bin ich doch ‚im Geist‘ mit euch“ (εἰ γὰρ καὶ τῆ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι).⁹⁵ Im Anschluss wird bei den AdressatInnen noch einmal „die Festigkeit des Glaubens an Christus“ gelobt (2,5; vgl. 1,3f.) bzw. in Erinnerung an die überlieferte Tradition⁹⁶ als stabiles Fundament⁹⁷ eingemahnt (2,6f.; vgl. 1,23), bevor in 2,8 und V. 16–23 (Μὴ οὖν [...] auf Gegenpositionen rekurriert wird (in 2,9–15 ist eine christologisch-ekklesiologische Vertiefung unter Rückgriff auf Stichworte aus 1,15–20 eingeschoben, deren Akzentsetzungen im Kontext dieser Auseinandersetzungen die auktoriale Perspektive profilieren).⁹⁸ Die eindringlichen Warnungen vor πιθανολογία (2,4), „Überredung“, und später ἀπάτη (V. 8), „Betrug“, durch eine konträre φιλοσοφία artikuliert die Sprecherinstanz mit der geliehenen (und zugleich konstruierten) Autorität des Apostels schlechthin, um mit dessen autoritativer Stimme, quasi aus der Ferne, Verunsicherungen entgegenzutreten.

Am Briefende wird im Rahmen biographischer Notizen, welche die imaginierte Abfassungssituation beleuchten, seine Abwesenheit mit seiner Gefangen-

⁹⁵ Zum ἀπών/παρών-Schema vgl. bes. 1 Kor 5,3 (ἀπών τῷ σώματι παρών δὲ τῷ πνεύματι); ferner 2 Kor 10,1.11; 13,10; im Phil beschwört Paulus in der Situation der Gefangenschaft die Adressaten, εἴτε [...] ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπών, dass sie einmütig für den Glauben an das Evangelium kämpfen (1,27), bzw. für ihr Heil, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μάλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου (2,12). Standhartinger (1999) 119f. verweist bezüglich Kol 2,1.4f. auf die Übereinstimmungen mit antiker Briefphraseologie. Vgl. auch Betz (1995) 514 (er zitiert Sen. *epist.* 55,9–11): „the formula of 2:5 turns out to be an epistolary device for creating a ‚second presence‘ for Paul. The literary *topos* of ‚presence in absence‘ allows the author of Colossians to create what a letter should be, a conversation between friends when separated, a being together (2:2–7) on a higher level (‚in the spirit‘) and despite distances.“

⁹⁶ 2,6f. setzt auf die Autorität der Tradition durch die zweifache Rückbindung an die empfangene Glaubenslehre: Ὡς οὖν παρελάβετε [...] καθὼς ἐδιδάχθητε [...].

⁹⁷ Siehe die Metaphorik in 1,23 (τεθεμελιωμένοι καὶ ἐδραῖοι) und 2,7 (ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει). Die Verbindung von pflanzlich-agrarischer (vgl. die „Verwurzelung“ in 2,7) und architektonischer Bildlichkeit begegnet auch in 1 Kor 3,6–17.

⁹⁸ Theobald (²2013) 432 gliedert die Auseinandersetzung mit der gegnerischen φιλοσοφία (als ersten Hauptteil des Briefcorpus) entsprechend antiker Rhetorik in *propositio* (2,6f.), *probatio* (2,8–15) und *refutatio* (2,16–23); ähnlich Wolter (1993) 115ff.: *partitio* (2,6–8), *probatio* (2,9–15), *refutatio* (2,16–23), danach *peroratio* (3,1–4) und *exhortatio* (3,5–4,6). – In 2,4f. zeigt sich die ‚Überblendungstechnik‘ des Kol, insofern in V. 4 bereits das Thema der Konfrontation mit konkurrierender Rhetorik aufscheint, während V. 5 die auktorialen Selbstaussagen abschließt.

schaft⁹⁹ erklärt. In der *Schlussparänese* sollen die Adressaten, gleichsam in einem Rollenwechsel (vgl. bereits 3,16, wo sie aufgefordert werden, *einander* zu belehren und zu ermahnen¹⁰⁰), Paulus und seine MitarbeiterInnen im Dienst der Verkündigung (siehe neben dem Mitverfasser Timotheus etwa die namentlich Erwähnten in 4,7–17; Aristarch wird in V. 10 als ὁ συναϊχμάλωτός μου, als sein Mitgefangener, vorgestellt) in *ihr* beharrliches Gebet einbeziehen,¹⁰¹ sodass sich der Kreis zum Proömium mit dem Gebet *für sie* (1,3.9) schließt: „betet zugleich auch für uns,¹⁰² dass Gott uns öffne eine Tür für das Wort,¹⁰³ um das Geheimnis Christi zu verkünden, wegen welchem ich auch gefesselt bin“ ([...] δι’ ὃ καὶ δέδεμαι, 4,3; vgl. im Eschatokoll:¹⁰⁴ μνημονεύετε μου τῶν δεσμῶν, „gedenkt meiner Fesseln“, V. 18). – So inszeniert der Brief seine literarisch vermittelte Präsenz in seiner Abwesenheit τῆ σαρκί, sei es aufgrund der Haft – oder nach seinem Tod.¹⁰⁵ Die Konstruktion und Modellierung der Figur des Paulus, in dessen Rolle (Maske) der Briefverfasser spricht, als entscheidende autoritative Instanz in christologischen und identitätspolitischen Fragen prägt die (auch weitere) Rezeption.

99 Ist an Ephesos gedacht (vgl. die Gefangenschaftsbriege Phlm und Phil, an die der Kol anknüpft)? Kolossä lag unter 200 km davon entfernt an der wichtigen West-Ost-Route nach Apamea. Oder Rom (sodass der Brief eventuell knapp vor seinem Tod verfasst wäre und aus dieser Gefangenschaft, aus der er nicht mehr zurückkehrt, bleibende Abwesenheit resultiert)?

100 Dazu vgl. Röm 15,14 sowie 2 Thess 3,15.

101 Vgl. Röm 15,30; 1 Thess 5,25; 2 Thess 3,1; Hebr 3,18.

102 Die partizipiale Konstruktion προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν knüpft an die Aufforderung zum unablässigen Gebet (τῆ προσευχῆ προσκαρτερεῖτε) im vorhergehenden Vers an.

103 Die Bitte ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου (vgl. 1 Kor 16,9; 2 Kor 2,12; ferner Apg 14,27; aber auch Apg 5,19; 16,26f.) ist mehrfach codiert (vgl. Bormann [2012] 185–187).

104 Zum „eigenhändigen“ Schlussgruß des Paulus, mit welchem die Autorfiktion spezifisch konstruiert wird, vgl. 1 Kor 16,21 (identisch); Gal 6,11; Phlm 19.

105 Vgl. Bormann (2012) 46f.; Betz (1995) 513. Standhartinger (1999) erklärt „Entstehungsgeschichte und Absicht des Schreibens [...] aus der Problematik, die durch den Tod des Paulus in den von ihm beeinflussten Gemeinden hervorgerufen wurde“ (3), insofern dieser eine Krise analog zum Tod Jesu bewirkte – Auflösungsstendenzen durch innere Verunsicherung sowie äußere Gefährdung (vgl. 175; 181; 192–194; 282–289). Vgl. dazu auch Apg 20,29f. Ein solch ursächlicher Zusammenhang hängt freilich von der Frage der Datierung des Briefs ab.

3 Abgrenzungsprozesse

Nach dem stärkenden, erinnernden und belehrenden Zuspruch (zu παρακαλέω in 2,2 vgl. die Aufgabe des gesandten Tychikus in 4,8)¹⁰⁶ folgt in 2,8 die Mahnung:

Schaut (βλέπετε)¹⁰⁷, dass niemand (μή τις) euch ‚einfängt‘ (ὕμᾱς ἔσται ὁ συλαγωγῶν)¹⁰⁸ durch die ‚Philosophie‘ (διὰ τῆς φιλοσοφίας) und leere Täuschung (καὶ κενῆς ἀπάτης) gemäß der Überlieferung der Menschen (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων), gemäß den Elementen der Welt (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) und nicht gemäß Christus (καὶ οὐ κατὰ Χριστόν)!

Die Warnung vor der durch dreifaches κατὰ erläuterten „Philosophie“¹⁰⁹, die in der pejorativen Zusammenstellung mit κενὴ ἀπάτη sogleich als „leerer Trug“¹¹⁰ (im Unterschied etwa zum „Wort der *Wahrheit* des Evangeliums“¹¹¹, 1,5) und als bloß menschliche Überlieferung (gegenüber göttlicher Offenbarung) disqualifiziert sowie für ihre Orientierung an den elementaren Prinzipien der Welt kriti-

106 ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέση τὰς καρδίας ὑμῶν.

107 Ähnlich pointiert in 1 Kor 1,26; 8,9; 10,18; Phil 3,2; Eph 5,15; Hebr 3,12; 12,25; 2 Joh 1,8; Apg 13,40 an der Satzspitze. Vgl. auch Mk 13,5 par.

108 Das selten belegte Verb συλαγωγέω (ein ἄπαξ λεγόμενον in der griechischen Bibel) ist ein Kompositum aus σύλη/σύλον (Beschlagnahme, Kaperei, Raub, Beute) und ἄγω (führen); vgl. Liddell/Scott/Jones (1996/⁹1940) 1671 zur Stelle: „carry off as booty, lead captive“. Vermutlich kommt eine Warnung zum Ausdruck, nicht zu leichter Beute raffinierter RhetorikerInnen zu werden. Zum Futur statt des Konjunktivs siehe BDR § 369.2; zur Wortstellung § 474.5. Eine Parallele findet sich im 2. Jh. bei Tatian im Rahmen seiner Polemik gegen die hellenistische Kultur, hier im Blick auf Schauspieler: ὑμεῖς δὲ ὑπὸ τούτων συλαγωγείσθε [...] (*Oratio ad Graecos* 22 [25,4]; zitiert aus der auf dem Text von Schwartz basierenden Ausgabe von Whittaker [1982]).

109 Der Terminus ist nicht absolut zu verstehen, sondern wird syntaktisch durch die anschließenden präpositionalen Phrasen – polemisierende, das Selbstverständnis der Gegner vermutlich konterkarierende Etikettierungen – näher bestimmt als φιλοσοφία (zugleich κενὴ ἀπάτη) κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων bzw. κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, in negativer Weise: οὐ κατὰ Χριστόν.

110 Ähnlich etwa *Sib. Or.* 3,586 (ἀπάτησι κεναῖς; Gauger [1998] 100) in Bezug auf Idolatrie. Die Wertung als κενὴ (vgl. z.B. Ps 30,7 LXX; Sir 34,1; Weish 3,11) kontrastiert im unmittelbaren Textumfeld auch mit der „Fülle (πληροφορία) der Einsicht“ in Kol 2,2 (vgl. das „Vollwerden“ mit Erkenntnis in 1,9: πληρωθῆτε) sowie mit der göttlichen „Fülle“ (πλήρωμα), die in Christus „wohnt“, in dem auch die AdressatInnen „erfüllt“ (πεπληρωμένοι) sind, in 2,9f.

111 Vgl. 2 Kor 6,7 (ἐν λόγῳ ἀληθείας; vgl. 2 Tim 2,15; Jak 1,18); Gal 2,5 (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου; vgl. 2,14) sowie Eph 1,13 (τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον).

siert wird,¹¹² erfolgt dabei nicht in *sachlich-inhaltlicher* Auseinandersetzung mit konkreten „philosophischen“ oder „religiösen“¹¹³ Konzepten, Positionen oder Richtungen, sondern bedient sich der stereotypen Topoi antiker Sophisten- und Philosophenpolemik¹¹⁴ sowie zunächst unspezifisch erscheinender Schlagworte eines zeitgenössischen Abgrenzungsdiskurses. Bereits in 2,4 wurde in Anlehnung an die breit rezipierte platonische Diskreditierung sophistischer Rhetorik, welche statt auf die Wahrheit auf den bloßen Schein setze, vor *πιθανολογία* gewarnt (ein *ἅπαξ λεγόμενον* im NT; vgl. bei Plat. *Th.* 162e die sophistische Methode der „Überredung“),¹¹⁵ um sich nicht durch überzeugend klingende Reden in die Irre führen zu lassen (*ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται*¹¹⁶ ἐν πιθανολογίᾳ).

Angesichts der mit Artikel bezeichneten φιλοσοφία erhebt sich zunächst einmal die Frage, ob es um eine *bestimmte* Lehre geht (die etwa durch die Bezugnahme auf τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου spezifisch oder verallgemeinernd charakterisiert wird), eventuell auch esoterischer Provenienz (z.B. als Mysterienkult),¹¹⁷ oder ob es sich möglicherweise um einen *generalisierenden* Sammelbegriff für

112 Vgl. die Argumentation in 1 Kor 1f., wo der „Weisheit der Welt“ (1,20: τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου) bzw. „der Menschen“ (2,5: σοφία ἀνθρώπων; vgl. auch V. 13) die „Weisheit Gottes“ (1,21.24 [hier auf Christus bezogen]; 2,7) gegenübergestellt wird, die „nicht von dieser Welt“ (2,6) sei. Unter Aufnahme von Jes 29,14 artikulieren auch Mt 11,25 par. Lk 10,21 einen Bruch mit den herrschenden Konzepten von „Weisheit“.

113 Dass es sich hier eigentlich um – von gegenwärtigen Vorstellungen geprägte – anachronistische Kategorien handelt, belegt gerade der polyvalente Begriff φιλοσοφία, der diese Differenzierung unterläuft.

114 In hellenistisch-römischer Zeit bezeichnet ‚sophistisch‘ nicht mehr eine bestimmte Schule oder Richtung, sondern wird zur Diffamierung gegnerischer Positionen verwendet; vgl. Standhartinger (1999) 182.

115 Vgl. ἡ πεισμονή in Gal 5,8; außerdem 1 Kor 2,4.

116 Vgl. Jak 1,22; in der Septuaginta etwa Gen 29,25; 31,41; Jos 9,22; Ri 16,10.13.15; 1 Sam (= 1 Kön LXX) 19,17; 28,12; 2 Sam (= 2 Kön LXX) 19,27; 21,5. Für Aristoteles handelt es sich bei den sophistischen Scheinbeweisen um Trugschlüsse bzw. Täuschungen (παραλογισμοί); siehe die Einleitung zu den *Sophistischen Widerlegungen* 164a20ff. Das Verb παραλογίζομαι (zunächst für eine betrügerische Abrechnung; siehe Liddell/Scott/Jones [1996/1940] 1317), welches in Kol 2,4 begegnet, verwendet er in pol. 1307b35 für die Täuschung der διάνοια – wie es bei sophistischer Argumentation (ὁ σοφιστικὸς λόγος) der Fall sei.

117 Unter Aufnahme von Mysterienterminologie beschreibt Theon von Smyrna (ca. 70–135) in *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* die Philosophie als „Einweihung“ (Vergleichsbasis sind die Initiationsriten der eleusinischen Mysterien): καὶ γὰρ αὖ τὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν (Hiller [1878] 14,18–20). – Dibelius postulierte in seinem einflussreichen Aufsatz von 1917 einen Kult der Elemente in Kolossä (einen jüdischen Bezugsrahmen blendete er aus).

philosophische Schulen, vielleicht im Sinne einer synkretistischen hellenistischen Popularphilosophie des 1. Jh. (mit konkurrierender Kosmologie), handeln könnte; freilich erweist sich die Autorinstanz selbst durchweg in popularphilosophischen Anschauungen verortet.¹¹⁸ Wenn bei Philon und Josephus¹¹⁹ sowie in 4 Makk¹²⁰ (Ende 1. Jh. n. Chr.) der – in der griechischen Bibel sonst nicht vorkommende – Terminus φιλοσοφία als Bezeichnung jüdischer Glaubensüberzeugung(en), Lehrtraditionen und Richtungen belegt ist (vgl. aber auch *Iust. dial.* 8,1 für die christliche Lehre)¹²¹, impliziert dies zudem einen breiteren Gebrauch.¹²²

Angesichts des fiktionalen Charakters des pseudepigraphen Schreibens, welches sich – noch mehr als bei anderen Brieftexten – gegen eine direkte Übertragung der dargestellten Situation auf die extratextuale Historie sperrt, erhebt sich die grundsätzliche Frage, inwiefern in Kol 2 tatsächlich eine spezifische, ‚reale‘, fest umrissene Gruppe von OpponentInnen beschrieben wird.¹²³ Der Text

118 Vgl. z.B. die Rede vom „unsichtbaren Gott“ (1,15), die „Metaphysik der Präpositionen“ (dazu Vollenweider [2000/1993] 45f.) im Hymnus, die Körpermetaphorik (dazu unten in 4.) etc.

119 Vgl. etwa Phil. *Gai.* 156 bzw. 245 (τῆς Ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας); *Mos.* 2,216; *contempl.* 26; *mut.* 223 (τοῖς κατὰ Μωυσῆν φιλοσοφοῦσιν; Textzitate stammen aus der von Cohn und Wendland herausgegebenen Edition). Josephus bezeichnet in *ant. Iud.* 18,1,2 § 11 Essener, Sadduzäer und Pharisäer als φιλοσοφία (LCL 433,8), gleichsam als philosophische Schulen bzw. Lehrtraditionen; vgl. auch § 9 und 18,1,6 § 23 sowie *bell. Iud.* 2,8,2 § 119.

120 In der Septuaginta findet sich das Substantiv (neben verbalen Belegen) erst in 4 Makk, so etwa gleich in 1,1. In 5,11 nötigt Antiochus Eleazar zum Verzehr von Schweinefleisch: „Willst du nicht aus *eurer* albernen *Philosophie* aufwachen (οὐκ ἐξυπνώσεις ἀπὸ τῆς φλυάρου φιλοσοφίας ὑμῶν) [...]?“ Jener antwortet in V. 22: χλευάζεις δὲ ἡμῶν τὴν φιλοσοφίαν ὥσπερ οὐ μετὰ εὐλογιστίας ἐν αὐτῇ βιούντων [...]. In 7,9 wird darauf rekurriert: [...] καὶ διὰ τῶν ἔργων ἐπιστοποίησας τοὺς τῆς θείας φιλοσοφίας σου λόγους. V. 21 spricht vom „ganzen Kanon der Philosophie“.

121 [...] ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον (Marcovich [1997] 84).

122 Eine gewisse semantische Bandbreite wird außerdem etwa durch einen Vergleich der verschiedenen griechischen Versionen von Dan 1,20 deutlich: Während sich Daniel und seine Gefährten am babylonischen Hof in der Septuaginta als überlegen ὑπὲρ τοὺς σοφιστὰς καὶ τοὺς φιλοσόφους im ganzen Reich erweisen, findet sich bei Theodotion: παρὰ πάντας τοὺς ἐπαιδοῦς καὶ τοὺς μάγους (wie auch in 2,2 LXX; vgl. ferner 2,10 LXX: πάντα σοφὸν καὶ μάγον καὶ Χαλδαῖον). „Philosophie“ und „Weisheit“ inkludieren demnach auch Phänomene der Mantik wie Traumdeutung oder Astrologie. (Ansonsten kommt das Begriffsfeld φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν in der Septuaginta nur in 4 Makk vor.) – Liegt im Kol unter Aufnahme solcher Bedeutungsnuancen bereits eine Abwertung vor (vgl. κενῆς ἀπάτης)?

123 Skeptisch ist etwa Standhartinger (1999) 153; vgl. auch 181: „Der Brief will durch typische Beschreibung einer Situation und durch typische Beschreibung einer fiktiven Gemeinde über eine konkrete Situation hinaus in vielen ähnlichen Situationen wirken.“ Diesen Paradigmenwechsel reflektiert auch Hübenthal (2011) 62–78. Frank (2009) 415 sieht in Kol 2,16–23 eine

lässt das gegnerische Feld, auf das bloß durch die Indefinit-pronomina μηδείς (V. 4.18) und (μή) τις (V. 8.16) abwehrend Bezug genommen wird, jedenfalls unbestimmt. So eröffnet der Singular des Indefinitpronomens einen Interpretationsspielraum: Er könnte sich auf einen typischen Vertreter eines als oppositionell erlebten Kollektivs beziehen (und dabei vielleicht sogar auf einen oder mehrere bestimmte, ungenannt bleibende Lehrer anspielen), desgleichen aber eine bloß hypothetische oder generelle Situation der Gefährdung der adressierten Gruppe (eventuell auch von mehreren Seiten) vor Augen führen. Die Irritationen, die durch die literarisch konstruierten ‚Anderen‘ hervorgerufen werden, lassen die mit Grenzziehungen verbundenen Identitäts-diskurse transparent werden.

Die – stark variierende – Identifizierung der sogenannten ‚kolossischen Häresie‘ nimmt in der Forschungsgeschichte¹²⁴ breiten Raum ein (dabei erweist sich die Qualifizierung als „Irrlehre“ oder „Häresie“ für das 1. Jh. als anachronistisch, da sie einen konsensualen ‚orthodoxen‘ Standpunkt voraussetzt – und dieser befindet sich erst *in statu nascendi*). Dennoch liegt bisher keine konsensfähige Darstellung oder religionsgeschichtliche Einordnung vor (auch ob es sich um kontroverse Positionen *innerhalb* der Gemeinde oder um von *außen*¹²⁵ kommende Anfechtungen handelt). Die Palette diskutierter Vorschläge reicht etwa von jüdischen Synagogen, Gruppierungen oder Strömungen (Qumran/Essenismus, Apokalyptik, [Merkaba-]Mystik) sowie tora-observanten „Judenchristen“ einerseits und verschiedenen Richtungen griechischer Philosophie (Mittelplatonismus, Stoa, Neupythagoreismus, Kynismus) andererseits über „(proto)gnostische“ oder „synkretistische“ Tendenzen eines „heterodoxen“ Juden(christen)tums bis zu hellenistischen Mysterien- oder phrygischen Lokalkulten mit magischen Praktiken (inklusive variierender Kombinationen). Dabei wirft die jeweilige Etikettierung bereits erste Fragen und Probleme auf.¹²⁶

„allgemeine Handreichung für den Umgang mit abweichenden Lehren und Praktiken“ (vgl. 412).

124 Siehe z.B. jeweils den Überblick bei DeMaris (1994) 18–40; Smith (2006) 19–38.

125 Die Bezugnahme auf τοὺς ἕξω in 4,5 steht dagegen im Kontext externer Bedrohung (siehe auch die intertextuelle Folie zu τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι in Dan 2,8) – wie sie sich etwa in der Gefangenschaft des Paulus (4,3) äußert.

126 So bemerkten schon Francis/Meeks (1973) 216 im Epilog des von ihnen herausgegebenen Bandes: „To a degree, the evolution of interpretation of Colossians across the years is a result of the changing understanding of Gnosticism and Judaism.“ Für eine kritische Bewertung von ‚Apokalyptik‘ im Sinne separatistischer Konventikel an den Rändern eines imaginierten ‚Mainstream‘-Judentums siehe Boyarin (2016).

Jeglicher Versuch, aus den spärlichen Andeutungen in Kol 2,4–23 direkte Angaben oder explizite Beschreibungen herauszufiltern und bestimmte Stichwörter der desavouierten Lehre oder gar Zitate zu identifizieren, stößt auf erhebliche Schwierigkeiten, da sich die einzelnen Stimmen – der GegnerInnen wie der AdressantInnen – in der teilweise auch syntaktisch unklaren Passage nicht klar differenzieren lassen (inwieweit werden Diskurspositionen geteilt, modifiziert, kritisiert, verurteilt?) und natürlich mit Verzerrungen zu rechnen ist, so dass Zuschreibungen polemisch gefärbt sein können.¹²⁷ Die in der brieflichen Kommunikation unausgesprochenen Voraussetzungen sind aus fragmentarischen und nun kryptisch wirkenden Anspielungen zu erheben. Unter Berücksichtigung der Fiktionalität des Briefs stellt sich dennoch die bleibende Herausforderung, den von der auktorialen Instanz aufgeworfenen Problemen der intendierten LeserInnen in einer Lektüre des Gesamtwerkes¹²⁸ auf die Spur zu kommen sowie – mit aller Vorsicht – einen möglichen Situationsbezug anhand der pragmatischen Dimension des Textes, seiner literarischen Strategien sowie der in ihm zu Tage tretenden Inter- und Kontexte zu rekonstruieren. – Was erfahren wir also über die konkurrierende φιλοσοφία, welche Hinweise gibt der Text?

Einen ersten materialen Referenzpunkt stellen τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου dar (siehe die *inclusio* von 2,8 mit V. 20ff.) – ein Stichwort antiker Kosmologie, mit dem ein größerer, nicht näher explizierter Diskussionskontext aufgerufen wird. Auf den vier Elementen beruht in der griechischen Philosophie die kohärente kosmische Struktur (ἡ τοῦ κόσμου σύστασις in Plat. *Tim.* 32c;¹²⁹ demgegenüber hat in Kol 1,17 alles/das All in Christus Bestand: καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν¹³⁰). Im jüdisch-hellenistischen Kontext wird deren Vergöttlichung im Rahmen von Götzendienstpolemik kritisiert (vgl. Weish 13,2: auch astrale Mächte – die gerade etwa für den Kultkalender zuständig sind – werden unter die στοιχεῖα subsumiert;¹³¹ außerdem Phil. *decal.* 53; *contempl.* 3f.; *spec.* 2,255).¹³²

127 Die fiktiven GegnerInnen kommen dabei nur über – in die Figurenrede des Paulus eingebettete – erzählte Sprachhandlungen ‚zu Wort‘.

128 Isolierte Analysen von 2,4.8.16–23 vernachlässigen oft die im rhetorischen Gesamtzusammenhang und insbesondere durch den unmittelbaren umgebenden Kontext gewährten Hinweise.

129 Textzitate aus der Ausgabe von Zekl (1992). – Vgl. beispielsweise in Bezug auf Chrysipp SVF 2,555 = Achilles, *Isagoge* 4; ferner die Rezeption stoischer und platonischer Anschauungen in jüdischen Schriften der Zeitenwende, wie Weish 7,17; Phil. *her.* 281; *det.* 154.

130 Vgl. die Funktion des göttlichen Logos in Sir 43,26; 2 Petr 3,5.

131 Dazu Arnold (1995) 162–183.

Paulus wirft in Gal 4 den Adressaten, die vom damaligen Götzendienst (siehe V. 8: τότε) in neuer Weise bedroht zu sein scheinen, vor, zu den „schwachen und armseligen“ στοιχεῖα zurückzukehren, um sich „wiederum“ (dreifach betont in V. 9) versklaven zu lassen (in der Retrospektive von V. 3 bezieht er sich in einem „Wir“ ein: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι). Auf das hier anvisierte „Gesetz“¹³³ (der Finalsatz von V. 5 erklärt als Ziel den Loskauf derer ὑπὸ νόμον zur Gotteskindschaft) wird im Kol nicht explizit Bezug genommen. Allerdings wird in einem ähnlichen Rekurs auf die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Kol 2,20 in paulinischer Tradition die Freiheit gegenüber weltlichen Vorschriften hervorgehoben – im größeren Briefkontext der Befreiung „aus dem Herrschaftsbereich“¹³⁴ der Finsternis“ (1,13) bzw. von den personifizierten kosmischen Mächten (1,16; 2,10) aufgrund des Primates des „Erstgeborenen aller Schöpfung“ (1,15; als „Haupt“: 1,18; 2,10.19) und seines Versöhnung stiftenden Kreuzestodes (1,20; 2,13f.). Die Teilhabe am (bereits endgültig errungenen) Triumph¹³⁵ über alle Gewalten (2,15) erfolgt durch das Ablegen der „sarkischen“ Existenz (2,11: ἐν τῇ ἀπεκδύσει¹³⁶ τοῦ σώματος τῆς σαρκός¹³⁷) in der Taufe:

(20) Wenn ihr gestorben seid mit Christus (Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ), (und also frei) von den Elementen der Welt (ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου),¹³⁸ was lasst ihr euch (dann) Vor-

132 In *Cher.* 127 differenziert Philon betont zwischen den vier Elementen als materieller Grundlage des Kosmos (ὑλην [...] ἐξ ᾧν συνεκράθη) und Gott als Urheber (αἴτιον [...] ὑφ' οὗ γέγονεν) bzw. dem Logos als seinem Werkzeug (ὄργανον [...] θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη).

133 Zur Relativierung ‚der Tora‘ im Gal siehe z.B. Heil (2016). In der Linie von Gal 3,19, wo das Gesetz auf die Vermittlung von Engeln zurückgeführt wird (διαταγείς δι' ἀγγέλων), könnte Tora-Observanz in Kol 2,18 polemisch als bloßer „Engeldienst“ karikiert werden. Zu beachten ist auch der gemeinsame Fokus auf die Beachtung bestimmter – nach gemeinantikem Verständnis von himmlischen Mächten kontrollierter – Zeitstrukturen (Gal 4,10 / Kol 2,16), gegen die der jeweilige Briefverfasser anschreibt.

134 Zur räumlichen Konnotation von ἐξουσία als Macht- und Herrschaftsgebiet vgl. in der Septuaginta z.B. 4 Kön (= 2 Kön) 20,13; Ps 113 (= 114),2; Sir 24,11.

135 Vgl. 2 Kor 2,14. Entsprechungen zu römisch-imperialer Ikonographie untersucht Maier (2011) 214–225.

136 Das Bikompositum ἀπεκδύομαι sowie das korrelierende Substantiv ἀπέκδυσις treten im NT nur in Kol 2,11.15; 3,9 zutage. In 2 Kor 5,3f. taucht das Medium ἐκδύομαι auf – als Metapher für den Tod.

137 Zum „Fleischesleib“ vgl. 1,22 (für den physischen Tod Jesu); Sir 23,17; grHen 102,5; 1QpHab IX,2.

138 Zu ἀποθνήσκω und dem Präpositionalgefüge mit ἀπό siehe – zumal die Protasis ja stark an Röm 6,8 erinnert – die Gedankenlinie in Röm 6,7 (mit differierender Konstruktion): ὁ γὰρ ἀποθανῶν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (in V. 2.10 ist ἀπεθάνομεν/ἀπεθάνεν direkt mit dem Dativobjekt τῇ ἁμαρτίᾳ verbunden) sowie 7,6: νυνὶ δὲ κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου

schriften machen, als ob ihr in der Welt lebtet (τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε):¹³⁹ (21) iss nicht, koste nicht, rühr nicht an (Μὴ ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης),¹⁴⁰ (22) was alles zum Verderben führt durch die Konsumation¹⁴¹ (ἃ ἔστιν πάντα εἰς φθορὰν τῆ ἀποχρήσει), gemäß den Geboten und Lehren der Menschen (κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν

ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα (vgl. dagegen den Dativ in V. 4: ἐθανάτωθητε τῷ νόμῳ; dazu Gal 2,19: νόμῳ ἀπέθανον). In variierender Aufnahme paulinischer Terminologie (zumal ohne die Leitkonzepte δικαίω, ἁμαρτία, νόμος) scheint demnach Kol 2,20 in elliptischer Formulierung mit ἀπό eine Trennung zum Ausdruck zu bringen, die mit dem „Mit-Sterben“ in der Taufe vollzogen wird (vgl. BDR § 211.2 mit Anm. 2 sowie etwa Wolter [1993] 139; 150f.; Maisch [2003] 182; 203; Bormann [2012] 147f.). Anders gelesen, könnte die präpositionale Phrase den Ursprung angeben, in dem die Vorschriften gründen: „Was lasst ihr euch von den Elementen der Welt her Vorschriften machen?“ Durch deren Mittelstellung sind freilich womöglich beide Gedanken impliziert.

139 Eine ähnliche rhetorische Frage, jedoch mit Akzent auf der „Sünde“, begegnet in Röm 6,2: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; – Zu δογματίζω (ἀπαξ λεγόμενον) vgl. in Kol 2,14 die (in umständlicher juristischer Terminologie erläuterte) „gegen uns lautende Rechtsurkunde (χειρόγραφον) mit den (die Schuld aufweisenden) δόγμασιν“, die jedoch gelöscht (vgl. z.B. Ps 50,3 LXX; Jes 44,22 LXX; Apg 3,19) und schließlich ans Kreuz genagelt wird. Im Bild korreliert das öffentliche Anschlagen mit der öffentlichen Hinrichtungsart der Kreuzigung (vgl. den Kreuzestitel); dazu Bormann (2012) 138f. In der achmimischen Version der ApkZef bezeichnet χειρόγραφον (in Tob 5,3; 9,2 [N], 5 ein Schuldschein) als griechisches Lehnwort eine Schriftrolle, auf der Engel die guten Werke (3,5) oder Sünden (4,2; 11f.) verzeichnen. Zum Vorstellungskomplex vgl. Dan 7,10; 2 Hen 19,5; Offb 20,12. Zum forensischen Kontext siehe näherhin Röm 8,1–3. Nach Dübbbers (2005) 258 kommt der Rechtsurkunde mit den δόγμασιν „dieselbe verklagende Funktion zu wie dem νόμος bei Paulus“. Zum Begriff δόγματα vgl. etwa Ios. Ap. 1,42 (θεοῦ δόγματα; LCL 186,180) oder Phil. leg. 1,55 (διατήρησις τῶν ἁγίων δογμάτων); ähnlich gig. 52.

140 Da alle drei Verben „essen“ bedeuten können (siehe Bauer/Aland/Aland [⁶1988] 207), handelt es sich wahrscheinlich um Speisegebote (vgl. 2,16), die hier zitiert werden; die verbale Reihe umschließt dabei vermutlich das Verbot, etwas zu verzehren, bis zur Tabuisierung des bloßen Kontakts. ἄπτομαι könnte zwar auch die Forderung sexueller Askese andeuten (vgl. 1 Kor 7,1; siehe die Kombination mit Speisevorschriften in 1 Tim 4,3), doch findet sich dafür im Kontext kein konkreter Anknüpfungspunkt, abgesehen vom traditionellen ‚Lasterkatalog‘ in 3,5.

141 Vom Kompositum ἀπο-χράομαι, „verbrauchen“ (zu χράομαι, „gebrauchen“), abgeleitet, ergibt sich für ἀπόχρησις (erneut ein ἀπαξ λεγόμενον) die Bedeutung „Verbrauch“. In Anlehnung an 1 Kor 6,13 könnte der Relativsatz auch die Vergänglichkeit des Tabuisierten kommentieren, allerdings fügt sich diese Deutung weniger in die syntaktische Folge ein, insofern sich dann etwa das polemisierende κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων nicht, wie es dem parataktischen Stil des Kol entspricht, an das unmittelbar Vorhergehende anschließen kann.

ἀνθρώπων) – (23) was (ἄτινά¹⁴² ἐστίν), obgleich es den Ruf von Weisheit hat (λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας),¹⁴³ in selbst auferlegtem Gottesdienst (ἐν ἐθελοθρησκίᾳ),¹⁴⁴ Demut (καὶ ταπεινοφροσύνη) und Schonungslosigkeit gegenüber dem Körper ([καὶ]¹⁴⁵ ἀφειδίᾳ σώματος), ohne jegliche Ehre zur Befriedigung des Fleisches (οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός) dient.¹⁴⁶

Dass es wesentlich um Speisevorschriften geht, zeigt auch Kol 2,16: Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν¹⁴⁷ βρώσει καὶ ἐν πόσει [...] („Niemand soll euch also richten, was Essen und Trinken betrifft [...]“) – in Röm 14 etwa eine gemeindeinterne Konfliktquelle (vgl. auch 1 Kor 8ff.).¹⁴⁸ Wie in 2,8 die φιλοσοφία charakterisiert wird als κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (vgl. wörtlich übereinstimmend Mk 7,8), findet sich in 2,22 ein ähnlicher Hinweis: κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων verweist dabei auf Jes 29,13 (LXX: ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας), wo eine bestimmte Form der Gottesverehrung kritisiert wird, die bloß auf „Geboten und Lehren von Menschen“ basiere. Mk 7,6f.

142 Während der erste Relativsatz mit ἄ ἐστίν πάντα das Objekt zu den Speiseverboten angibt, bezieht sich das verallgemeinernde Relativpronomen ἅτινα unspezifisch auf die Beachtung solcher Tabus.

143 Zum parenthetischen Charakter dieser Partizipialkonstruktion siehe BDR § 353 Anm. 7 sowie § 465 Anm. 2.

144 Die in der griechischen Bibel nur hier vorkommende ἐθελοθρησκία bezeichnet eine vom eigenen Willen ([ἐ]θέλω) bestimmte Gottesverehrung. In der Zusammenstellung mit Demut und Askese könnte sie als selbstgewollte, freiwillige Frömmigkeitsübung zu verstehen sein, die man sich selbst auferlegt (vgl. ἐθελοδουλεία), im polemischen Kontext auch abwertend als Gottesdienst, an dem man selbst Gefallen hat – oder den man gerne hätte (vgl. θέλων ἐν [...] θρησκείᾳ in 2,18; analog etwa zu ἐθελοφιλόσοφος als „Möchtgern-Philosoph“, vgl. Francis [1973/1962] 181).

145 Die Konjunktion fehlt hier in P⁴⁶ und B: Dann kommt „durch die Askese“ (ἀφειδίᾳ, zu φείδομαι, „schonen“, taucht ebenfalls nur an dieser Stelle im NT auf und deutet mit dem Genitiv σώματος auf asketische Praktiken) in ἐθελοθρησκίᾳ und ταπεινοφροσύνη der Ruf von Weisheit zustande.

146 Zur Konstruktion vgl. ἔστιν πρὸς in Joh 11,4. – Mit der Grundbedeutung „Fülle“, „Sättigung“ steht πλησμονή (noch ein ἅπαξ λεγόμενον) in ironischem Kontrast zur davor erwähnten Askese; vgl. die ähnliche Spitze bezüglich τῆς σαρκός in Kol 2,18. Der vorgeblichen Demut und Askese stellt die auktoriale Stimme die bloße Befriedigung irdischer Eitelkeit gegenüber.

147 Zur präpositionalen Verbindung mit ἐν vgl. Röm 2,1 (ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον).

148 In Bezug auf gegenseitige Verurteilungen (z.B. Röm 14,3: [...] ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω) mahnt Paulus zu Geschwisterlichkeit (V. 10: σὺ τί κρίνεις/ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου; analog bereits in V. 4: σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην;) und wechselseitiger Toleranz (V. 13: Μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν [...]), wobei er das Thema Essen und Trinken relativiert: οὐ γὰρ ἐστίν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρώσις καὶ πόσις (V. 17). Die in diesem Prätext stärkere Reziprozität stellt Frank (2009) 420–422 heraus. Hat der Kol demgegenüber die andere Seite als Kommunikationspartner aus dem Blick verloren?

zitiert die Jes-Stelle im Rahmen der Diskussion um Speisegebote und Reinheitsfragen. Die Bezugnahme auf τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων in Mk 7,8, pejorativ für „die Überlieferung der Alten“ (V. 3.5),¹⁴⁹ im Gegensatz zum „Gebot“ (ἐντολή, V. 8f.) bzw. „Wort“ (λόγος, V. 13) Gottes,¹⁵⁰ deutet in ihrer Analogie zu Kol 2,8¹⁵¹ auf ein geprägtes Schlagwort in einem übergreifenden identitätspolitischen Diskurs. Möglicherweise liegt eine bereits stereotypisierte Abgrenzungsrhetorik in der Auseinandersetzung um den Stellenwert (bestimmter, aber doch wesentlicher) jüdischer Traditionen zugrunde, wie die intertextuellen Bezüge in Gal 4 und Mk 7 suggerieren (vgl. später die explizite Polemik in Tit 1,14f.)¹⁵². Dafür spricht auch der Rekurs auf die Kritik „puncto Festfeier, Neumond oder Sabbat“ (ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων¹⁵³) in Kol 2,16; um die Beachtung bestimmter Zeiten geht es auch in Gal 4,10 und Röm 14,5f.¹⁵⁴ Diese in der Septu-

149 Vgl. in 3 Makk 1,3 τῶν πατρίων δογμάτων (dazu Kol 2,14.20).

150 Vgl. die Unterscheidung jüdischer Rechtslehre zwischen *Halachot* mit Tora-Status (*de-oraita*) und solchen, die Rechtsgelehrten zugeordnet werden (*de-rabbanan*).

151 Vgl. auch die teils analogen ‚Lasterkataloge‘ in Mk 7,21f. / Kol 3,5.8. Die beiden Schriften sind annähernd zeitgleich anzusetzen.

152 In Tit 1,14 begegnet die Zusammenstellung von Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν; nach V. 15 geht es explizit um das Thema der (Un-)Reinheit (das eine prominente Rolle für jüdische Identität spielt: siehe z.B. 1 Makk 1,62f.; Dan 1,3–16; Tob 1,10–12; Jdt 12,1–19; Aristas 142; JosAs 7,1; 8,5; Apg 10,14; 11,2f.; Gal 2,11–14; zu den Essenern: Ios. *bell. Iud.* 2,8,5 § 129–131; 2,8,10 § 152).

153 Der Plural (die aramäische Form **סבתין** erinnert an einen griechischen Pl. n.) wird auch in Singularbedeutung verwendet (siehe BDR § 141.3 bezüglich Feste).

154 In Gal 4,10 kritisiert Paulus: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς. Die Beachtung bestimmter „Tage“ wird – neben dem Konfliktpunkt βρώσις καὶ πόσις (V. 17) – auch in Röm 14,5f. thematisiert. Für eine umgekehrte Prominenz von Sabbat (siehe Gen 2,2f.; Ex 31,13–17; Dtn 5,12–15; Jes 56,6) und Kalenderfragen vgl. z.B. Jub 2,9.17–33 (Sabbat als Zeichen der Erwählung und Heiligung); 4,17f.; 50,6–13; 1 Hen 78–80 (Kalender); 2 Hen 19,4 (über Zeiten eingesetzte Engel); 1QS I,14f.; X,1–8 (festgesetzte Festzeiten); CD III,14 (Offenbarung von Sabbaten und Festzeiten); VI,18f. (Sabbat, Festzeiten, Fasten); X,14–XI,18 (Sabbatvorschriften); XVI,2–4 (festgelegte Zeiten); Ios. *bell. Iud.* 2,8,9 § 147 (besondere Sabbatobservanz bei Essenern); außerdem die Sabbatdiskussion in Mk 2,23–3,6 par. Der Terminus νεομηνία findet sich im NT nur in Kol 2,16; anders als beim Rekurs auf den Sabbat könnte u.U. ein breiterer Hintergrund mitschwingen. Doch erscheint ein jüdischer Diskussionshorizont bezüglich kalendarischer Fragen gegenüber der These einer synkretistischen Transformation der übernommenen atl. Begrifflichkeit durch die „Philosophie“ (so z.B. Arnold [1995] 215.226.232; für νεομηνία verweist er u.a. auf die populären kleinasiatischen Mondgottheiten Μῆν und Σελήνη) naheliegender. Theobald (2013) 440 bemerkt: „Es gibt deutliche Signale jüdischer Frömmigkeit, wohingegen die *pagan* deutbaren Elemente eher unspezifisch sind.“ In diesem Zusammenhang ist auch die Bezugnahme auf die Beschneidung in Kol 2,11 zu berücksichtigen.

aginta formelhafte Trias¹⁵⁵ wird zusammen mit den Speisegeboten (zusammengefasst in ἄ) in V. 17 als „Schatten des Zukünftigen“ (σκιά τῶν μελλόντων; vgl. Hebr 10,1 in Bezug auf „das Gesetz“) relativiert, welchem die Wirklichkeit Christi gegenübergestellt wird (τὸ δὲ σῶμα¹⁵⁶ τοῦ Χριστοῦ). Insgesamt sollen die Angesprochenen sich nicht am Irdischen (3,2.5: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) orientieren,¹⁵⁷ sondern τὰ ἄνω suchen,¹⁵⁸ „wo der Christus zur Rechten Gottes sitzt“ (3,1; vgl. Ps 110,1). Gegenüber dem „Mitsterben mit Christus“ (2,20) bleibt jegliche Askese (vgl. „die Schonungslosigkeit gegenüber dem Körper“, in ironischem Kontrast zur „Befriedigung des Fleisches“, in 2,23, außerdem die häufig mit Enthaltensamkeit und Fasten konnotierte ταπεινοφροσύνη,¹⁵⁹ insbesondere als Vorbereitung für Visionen, Offenbarungen und Himmelsreisen, in V. 18 und 23) defizitär, da sie sich bloß auf den – in der Taufe abgelegten – „fleischlichen Leib“ (V. 11) bezieht.

Wenngleich die einzelnen Stichworte teils über konventionelle Tora-Observanz hinausweisen, passen sie durchaus etwa auf das exklusive Selbst-

155 Vgl. Hos 2,13 (ἐορτὰς αὐτῆς καὶ τὰς νομηνίας αὐτῆς καὶ τὰ σάββατα αὐτῆς καὶ πάσας τὰς πανηγύρεις αὐτῆς) und Ez 45,17 (ἐν ταῖς ἐορταῖς καὶ ἐν ταῖς νομηνίαις καὶ ἐν τοῖς σαββάτοις καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐορταῖς οἴκου Ἰσραὴλ); in umgekehrter Reihenfolge in 1 Chr 23,31 und 2 Chr 2,3 (ἐν τοῖς σαββάτοις καὶ ἐν ταῖς νεο-/νομηνίαις καὶ ἐν ταῖς ἐορταῖς); 31,3 (εἰς σάββατα καὶ εἰς τὰς νομηνίας καὶ εἰς τὰς ἐορτὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ νόμῳ κυρίου); 1 Esdr 5,51 (σαββάτων καὶ νομηνιών καὶ ἐορτῶν πασῶν ἡγιασμένων). Vgl. außerdem 1 Makk 10,34 (καὶ πᾶσαι αἱ ἐορταὶ καὶ τὰ σάββατα καὶ νομηνίαι καὶ ἡμέραι ἀποδεδειγμένα [...]); Jdt 8,6; Jes 1,13f. (V. 13 LXX in der Zusammenstellung mit νηστεία, „Fasten“); Jub 1,14; 1QM II,4; Iust. *dial.* 8,4.

156 Zum Metaphernpaar σκιά – σῶμα (nach Bauer/Aland/Aland [1988] 1595 „v. Körper, der den Schatten wirft, im Ggs. zur σκιά [...] die Sache selbst“) vgl. etwa Phil. *conf.* 190 oder Ios. *bell. Iud.* 2,2,5 § 28 (σκιὰν αἰτησόμενος βασιλείας, ἧς ἤρπασεν ἐαυτῷ τὸ σῶμα; Michel/Bauernfeind [2013/1959] 186).

157 Vgl. dazu die polemisierende Beschreibung der Gegner in Phil 3,19: οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.

158 In der Überleitung zum paränetischen Teil ab 3,5ff. werden in V. 1f. Imperative der grundlegenden existentiellen Orientierung gesetzt.

159 Vgl. in der Septuaginta ταπεινώω (z.B. Lev 16,29.31; 23,27.29.32 [analog 11Q19 (Tempelrolle) XXV,11f.; XXVII,7: Fasten am Versöhnungstag]; Esra 8,21; Jdt 4,9; Ps 34,13 LXX; PsSal 3,8; Jes 58,3.5; in Dan 10,12 vor einer Vision; vgl. V. 2f.; 9,3.21); außerdem 1 Hen 108,7–9; JosAs 10,17; 11,2.6.12.17; 13,1.9; 15,3 sowie Enthaltensamkeit vor Offenbarungen in 4 Esra 5,13.20; 6,31.35; ähnlich 9,23–25; 12,51–13,1 (nur pflanzliche Nahrung); ferner syrBar 5,6ff.; 9,2ff.; 12,5ff.; 21,1ff.; 43,3; 47,2ff.; AkpAbr 9,7–10; 12,1f.; Phil. *Mos.* 2,67–70. Einen technischen Gebrauch von ταπεινοφροσύνη postuliert daher Francis (1973/1962) 168–171 und bietet Belege in jüdischer und frühchristlicher Literatur (so findet sich auch bei Tertullian, *De ieiunio* 12,2; 13,4 der griechische Begriff ταπεινοφρόνησις innerhalb des lateinischen Textes; vgl. ferner Herm. *vis.* 3,10,6; *sim.* 5,3,7). – Dass Askese in zeitgenössischen jüdischen Milieus ein Thema war, zeigt etwa auch die Beschreibung des Täufers in Mk 1,6; Mt 11,18.

verständnis des *Jahad* von Qumran¹⁶⁰ beispielsweise und so in den Rahmen zeitgenössischer ‚Judaismen‘. Im multikulturellen Milieu des kleinasiatischen Lykostals¹⁶¹ könnten die nicht näher erläuterten Esstabus und asketischen Praktiken wie auch die Festvorschriften darüber hinaus die bisherige religiöse Praxis nichtjüdischer KonvertitInnen einbeziehen. Allerdings scheint auf dem Konfliktfeld eines solchen ‚Synkretismus‘ nicht der primäre Fokus des/der Adressanten zu liegen,¹⁶² sondern auf der „Teilhabe am Erbe“ (1,12) der Gotteskindschaft¹⁶³ durch περιτομή και ἄκροβυστία (3,11) – wofür die Taufe genügt, in der die entscheidende Wende zum Leben bereits vollzogen ist;¹⁶⁴ zusätzliche Bedingungen sind angesichts der „Fülle“ des Heils in Christus (2,9f.) nicht nötig.¹⁶⁵

160 Schon Lightfoot (1973/³1879) rekurrierte auf „Essenism“ (19 et passim; definiert als „Gnostic Judaism“: z.B. 24; 27), ohne dabei eine strikte Festlegung vorzunehmen: „when I speak of the Judaism in the Colossian Church as Essene, I do not assume a precise identity of origin, but only an essential affinity of type“ (25). Auch Lyonnet (1973/1956) 150–153 verwies auf Material aus Qumran, um gegen die These eines hellenistischen Synkretismus zu zeigen, dass sich das in Kol gebotene Bild aus einem jüdischen Hintergrund erklären lässt.

161 Vgl. etwa Bormann (2012) 19–28; 54. So könnte beispielsweise die bei Cadwallader (2011) 170 erwähnte Inschrift (um 100 n. Chr.), gewidmet Μάρκωι Μάρκου Κολοσσηνῶν ἀρχεργμνεῖ και ἐξηγητηῖ, wenn seine Deutung zutrifft, die Notwendigkeit eines „leitenden Übersetzers“ in Kolossä bezeugen. Eine ausführliche Untersuchung lokaler kleinasiatischer Kulte und Traditionen bietet Arnold (1995), dessen breit dokumentiertes Panorama des religiösen Milieus in Phrygien sich insbesondere auf die Volksfrömmigkeit mit ihren „magischen“ Praktiken konzentriert; hierin sieht er die eigentliche Konfliktquelle. Zu den Götter- und Herrscherkulten im Lykostal siehe außerdem Huttner (2013) 42–66. – Die jüdische Präsenz in Phrygien beleuchten Bruce (1984) 8–13; Dunn (1995) 154–158; Bormann (2012) 19–21; Huttner (2013) 67–79; Foster (2016) 10–16; siehe neben jüdischen Grabinschriften in Hierapolis etwa Cic. *Flacc.* 28,68f. (Konfiszierung von mehr als 20 Pfund Gold Tempelsteuer in Laodizea); Ios. *ant. Jud.* 12,3,4 § 148–153 (seleukidische Siedlungspolitik in Lydien und Phrygien); 14,10,20 § 241–243 (Gewährung der Sabbatobservanz und anderer ritueller Sonderrechte „nach den väterlichen Gesetzen“ in Laodizea).

162 Darauf beziehen sich keine konkreten Vorwürfe des ‚Paulus‘, vielmehr kommen diese von gegnerischer Seite (siehe 2,16.18) – die sich womöglich umgekehrt an ‚heidnischem Synkretismus‘ stößt.

163 Vgl. Röm 8,17 oder Offb 21,7; außerdem Weish 5,5; Jub 1,24f.28.

164 Vgl. das definitive συναγέροθητε (2,12; wieder aufgenommen in 3,1) innerhalb einer ganzen Reihe von Aoristen (das *passivum divinum* in 2,11f. wechselt in V. 13–15 zu aktiven Aussagen mit Gott als Subjekt), die auf ‚realized eschatology‘ verweisen.

165 Während Dunn (1995) etwa von einer Abgrenzung zu den Synagogen in Kolossä ausgeht (vgl. ders. [1996] 29–33), ortet beispielsweise Smith (2006) die konkurrierende φιλοσοφία eher innerhalb der Gemeinde; wie Dunn (1995) 154 denkt er an „Jewish mysticism“ (siehe das Resümee 143–145; womöglich eine frühe Form von Merkaba-Mystik; vgl. Bruce [1984] 23–26). Siehe außerdem z.B. Luz (1998) 218f. („asketische Judenchristen“), dem sich Theobald (²2013) 441

Die ἐθελοθηρσεία in 2,23 könnte an die partizipiale Wendung θέλων ἐν [...] θρησκειᾷ (als Septuagintismus gedeutet: Gefallen habend an¹⁶⁶ einer bestimmten Kultpraxis¹⁶⁷) in V. 18 anknüpfen, dessen unklare Syntax jedoch hier wie bei anderen Satzgliedern verschiedene Bezugs- und Interpretationsmöglichkeiten zur Diskussion stellt. So lässt sich θέλων, von einem absoluten Gebrauch ausgehend, auch adverbiell übersetzen: „Niemand soll euch *mutwillig/absichtlich* disqualifizieren,¹⁶⁸ was ‚Demut‘ und ‚Kult der Engel‘ betrifft“ (μηδεις ὑμᾶς καταβραβεύτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκειᾷ τῶν ἀγγέλων).¹⁶⁹ Damit herrscht Unklarheit, ob die kultisch-rituelle Praxis der *Adressaten* anhand eines weiteren expliziten Punktes (vgl. die parallele Konstruktion in V. 16: Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν [...]) kritisiert wird, von außen oder gemeindeintern (dann von der auktorialen Stimme allerdings aus dem angesprochenen „Ihr“ ausgeschlossen), oder ob der sich in der auktorialen Perspektive arrogant als Richter aufspielende *Gegner* charakterisiert wird, der gleich darauf – wieder in Aufnahme antiker Philosophenpolemik¹⁷⁰ – als „grundlos aufgeblasen¹⁷¹ vom Verstand

anschließt; Stettler (2000) 58–74 („mystisches und gesetzestreues Judentum“ [72]); Huttner (2013) 124–131; 148.

166 Vgl. in der Septuaginta etwa 1 Kön (= 1 Sam) 18,22; 2 Kön (= 2 Sam) 15,26; 3 Kön (= 1 Kön) 10,9; 1 Chr 28,4; Ps 111 (= 112),1; 146 (= 147),10. Siehe auch Bauer/Aland/Aland (⁶1988) 722; Liddell/Scott/Jones (1996/⁹1940) 479 („*delight in*“); BDR § 148 Anm. 3.

167 In Jak 1,26f. bezeichnet θρησεία den wahren Gottesdienst, in Apg 26,5 (im Munde des Paulus) die jüdische Kultgemeinschaft (τῆς ἡμετέρας θρησείας). In der Septuaginta taucht der Terminus erst in den Spätschriften auf: siehe 4 Makk 5,7 (φιλοσοφεῖν τῇ Ἰουδαίων χρώμενος θρησείᾳ).13; Weish 14,18.27 (im Kontext von Idolatrie). Vgl. außerdem Phil. *det.* 21; *fug.* 41; *spec.* 1,315; *Gai.* 232; 298. Von den häufigen Belegen bei Josephus sei *ant. Iud.* 13,6,3 § 199 genannt (mit doppeltem Genitiv: τὸ τελευτᾶν ὑπὲρ τῶν νόμων καὶ τῆς τοῦ θεοῦ θρησείας ὑμῶν; LCL 365,324).

168 Siehe die Übersetzung von Angela Standhartinger in der *Bibel in gerechter Sprache* sowie BDR § 418.5 (Anm. 7); Dibelius (1956/1917) 34f. – καταβραβεύω τινά (im NT nur hier; vgl. das Simplex in 3,15, ebenfalls ein ἄπαξ λεγόμενον) bedeutet „als (Schieds-)Richter (βραβεύς gegen (κατα-) jemanden entscheiden, ein negatives Urteil über jemanden fällen“ und so auch „jemandem den Kampfpriest (βραβεῖον; vgl. 1 Kor 9,24; Phil 3,14) aberkennen, jemanden um sein Recht bringen“ (vgl. Bauer/Aland/Aland [⁶1988] 831; Liddell/Scott/Jones [1996/⁹1940] 885).

169 Alternativ könnte θέλων auch ἐμβατεύων in der Versmitte modal erläutern: „[...] gerne (vgl. Liddell/Scott/Jones [1996/⁹1940] 479 [3.]: „*willingly, gladly*“) in (ἐν steht in der Koine auch für εἰς mit dem Akkusativ) ‚Demut‘ und ‚Kult‘ der Engel (*Genitivus subiectivus*), was er/sie gesehen hat, eintretend“; dann würde sich der Genitiv τῶν ἀγγέλων freilich auch auf ταπεινοφροσύνῃ beziehen.

170 Vgl. Standhartinger (1999) 188.

171 Vgl. z.B. Phil. *somn.* 2,115 (*φυσώμενος ὑπ’ ἀνοίας*); aber auch 1 Kor 8,1 (ἡ γνῶσις *φυσιοῖ*), wo die Liebe gegenübergestellt wird (hier geht es um die Frage des Götzenopferfleisches).

seines Fleisches¹⁷² (εἰκῆ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ; vgl. V. 23)“ karikiert wird und sich noch dazu „nicht an das Haupt (der gesamten Schöpfung: vgl. 1,18; 2,10) hält“¹⁷³ (2,19). Dieser Hochmut steht in ironischem Kontrast zur propagierten „Demut“, welche freilich ebenso im Tugendkatalog in 3,12 – positiv den Gemeindemitgliedern anempfahlen – auftaucht. Entweder wird also die (für die Kultfähigkeit nötige) ταπεινοφροσύνη auf Seiten der Adressaten von einer oppositionellen Stimme als defizitär beanstandet – oder deren gegnerische Betonung (vgl. 2,23) polemisch überzeichnet (wobei wohl in der gegenseitigen Auseinandersetzung ein Zuviel auf der einen Seite mit einem Zuwenig auf der anderen Seite korreliert). Jedenfalls zeigt sich eine gewisse Ambivalenz: Nicht diametrale Differenzen, sondern spezifische Modifikationen auf der Basis einer gemeinsamen Vorstellungswelt (vgl. die Bezugnahme auf das im „Ruf von Weisheit“ Stehende) liegen dem Diskurs offenbar zugrunde, dessen Positionen sich nicht klar trennen lassen. Dies betrifft auch den mit der θρησκεία τῶν ἀγγέλων schlagwortartig umrissenen Kult, ob nun die von den Engeln vollzogene θρησκεία (*Genitivus subiectivus*) und somit die Teilnahme am himmlischen Gottesdienst¹⁷⁴ im Fokus steht oder eine polemische Etikettierung¹⁷⁵ als – in biblischer Tradition untersagter¹⁷⁶ – „Engelkult“ (*Genitivus obiectivus*) vorgenommen wird.¹⁷⁷

172 Vgl. dazu Röm 8,5–7 (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός).

173 Zu κρατέω vgl. Mk 7,3f.8; 2 Thess 2,15.

174 Vgl. dazu etwa Ps 29,1f.; 103,20–22; 148,1f.; Jes 6,2f.; Dan 3,59; 7,10; Jub 2,21 (Sabbatgemeinschaft); 1 Hen 39f.; 61,10–12; 2 Hen 20,1–21,1; Lk 2,13f.; Offb 4f.; 7,11f.; 8,2–5; ApkAbr 17f.; TestIob 48–50; TestLev 3,5–8; AscIs 7–9 und insbesondere Texte aus Qumran: zur Gemeinschaft mit den Engeln (vgl. 1 Kor 11,10) siehe 1QH III,22; 1QM VII,6; 1QS XI,8; 1QSa II,8f.; 1QSB IV,25f. sowie 4|bzw. 11|QShirShab.

175 Gerade bei der an der Septuaginta orientierten Lesart könnte eine polemisierende Zuschreibung vorliegen und das in Texten der Zweiten Tempel-Periode und darüber hinaus zu Tage tretende angelologische Interesse, das sich in breiten Ausführungen zu Namen, hierarchisch geordneten Gruppen und Funktionen von Engeln spiegelt (vgl. z.B. Jub 2,2: im Schöpfungskontext wie in Kol 1,16), als „Engelverehrung“ – im Unterschied zu einfacher Ehrerbietung gegenüber Engeln – karikiert werden (auch wenn für die Selbstbeschreibung der gegnerischen Position der *Genitivus subiectivus* zuträfe). Dies gilt insbesondere auch für den Konnex von himmlischen Mächten mit Kalenderfragen. – Später findet sich entsprechende antijüdische Polemik im *Kerygma Petri* (Clem. *strom.* 6,5,41) oder in der *Apologie* des Aristides 14,4 (explizit aufgrund der Beachtung von Sabbaten, Neumond- und anderen Festen, Fasten, Beschneidung und Reinheit der Speisen) sowie bei Orig. *Cels.* 1,26 (wogegen Origenes toraobservante Juden verteidigt; vgl. auch 5,6).

176 Vgl. Dtn 4,19; 17,3; Jer 8,2; 19,13; Zef 1,5; Offb 19,10; 22,8f.; ApkZef 10,3; AscIs 7,21; im rabbinischen Judentum yBer 13a (nicht Michael oder Gabriel, sondern Gott um Hilfe anrufen); ShemR 32 (keine Vertauschung des Engels mit Gott) sowie bḤag 15a; bSan 38b bezüglich Me-

Einen Interpretationsspielraum eröffnet weiter der mit unbestimmtem ἃ ἑώρακεν („was er/sie gesehen hat“) anschließende Relativsatz¹⁷⁸ mit dem meist absolut (ohne nähere Angabe des Ortes oder Bereiches des „Eintretens“) verstandenen Partizip ἐμβατεύων.¹⁷⁹ Zum einen könnte er von gegnerischer Seite

tatron (vgl. 3 Hen § 20). Philon referiert, dass die Engel von denen, „die noch in Mühen und Knechtschaften (δουλείαις) sind“, für θεοί gehalten werden (*fug.* 212; vgl. *somn.* 1,232.238). Das Verbot ἀγγέλους ὀνομάζειν in Kanon 35 des Konzils von Laodizea (griechischer Text: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0363-0364_Synodus_Laodiciae_Documenta_Omnia_GR.pdf.html; c. 29 wendet sich gegen Sabbatobservanz: οὐ δεῖ Χριστιανούς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν; c. 37f. gegen die Übernahme und Mitfeier jüdischer Feste) dürfte die (nachbiblische) kolossische Legendentradition zum Erzengel Michael voraussetzen (ein Scholion auf einem Manuskript der Konzilsentscheidungen notiert Kolossä am Rand zu c. 35). Theodoret verweist in seinem Kommentar zu Kol 2,18, wo er in Bezug auf das von ihm so gedeutete τοὺς ἀγγέλους σέβειν auf die Tradition der Vermittlung der Tora durch Engel rekurriert (vgl. Gal 3,19; Hebr 2,2; Apg 7,53), explizit auf den Konzilskanon – sowie auf den zeitgenössischen Schrein Michaels in Kolossä (PG 82,613a–b.620d–621a). Siehe dazu Cadwallader (2011) 290 Anm. 34 samt dem Appendix zur Chronologie von Kolossä, 303; Huttner (2013) 128f; 301–303; 372–377; 381. – Zur populären Anrufung von Engeln in paganen, jüdischen und christlichen Kontexten siehe ausführlich Arnold (1995); der Begriff ἄγγελοι inkludiert dabei untergeordnete Gottheiten (z.B. Hekate), Geister und Dämonen sowie astrale Mächte und personifizierte Naturgewalten. Während Dibelius (1917) hier direkt an die στοιχεῖα als „kosmische Gottheiten“ (63; vgl. 56) dachte, riefen nach Arnold die AnhängerInnen der „Philosophie“ gerade gegen den feindlichen Einfluss dieser Mächte Engel um Schutz an; bezüglich Kol 2,18 wendet er sich gegen eine kultische Bedeutung im engeren Sinn (vgl. 93–95). In apokalyptischen Texten kontrollieren Engel Elemente und Sterne (siehe z.B. Jub 2,2; 1 Hen 75,1; 2 Hen 4,1; TestAbr [A] 13,11; vgl. auch die Zusammenstellung „Elemente und Engel“ in 2 Hen 16,7).

177 Stuckenbruck (1995) 19 kombiniert beide Lesarten.

178 Auf Verständnisprobleme in der Auslegungsgeschichte weisen bereits die Textvarianten (eingefügte Negationen) und diverse Konjekturen hin. Ist ἃ ἑώρακεν in Analogie zu 2,17.22 auf das Vorhergehende zu beziehen (entsprechend dem parataktischen Stil des Kol)? Möglich wäre aber auch: „Niemand soll euch disqualifizieren [...] in Bezug auf das, was er/sie beim Eintreten gesehen hat“.

179 Da es sich bei Kol 2,18 um das einzige Vorkommen des Verbs handelt, gewährt das NT keine weiteren Aufschlüsse über spezifische Bedeutungsmöglichkeiten. In der Septuaginta finden sich Belege in Jos 19,49.51 (Inbesitznahme des Landes als Erbantritt); 1 Makk 12,25; 13,20; 14,31; 15,40 (feindliches Eindringen) sowie 2 Makk 2,30 (metaphorisch für die Aufgabe des Historikers: ἐμβατεύειν καὶ περίπατον ποιεῖσθαι λόγων); ähnlich Phil. *plant.* 80 (οἱ προσωτέρω χωροῦντες τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἐπὶ πλέον ἐμβαθύνοντες αὐταῖς). Aus den beiden letzteren Stellen, wo auch beim jeweils parallelen Verb die lokale Grundbedeutung der metaphorischen Aussage zugrunde liegt, lässt sich jedoch keine spezifische Bedeutung „erforschen“ oder etwas Ähnliches ableiten, das dann ohne Angabe des konkreten Kontextes evident wäre (so DeMaris [1994] 64–66; 115). Eher ist die auch mit absolutem Gebrauch von ἐμβατεύω belegte Bedeutung „in das Erbe eintreten, das Erbe antreten“ interessant. In TestLev 2,10.12; 5,1f. ist Levis Erbteil mit „heavenly entrance“ verknüpft; vgl. Francis (1973) 199.

wahrgenommene Defizite im Kontakt mit der Gemeinde („was er/sie eintretend¹⁸⁰ gesehen hat“) umschreiben, zum anderen auf einen visionär-mystischen Kontext anspielen, zumal für ἐμβατεύω eine entsprechende technische Bedeutung diskutiert wird (vgl. die epigraphischen Belege aus dem 2. Jh. vom Apollotempel von Klaros, ca. 30 km nördlich von Ephesos):¹⁸¹ „hinsichtlich dessen (hier als *Accusativus Graecus* auf die nachfolgende Partizipialkonstruktion bezogen), was er/sie ‚eintretend‘¹⁸² geschaut hat, grundlos aufgeblasen“¹⁸³, d.h. hochmütig aufgrund besonderer Visionen, etwa beim Eintritt in Himmelsphären (vgl. 2 Kor 12,1–7) bzw. ins himmlische Heiligtum – möglicherweise der Liturgie der Engel vor dem Thron Gottes. Das in apokalyptischen Texten, z.B. der Henoch-Literatur und anderen etwa in Qumran kursierenden Schriften, bezeugte Interesse an Himmelsreisen, Visionen und Engeln (vgl. aber auch die Thronsaalvision in Offb 4f.)¹⁸⁴ bietet sich dabei gegenüber einer Bezugnahme auf pagane oder ‚synkretistische‘ kleinasiatische (Mysterien-)Kulte eher als primäre Hintergrundfolie an, zumal im Kol auch anderswo Berührungen mit der apokalyptischen Vorstellungswelt sichtbar werden (siehe z.B. die in manchen Bildern durchscheinende Gerichtsmotivik und den endzeitlichen Triumph über die Mächte oder die Offenbarung verborgener Geheimnisse).

180 Vgl. den Bedeutungsaspekt „besuchen“ (Bauer/Aland/Aland [1988] 513 [1.]) bzw. „frequent“ (Liddell/Scott/Jones [1996/1940] 539). Bei einer Deutung der Gegner auf konkurrierende christliche Gruppen könnte man vielleicht auch an herumwandernde Lehrer denken.

181 Zu ἐμβατεύω als *terminus technicus* für die Initiation in einen Mysterienkult (vgl. Liddell/Scott/Jones [1996/1940] 539: „to be initiated into the mysteries“; diskutiert in Bauer/Aland/Aland [1988] 513 [4.]) siehe bes. Dibelius (1956/1917) 57–63. Kritisch Francis (1973/1962) 172–176; ders. (1973) 199–204: er verweist auf das „Eintreten“ (in griechischen Quellen freilich εἰσέρχασθαι) im Zuge von Himmelsreisen; siehe z.B. grHen 14,9f.13 (vgl. aber auch Ez 41,3 LXX: ins Innere des eschatologischen Tempels; die Prominenz des Themas der Eingangstore von Ez 40f. spiegelt sich etwa in 4Q405 fr. 23 I,7–10). Siehe außerdem die Diskussion bei Dunn [1995] 177f.; Arnold [1995] 104–157, bes. 109–125.) – Vielleicht bezeichnet das formelhaft verwendete Verb in den Inschriften von Klaros bloß das ritualisierte Betreten des Orakels vor dessen Konsultation? Siehe z.B. die Inschrift bezüglich der Gesandtschaft von Hadrianeia Neokaisareia (als μητρόπολις von Pontos bezeichnet; belegt sind auch Gesandtschaften von Laodizea, u.a. links auf derselben Tafel): [...] μηθέντες καὶ ἐνβατεύσαντες ἐχρήσαντο [...] (Macridy [1905] 164f., Z. 10f.). Im Umfeld von Klaros ließe sich allerdings eine Vertrautheit mit dem formelhaften Gebrauch von ἐμβατεύειν für das Eintreten ins Heiligtum voraussetzen.

182 Zu ergänzen wäre etwa „in das (Innerste des) Heiligtum(s)“ oder „das Erbe“ etc.

183 Vgl. BDR § 154 Anm. 3: „auf das, was er bei seiner Einweihung geschaut hat, grundlos eingebildet“.

184 Entsprechend bezieht Royalty (2002) die Polemik des Kol auf den apokalyptisch-prophetischen Kreis um den Seher der Offb.

Die exkludierenden Urteile der oppositionellen Stimmen (vgl. „richten“ und „disqualifizieren“ in 2,16.18) deuten auf Ausgrenzungen bezüglich der Teilhabe am Heil sowie auf einen Prozess gegenseitiger Grenzziehungen mit jeweils polemischer Rhetorik.¹⁸⁵ Demgegenüber (und angesichts externer Bedrohungen) entwirft die Sprecherinstanz die optimistische Vision eines gottgewirkten¹⁸⁶ kosmischen Wachstumsprozesses¹⁸⁷ (2,19) des σώμα τοῦ Χριστοῦ mit umfassender Partizipation entsprechend der universalen Evangeliums- bzw. Christusverkündigung (vgl. 1,28).

4 Die neue Identität im kosmischen σώμα τοῦ Χριστοῦ

Die den Brief durchziehende Körpermetaphorik (vgl. 1,18.24; 2,17.19; 3,15; außerdem 2,9) der in paulinischer Tradition¹⁸⁸ verbildlichten σώμα Χριστοῦ-Ekklesiologie kann an antiken Vorbildern anknüpfen, auch in ihrer kosmischen Dimension (welche das Konzept der ἐκκλησία als konkrete Ortsgemeinde überlagert) und bezüglich der Funktion des „Hauptes“ (mit politischen Untertönen gegen die Kaiserideologie?).¹⁸⁹ Durch die – hier in universalen Kategorien buch-

185 Siehe die auf diskursive Auseinandersetzungen verweisenden Verben in 2,4 (παρολογοῖσθαι); 2,8 (συλαγωγέω in metaphorischem Kontext); 2,16 (κρίνω); 2,18 (καταβραβεύω); 2,20 (δογματίζω).

186 Vgl. 1 Kor 3,6f.; 2 Kor 9,10.

187 Wie das Evangelium (1,6) und die Gläubigen in der Erkenntnis (1,10). Vgl. auch Eph 2,21; 4,15f.

188 Siehe 1 Kor 6,15; 10,17; 12,12–27; Röm 12,4f. Gegenüber den unumstrittenen Paulusbriefen ist freilich eine mit dem „Haupt“ (1,18; 2,10.19) implizierte Hierarchisierung im Körpermodell festzustellen, die in Eph 1,22; 4,15; 5,23 (vgl. 1,10: ἀνακεφαλαιώω) fortgeführt wird. Zur Vorrangstellung der κεφαλή vgl. z.B. Plat. *Tim.* 44d: [...] τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θεϊοτάτῳν τέ ἐστιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν [...].

189 Bereits für die Bildlichkeit in 1 Kor 12 (dazu im Kontext antiker Analogien z.B. Lindemann [1999/1995]) lässt sich etwa das auf soziale Kohäsion zielende Gleichnis des Menenius Agrippa in Liv. 2,32,9–12 anführen (vgl. auch Dion. Hal. *ant.* 6,86; Plut. *Gaius Marcius* 6). In ähnlicher Funktion begegnet die Körpermetaphorik bei Cic. *off.* 3,5,22f.; Sen. *ira* 2,31,7 (Rosenbach [1969] 1,206f.). Platon vergleicht einerseits den Staat mit dem menschlichen Organismus (*rep.* 5,462c–e; 8,556e; analog Aristot. *pol.* 5,1302b34–40), in der Kosmogonie des *Timaios* entwirft er andererseits das Bild des (im Unterschied zu der ihn durchwaltenden Seele sichtbaren) „Allkörpers“ (*Tim.* 31b.32a.32c: τὸ τοῦ παντὸς/κόσμου σώμα). Entsprechend bezeichnet Philon den Kosmos als τὸ μέγιστον σωμαίων (*plant.* 7), wobei der Logos als feste Stütze bzw. unzerreißbares Band des Alls fungiert (*plant.* 8f.; vgl. *conf.* 136; *fug.* 112). In *migr.* 220 beschreibt er den

stabierte – ‚Körperschaft‘, die als sein σῶμα, gleichsam als leibhaftig-sichtbares Medium, Christus repräsentiert,¹⁹⁰ wird gemeinschaftsbildende Identität konstruiert und vermittelt.

Die in Christi „Leib“ Inkorporierten partizipieren an der „Einwohnung“¹⁹¹ des ganzen göttlichen πλήρωμα „in ihm“ (2,9f.; zu 1,19 vgl. die parallele, auf den Zion¹⁹² bezogene Formulierung in Ps 67,17 LXX).¹⁹³ Gegenüber dieser in Christus bzw. seinem σῶμα vermittelten Teilhabe an der göttlichen „Fülle“ bedarf es keiner weiteren Vermittlungsinstanzen: Die im Kol präsentierte Kosmologie stellt die Vor- und Überordnung des alleinigen Schöpfungs- und Erlösungsmittlers als „Haupt“ über die geschaffene Welt inklusive die kosmischen

Kosmos als τὸν μέγιστον καὶ τελεώτατον ἄνθρωπον. Als „Haupt des Alls“ (*caput universorum*) wird der Logos in *Quaest. Ex.* 2,117 (Terian [1992] 262) tituiert (der Text wird allerdings als christliche Interpolation verdächtigt). Hingegen bezieht sich die Leibmetapher in *spec.* 3,131 auf das Volk (dazu noch unten). Auch Seneca kann auf das All rekurren, siehe die pantheistische Diktion in *epist.* 14,92,30: *Totum hoc quo continemur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra; epist.* 15,95,52: *omne hoc quod uides, quo diuina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corpori magni* (Rosenbach [1984] 4,404–406; 492–494; Hervorhebungen hier und im Folgenden durch die Verf.). In einem u.a. bei Eus. *Pr. Ev.* 3,9 (GCS 43,126f.) überlieferten orphischen Hymnus wird von Zeus ausgesagt (Orph. fr. 168 [Kern]; der Beginn entspricht fr. 21a):

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυτος,
 Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
 [...]
 πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηῶς τάδε σώματι κέϊται.
 [...]

In der Kaiserzeit wird die politische Metaphorik an die geänderte Situation adaptiert. Curt. 10,9,2,4 überträgt das Bild des Körpers auf das Reich, das eines Hauptes bedarf (eine Anspielung auf das Vierkaiserjahr?). Ähnlich Sen. *clem.* 3,2,3, der in 3,3,1 den Imperator (Nero) als *animus rei publicae* bezeichnet (in 3,2,1 als *uinculum*) und den Staat als *corpus tuum* (Rosenbach [1995] 5,32; 34); bereits in 1,2,1 spricht er vom „riesigen Reichskörper“ (*immane imperii corpus* [14; Hervorhebung im Original]), dessen Wohl „vom Haupt ausgeht“. In dieser Linie schlägt Heininger (2009) 77–80 eine herrschaftskritische Zielrichtung des Kol gegen die römische imperiale Ideologie vor. – Diese tritt mit ähnlich universalistischem Anspruch auf.

190 Der Kol spielt mit verschiedenen Varianten von Sichtbarkeit und Repräsentanz. So ist der „Sohn“ wiederum „Bild des unsichtbaren Gottes“ (1,15).

191 Zur mit dem Konzept der „Einwohnung“ verknüpften Schekina-Theologie siehe z.B. den Beitrag von Janowski in dem von ihm und Popkes herausgegebenen Sammelband (2014).

192 Auf die Zionstheologie verweist auch der Terminus πλήρωμα: vgl. die den Tempel „(er)füllende“ Herrlichkeit Gottes in Ez 10,4; 43,5; 44,4; Jes 6,1 LXX; 1 Kön 8,10f.; 2 Chr 5,13f. etc. Die Vorstellung von der τὰ πάντα erfüllenden göttlichen Präsenz begegnet aber auch, von philosophischen Konzepten beeinflusst, in der griechisch verfassten Weisheitsliteratur (siehe z.B. Weish 1,7; Phil. *conf.* 136; *gig.* 27).

193 Vgl. dazu die Rezeption in Eph 1,23; 3,19.

Mächte heraus (1,16–18; 2,10; in 2,15 als endzeitlicher Triumph in apokalyptischer Motivik¹⁹⁴). Mit der radikalen Orientierung κατά Χριστόν (2,8) vollzieht sich eine fundamentale¹⁹⁵ Neuausrichtung der Existenz, wie die wechselnden Sprachbilder in 2,11–13 zum Ausdruck bringen. Im real-symbolischen Mitvollzug seines Todes wie seiner Auferstehung in der Taufe (2,12: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε; vgl. Röm 6¹⁹⁶) wird die weltlich-sarkische Existenzweise wie alte Kleidung „abgelegt“ (2,11), um in den neuen Lebensvollzug einzutauchen. In der Begründung einer neuen Identität mit der Beschneidung verglichen,¹⁹⁷ sind in der περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ (zur περιτομῇ ἀχειροποιήτω, der „nicht handgemachten Beschneidung“ in 2,11,¹⁹⁸ siehe die gottgewirkte Herzensbeschneidung in Dtn 30,6¹⁹⁹) auch jene inkludiert²⁰⁰, die aufgrund der „Unbeschnittenheit“²⁰¹ als „tot“ galten²⁰² (was offenbar insbesondere für das angesprochene Ihr zutrifft: ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, während die Vergebung der „Übertretungen“²⁰³ gleich anschließend einem inklusiven Wir zugesprochen wird:

194 Vgl. 1 Kor 15,24ff. in Rezeption von Dan 7,27; Ps 8,7; 110,1 (Anspielung in Kol 3,1).

195 Vgl. die zweifache Metaphorik in 2,7: ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ.

196 In Röm 6,4f.8 ist die Teilhabe an der Auferstehung futurisch formuliert; hier wird außerdem τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας vernichtet (6,6; vgl. auch 7,24: τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;).

197 In der Entwicklungsphase des Initiationsritus wird auf bekannte Symbolwelten zurückgegriffen.

198 Vgl. demgegenüber die umgekehrte Kontrastierung in Eph 2,11. Zur Beschneidung als Bundeszeichen siehe Gen 17,10–27.

199 Vgl. außerdem die Metaphorik in Lev 26,41; Dtn 10,16; Jer 4,4; Jub 1,23; IQS V,5; 1QpHab XI,13; Phil. spec. 1,304f. Zur Argumentationslinie vgl. Röm 2,28f.; ferner Phil 3,3.

200 Aus der Inklusion wurde in der Rezeptionsgeschichte freilich eine Substitution.

201 Der Begriff ἀκροβυστία (eigentlich „Vorhaut“) findet sich – neben der programmatischen Erklärung in 3,11 – im Rahmen ähnlicher Diskurse, welche die Schranke der περιτομῇ ἐν σαρκί relativieren, in Röm 2,25–27 (siehe bes. auch V. 28f.); 3,30; 4,9–12; 1 Kor 7,18f.; Gal 2,7; 5,6; 6,15; Eph 2,11 (außerdem Apg 11,3).

202 Vgl. das ‚Einst-Jetzt-Schema‘ in 1,21f.; 3,7f.

203 Der Terminus spielt insbesondere im Röm eine wichtige Rolle: vgl. 4,25 (formelhaft: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν); 5,15 [zweimal].16.17.18.20 (im Gegenüber zu χάρισμα und χάρις in einer Adam-Christus-Typologie); 11,11f. (τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἢ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν [...]). In 4,15 setzt die „Übertretung“ (hier παράβασις) das „Gesetz“ voraus (οὐδὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις); vgl. auch 5,13.20 zum Gesetz als richtendem Maßstab (sowie 2,12–29; Gal 3,19; Hebr 2,2). Vollenweider (2002/1988) 154 beschreibt die paulinische Sicht: „Auf der Ebene des Nomos definieren sich *Gesetz und Sünde* gegenseitig und etablieren ein in sich perfekt *geschlossen*es System mit maximaler Rückkoppelung [...]“. Zu den παραπτώματα vgl. außerdem 2 Kor 5,19; Mk 11,25; Mt 6,14f. (in Gal 6,1 im Sg.). Von Kol 2,12f. beeinflusst: Eph 2,1,5; zu 1,7 vgl. Kol 1,14.

χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα; vgl. 1,14). Wie Gottes schöpferische ἐνέργεια in Jesu Auferweckung „aus den Toten“ (vgl. 1,18) wirkte (2,12), eröffnete das gnadenhafte Geschenk der durch den Kreuzestod gestifteten Vergebung (2,13f.; vgl. 1,14.20.22) auch den Adressierten (betont: καὶ ὑμᾶς) ein neues Leben σὺν αὐτῷ.²⁰⁴

Die Dialektik von Tod und Auferstehung (vgl. auch die Argumentationsstruktur in 2,20/3,1: Εἰ ἀπεθάνετε/συνηγέρθητε [...]) bzw. alt / neu spiegelt sich in Kol 3 in der chiasmatischen Korrespondenz der wiederaufgenommenen Gewandmetaphorik²⁰⁵ (welche reflektiert, dass durch Kleidung soziale, kulturelle und politische Identität konstruiert wird)²⁰⁶:

V. 8: ἀπόθεσθε („legt ab“) – mit anschließendem ‚Lasterkatalog‘²⁰⁷

V. 9: Ausziehen des alten Menschen (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον²⁰⁸, vgl. 2,11) mit seiner Praxis

V. 10: Anziehen des neuen Menschen (καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον [...])

V. 12: ἐνδύσασθε („zieht an“) – mit ebenso fünfgliedrigem ‚Tugendkatalog‘

Mit der indikativischen Heilszusage verbinden sich (wenngleich in konventionellem Rahmen verbleibende) paränetische Imperative.²⁰⁹ Das in der Taufe geschenkte neue Leben soll sich im alltagsweltlichen Bezug jetzt schon realisie-

204 Vgl. Röm 6,11 (νεκρούς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ); 8,11 (ὁ ἐγείρας [τὸν] Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν); 1 Kor 6,14 (καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ); 2 Kor 4,14 (ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ); 13,4 (ζήσομεν σὺν αὐτῷ). Zu den Themen Vergebung – Transformation zu neuem Leben – Auferweckung vgl. auch Ez 36f.

205 Vgl. dazu Röm 13,12.14; 1 Kor 15,53f.; 2 Kor 5,2–4; Gal 3,27; 1 Thess 5,8. Analog zu Kol 3,10 ist Eph 4,24.

206 Die diesbezügliche Studie von Canavan (2012) untersucht die Interaktion des Textes mit der zeitgenössischen materiellen Kultur der römischen Imperialmacht.

207 In 3,5 mit νεκρώσατε eingeleitet (vgl. dazu Röm 8,13). Die „Werke des Fleisches“ in Gal 5,19–21 beginnen mit denselben zwei Elementen (πορνεία, ἀκαθαρσία) und weisen auch noch andere Überschneidungen auf (z.B. εἰδωλολατρία); vgl. außerdem Röm 1,29–31 (siehe auch V. 18 zur Gerichtsvorstellungen evozierenden ὄργη τοῦ θεοῦ in Kol 3,6); 1 Kor 5,10f.; 6,9f.; 2 Kor 12,21; 1 Thess 4,3–7 sowie Mk 7,21f.; Offb 9,20f.; 21,8; 22,15; 1QS IV,9–11. Die allgemein bleibenden Hinweise zielen nach Bormann (2012) 156 „auf ethisch fragwürdiges Verhalten, das aus jüdischer Perspektive mit dem Verhalten von Nichtjuden verbunden wird“ (bes. 3,5); er verweist auf die „Paränese der Synagogengemeinde“ (zu 3,12 vgl. ebd. 168).

208 Vgl. Röm 6,6 (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη).

209 Die Begründung des ethischen Imperativs in 3,12 („Als Gottes Auserwählte, Heilige und Geliebte sollt ihr [...]“) erinnert dabei auch an die theologische Motivierung zum Halten der Gebote in Dtn 7,6–8; 14,2.

ren, die hier wurzelnde neue Identität im sozialen Kontext erfahrbar werden.²¹⁰ Mit den plastischen Gegensatzpaaren alt/neu, einst/jetzt, Tod/Leben, Finsternis/Licht, assoziiert mit den Raumkoordinaten (und Machtsphären) oben/unten (bzw. „irdisch“)²¹¹, zielt die traditionelle Konversionsterminologie, die auf eine radikal neue Existenz abhebt, ebenso auch auf eine Identifikation mit der Gruppe oder Bewegung ἐν Χριστῷ (1,2.28),²¹² die sich in der Raumkonfiguration des Kol geradezu als kosmische, über ihr „Haupt“ in den Himmel reichende Größe situiert.

Der „neue Mensch“, „der erneuert wird (τὸν ἀνακαινούμενον)²¹³ zur Erkenntnis (εἰς ἐπίγνωσιν; in 1,9f. [des Willens] Gottes, in 2,2 des Mysteriums Christi) nach dem Bild (κατ’ εἰκόνα)²¹⁴ dessen, der ihn erschaffen hat“ (3,10), wird in einem Rekurs auf die Schöpfungserzählung mit ihrem universalen Horizont (zur *imago Dei* siehe Gen 1,26f.; zur „Erkenntnis“ insbesondere 3,22) inklusiv bestimmt, ohne ethnisch-kulturelle und soziale Differenzierungen. Wie in der Taufformel von Gal 3,28 wird deren Aufhebung christologisch fundiert:

210 Vgl. Wolter (1993) 41.

211 In 3,1f. werden eigentlich τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἄνω entgegengesetzt (vgl. dazu Phil 3,19f.: τὰ ἐπίγεια – ἐν οὐρανοῖς; V. 14: τῆς ἄνω κλήσεως; Joh 8,23 formuliert: ἐκ τῶν κάτω – ἐκ τῶν ἄνω): Der göttliche Thronbereich ist hier eventuell noch über (vgl. Eph 1,21: ὑπεράνω) den von Engelmächten bevölkerten „Himmeln“ imaginiert, die in 1,16.20 zusammen mit der „Erde“ (γῆ) Ort des Schöpfungs- und Erlösungswirkens sind. In 1,23 tritt der οὐρανός (im Sg.) allerdings „der ganzen Schöpfung“ (πάσῃ κτίσει) gegenüber, wie auch in 1,5 und 4,1 himmlische und göttliche Sphäre identisch sind. Zum Himmel als Gottes Thron vgl. Jes 66,1 (zitiert in Mt 5,34f.).

212 Siehe in 3,11 das auf kollektive Identität deutende lokale ὅπου.

213 In der Spannung zwischen dem schon Erreichten (siehe auch den Aorist ἐνδυσάμενοι) und dem doch noch Ausstehenden artikuliert sich der mit dem Präsenspartizip verknüpfte ethische Imperativ als normativer Anspruch, der „neuen Schöpfung“ auch im alltäglichen Handeln kontinuierlich zu entsprechen.

214 Die Differenzierung zwischen der Gottesbildlichkeit des „Sohnes“ als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol 1,15) und jener des Menschen κατ’ εἰκόνα (in Anknüpfung an Gen 1,26f. LXX) erinnert an die gestufte *imago Dei* in Philons platonisierender Genesis-Interpretation (siehe z.B. *opif.* 25; 69; 139).

Gal 3,28	Kol 3,11
οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας,	ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλληνας καὶ Ἰουδαῖος,
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,	περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία,
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ·	βάρβαρος, Σκύθης,
πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.	δοῦλος, ἐλεύθερος,
	ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός. ²¹⁵

Im Vergleich zu Gal 3,28 liegt im Kol ein besonderer Fokus auf der Unterscheidung περιτομή („Beschneidung“) vs. ἀκροβυστία („Unbeschnittenheit“), welche – wie in 1 Kor 7,19; Gal 5,6; 6,15 (außerdem Eph 2,11ff.) – in der nunmehrigen Heilsgemeinschaft nivelliert wird (siehe bereits 2,11).²¹⁶ Ferner hebt die Hinzufügung der vermutlich geographischen Opposition von „Barbar“ und „Skythe“ noch stärker auf eine ethnisch-kulturelle Vielfalt ab (über „Griechen“ vs. „Jude“ hinaus).²¹⁷ Hier klingen die Spannungsfelder innerhalb einer heterogen zusammengesetzten Gemeinde an. Anders als in Gal 3,28 wird die geschlechtliche Differenz jedoch nicht aufgehoben (was im unmittelbaren Anschluss an die Anspielung auf Gen 1,26f., wo mit der *imago Dei* die Schöpfung des Menschen als „männlich“ und „weiblich“ verknüpft ist, vielleicht auch schwierig gewesen wäre).²¹⁸ Dies scheint sich allerdings in der „Haustafel“ zu spiegeln, die in 3,18–4,1 als gruppenbezogene Unterweisung in der Tradition weisheitlicher Paränese

215 Während in Gal 3,28 die Einheit *aller* (πάντες) Angesprochenen in Christus hervorgehoben wird, nimmt der Kol erneut die *alles* (πάντα) durchdringende Präsenz Christi in den Blick, der „alles und in allen“ ist (vgl. demgegenüber die *theozentrische* Allprädikation in 1 Kor 15,28: ἵνα ᾗ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν; ähnlich in 12,6).

216 Dunn (1996) 223 erläutert dazu: „it is not so much that the individual categories [...] are discounted as no longer meaningful; rather, it is that the way of categorizing humankind into two classes [...] is no longer appropriate.“ Nicht die ethnische Differenz als solche (κατὰ σάρκα) wird aufgehoben, sondern deren Heilsrelevanz. Mit Fokus auf den Gal vgl. auch Weidemann (2016) 165–167.

217 Wie bei der geänderten Reihenfolge von Ἕλληνας / Ἰουδαῖος (chiastisch zu περιτομή καὶ ἀκροβυστία) scheint auch bei den Barbaren (= Bewohner von Βαρβαρία an der Ostküste Afrikas) und Skythen, die „für die kulturell und ethnisch ausgeschlossenen Nichtgriechen des Nordens und des Südens [stehen]“ (Bormann [2012] 167), eine „griechische“ Perspektive durch. Indem sie „die Ränder der bekannten Welt [bezeichnen]“ (ders. [2009] 97), lässt sich „eine Internationalisierung und Universalisierung erkennen“ (100).

218 In D* und einigen mittelalterlichen Handschriften sowie der altlateinischen Überlieferung und der sixtinischen Vulgata findet sich ἀρσεν καὶ θῆλυ / *masculus et femina* ergänzt. – Dieses Element fehlt allerdings auch in 1 Kor 12,13, wo die Aufhebung der Kategorisierungen unmittelbar mit der Leibmetapher verknüpft ist.

(unter Aufnahme hellenistischer, insbesondere stoischer, Ethik) eingeschoben ist,²¹⁹ welche die Genderschranken deutlich betont (siehe gleich eingangs die Aufforderung an die Frauen, sich den Männern unterzuordnen, „wie es sich ἐν κυρίῳ [eigentlich] ziemte“²²⁰). Auch das hierarchische Verhältnis zwischen SklavInnen und HerrInnen bleibt hier gegenüber der in 3,11 aufgehobenen Differenzierung von δούλος („Sklave“) / ἐλεύθερος („frei“) auf der Ebene κατὰ σάρκα, d.h. im sozial-rechtlichen Bereich, bestehen (siehe 3,22ff.). Das hierarchische Körpermodell (mit der gegenüber der Ekklesiologie der unumstrittenen Paulusbriefe differierenden Rolle des „Hauptes“) wird offenbar in die konkrete Sozialordnung eingeschrieben. Mit Verweis auf den „Herrn“ werden die Unterordnung der Frauen gegenüber ihren Männern (3,18), der Gehorsam der Kinder gegenüber ihren Eltern (V. 20) sowie der SklavInnen gegenüber ihren HerrInnen κατὰ σάρκα (V. 22–25) jeweils religiös motiviert; umgekehrt werden die irdischen κύριοι an den gemeinsamen „Herrn im Himmel“ erinnert (4,1). Im Blick auf die grundlegende Orientierung in Richtung τὰ ἄνω gegenüber der irdischen Sphäre (3,1f.) und die damit verbundene Absage an weltlich-menschliche Vorschriften im Zuge der Gegnerpolemik bleibt freilich mit der Einforderung der Einhaltung hierarchischer sozialer Regeln, wenn sich der diskursive Fokus nun auf das Gemeindeleben verschiebt, eine gewisse Spannung bestehen.²²¹

219 Die drei sozialen Beziehungskonstellationen γυναῖκες – ἄνδρες, τέκνα – γονεῖς/πατέρες, δούλοι – κύριοι, die nach aristotelischer Auffassung den antiken Haushalt konstituieren (pol. 1253b1–11.1259a36–1260b19), sind beispielsweise auch in Sir 7,19–28 thematisiert, jedoch richten sich die Anordnungen hier im Unterschied zu den jeweils *wechselseitig* formulierten Imperativen im Kol bloß an die Adresse des *pater familias* als Ehemann, Sklavenhalter, Vater und Sohn; in Sir 33,20–33 wird ein ähnlicher Fokus auf die SklavInnen gelenkt. Die exakte Trilogie Ehemann – Ehefrau, Vater – Kinder, Herr – SklavInnen findet sich auch bei Sen. *epist.* 94,1 (Rosenbach [1984] 4,416); Phil. *hypoth.* 7,14. Cavin (2013) 193 verweist auf 4Q415 fr. 2 II, wo Frauen adressiert werden. Zu Parallelen in der römisch-hellenistischen und jüdischen Literatur siehe auch Standhartinger (1999) 249ff.; ausführlich Crouch (1972) 37–119 (inklusive rabbinische Texte). Antikes Hintergrundmaterial bietet außerdem Hellholm (2009); für ihn geht die „Haustafel als Gattung [...] möglicherweise auf die hellenistische Gnomik zurück“ und wurde „am wahrscheinlichsten durch das hellenistische Judentum etwa in einem Text wie Ps-Phokylides vermittelt“ (127).

220 Zum Imperfekt ἀνῆκεν siehe BDR § 358 mit Anm. 3. – Vgl. dazu 1 Kor 14,34: αἱ γυναῖκες [...] ὑποτασέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει (siehe Gen 3,16 – hier freilich als Verkehrung der ursprünglichen gottgewollten Ordnung); außerdem die paraphrasierende Ausgestaltung in Eph 5,22–24 sowie die parallelen an Frauen adressierten Haustafeltexte in 1 Tim 2,9–15; Tit 2,3–5; 1 Petr 3,1–6.

221 Vgl. dazu Frank (2009) 362. Lincoln (1999) 104 verweist auf Kol 4,5: „This reference to wise conduct towards outsiders can be seen to be picking up on the instructions provided in the household code which, already as part of its tradition in Judaism, was formulated with an eye

Im paränetischen Abschnitt von 3,5ff. wird insbesondere zur Einheit gemahnt (vgl. 3,15: ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σώματι, „ihr wurdet berufen in *einem* Leib“²²²). Wie die in 3,8f. aufgezählten negativen Verhaltensweisen gemeindliche Konflikte andeuten (z.B. Schmäh- und Lästerrede,²²³ Lüge), zielen auch die positiven Handlungsnormierungen in V. 12 (Erbarmen, Güte, Demut, Milde, Langmut)²²⁴ auf das Gemeinschaftsleben, insbesondere den „Ausgleich von Differenzen und Ansprüchen“.²²⁵ Ebenso sollen die anschließenden ethischen Weisungen, beispielsweise Vergebung nach göttlichem Vorbild²²⁶ (V. 13; vgl. χαρισάμενος in 2,13), den gemeindlichen Zusammenhalt und die soziale Bindung stärken. Die in 3,14 erwähnte Liebe²²⁷ (siehe im Hinblick auf die Gemeinde schon 1,4,8; 2,2)²²⁸ erinnert in ihrer Charakterisierung als „Band (σύνδεσμος) der Vollkommenheit“²²⁹ an das Bild des Leibes in 2,19, der vom Haupt²³⁰ aus durch Bänder (συνδέσμων)²³¹ zusammengehalten (zu συμβιβάζομενον vgl. in 2,2 συμ-

to outsiders' accusations about the religion's potential social threat.“ Vgl. die Bedachtnahme auf die Außenwirkung in 1 Thess 4,12: ἵνα περιπατῆτε εὐσημιόμως πρὸς τοὺς ἔξω.

222 Dieselbe präpositionale Phrase ἐν ἐνὶ σώματι findet sich auch in Röm 12,4 (sowie in Eph 2,16); vgl. außerdem 1 Kor 10,17; 12,12f.20. Philon lässt in *spec.* 3,131 den Hohepriester beten: ἵνα πᾶσα ἡλικία καὶ πάντα μέρη τοῦ ἔθνους ὡς ἐνὸς σώματος εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀρμόζηται κοινωνίαν εἰρήνης καὶ εὐνομίας ἐφιέμενα.

223 αἰσχρολογία kommt in der gesamten griechischen Bibel nur hier vor.

224 σπλάγχνα οἰκτιροῦ, χρηστότης, ταπεινοφροσύνη, πραΰτης, μακροθυμία (dazu siehe bereits 1,11); diese stehen nach Bormann (2012) 169 in der „Tradition der Armenfrömmigkeit des Psalters“ bzw. kennzeichnen nach Wolter (1993) 185 „von der atl.-jüdischen Weisheit her [...] Eigenschaften, die für den jüdischen Frommen und Weisen charakteristisch sind“. Weitgehende Übereinstimmungen zeigen sich in 1QS IV,3. In der Theophanie von Ex 34,6 LXX werden als göttliche Eigenschaften genannt: Κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός [...]. Vgl. auch Röm 2,4 (χρηστότης, μακροθυμία).

225 Wolter (1993) 185.

226 Im Unterschied dazu bleibt die ὀργή Gott vorbehalten: siehe 3,6.8. Vgl. auch Eph 4,32 sowie Mt 18,23–35.

227 In Gal 5,22f. rangiert die ἀγάπη an erster Stelle; hier werden ebenfalls μακροθυμία, χρηστότης und πραΰτης (sowie εἰρήνη) aufgelistet. Siehe auch Phil 2,1–3 (ἀγάπη, σπλάγχνα καὶ οἰκτιροί, ταπεινοφροσύνη); 2 Kor 6,6 (μακροθυμία, χρηστότης, ἀγάπη; vgl. dazu 1 Kor 13,4).

228 Außerdem in 1,13 für die Beziehung des „Vaters“ zum „Sohn“ verwendet; in 3,19 konkret von den Männern gegenüber ihren Ehefrauen gefordert.

229 Vgl. die φιλία bei Plat. *Tim.* 32c.

230 Einige Textzeugen (z.B. D* oder die Harklensis) ergänzen erläuternd „Christus“ (vgl. Eph 4,15f.); ἐξ οὗ, auf τὴν κεφαλὴν bezogen, ist *constructio ad sensum*.

231 Die bei Platon begegnende Vorstellung des von einem „Band“ bzw. „Bändern“ zusammengehaltenen Körpers (*Tim.* 31b–32c: in Bezug auf den „Allkörper“; 38e: die Himmelskörper als δεσμοῖς ἐμφύχοις σώματα δεθέντα; 41b und 43a: hinsichtlich der traditionellen Gottheiten; 73b.81d: vom menschlichen Körper und der Seele) wird in Mittelplatonismus und Stoa rezipiert

βιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ) in göttlichem Wachstum wächst (vgl. 1,6.10). Entsprechend der Verbundenheit ἐν ἐνὶ σώματι soll in der Gemeinde „der Friede Christi“²³² (3,15; vgl. 1,20) regieren²³³ – die kosmische Versöhnung sich also in der sozialen Realität konkret vergegenwärtigen (insbesondere auch im mikrokosmischen Bereich des – patriarchal strukturierten – antiken Haushalts).

5 Schlussbemerkungen

In der Untersuchung der kommunikativen Strukturen des Briefes, die mit der Frage nach den Adressanten und Adressaten verknüpft ist, richtete sich ein besonderes Augenmerk auf den Wir-Ihr-Diskurs im Kol.²³⁴ Dieser erscheint auch insofern als erhellend, als er die Einbeziehung eines nichtjüdischen Ihr in ein von jüdischen Traditionen geprägtes Wir beleuchtet – samt der Konfliktfelder, die sich im Gegenüber zu einer oppositionellen Gruppe ergeben. Als Sprecherinstanz für das kollektive Wir fungiert dabei die als autoritative Stimme in einer solchen grundlegenden Orientierungssituation inszenierte Figur des Paulus, in dessen *persona* das Vermächtnis des ‚Völkerapostels‘ im Disput mit konkurrierenden Positionen bezüglich der soteriologischen Relevanz jüdischer *identity marker* fortgeschrieben wird. Die in der Brieffiktion ‚erzählte‘ Gefährdung einer Modellgemeinde wirft mit ihrer Gegnerkonstruktion Licht auf Identitätsdiskurse, in denen in Anknüpfung an paulinische Verkündigung die Kriterien für

(dazu van Kooten [2003] 31–52); das Verb συνδέω, „zusammenbinden“, beschreibt im *Timaios* das schöpferische Handeln (siehe z.B. das Hendiadyoin in 32b: συνέδησεν καὶ συνεστήσατο; zu Letzterem vgl. Kol 1,17). Für die hinter Kol 2,19 stehende antike Anatomie siehe *Tim.* 73b–75d. Bei Philon fungiert der Logos als δεσμός [...] τῶν ἀπάντων (*fug.* 112; vgl. *plant.* 9; außerdem *conf.* 136). Seneca bezeichnet in *clem.* 3,2,1 wiederum den Imperator als „Band, durch dessen Macht die Kräfte des Staates zusammenhalten (*uinculum cuius ope uires publicae cohaerent*)“ (Rosenbach [1995] 5,32/33; Hervorhebungen im Original); siehe auch 1,2,1: *A capite bona ualetudo in omnes corporis partes exit; omnia uegeta sunt atque erecta aut languore demissa, prout animus eorum uiuit aut marcet* (14).

232 Sonst im NT mit Gott verbunden (siehe bes. Phil 4,7: ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ) – wie in Kol 1,2; manchmal ist Christus neben dem „Vater“ genannt (z.B. 1 Tim 1,2). Zur Berufung zum Frieden vgl. 1 Kor 7,15. – Vor der Hintergrundfolie der *pax Romana* (bzw. *Augusta*) ergeben sich auch Bezüge zur imperialen Ideologie und ihrem ethischen Programm (vgl. dazu Maier [2011]).

233 Das Bild des Schiedsrichters in βραβεύετω, dessen Stelle der personifizierte „Friede Christi“ einnimmt (in Weish 10,12 die σοφία), lässt sich der vorhergehenden Auseinandersetzung mit gegnerischen Richtern (siehe κατα-βραβεύετω in 2,18) entgegensetzen.

234 Freilich ist hier einer letzten Unsicherheit aufgrund des Schwankens zwischen den Pronomina in der Textüberlieferung Rechnung zu tragen.

Inklusion und Exklusion im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Pluralismus einer hellenistisch-römisch geprägten multikulturellen Welt anders bestimmt werden. Nicht mehr Beschneidung (vgl. 2,11; 3,11) oder Sabbat (2,16) markieren Identität und Differenz der sich mit Rekurs auf den „Willen Gottes“ (1,1.9.27; 4,12) „den Völkern“ (1,27) öffnenden Gruppe, ebensowenig „menschliche“ Vorschriften (2,8.22), was Speisetabus und Kultkalender betrifft (wesentliche Kriterien für jüdische Identität gerade in der Diaspora),²³⁵ sondern allein die Verwurzelung (2,7) in Christus.²³⁶ Die in der Taufe vermittelte Teilhabe an Jesu Tod und Auferstehung führt zur korporativen Identität als „Leib Christi“, in dem ethnisch-kulturelle und soziale Gegensätze überwunden sind (3,11) – zumindest in der himmlischen „Utopie“ der βασιλεία „des Sohnes“ (1,13)²³⁷ bzw. Gottes (4,11)²³⁸, die allerdings ethisch-praktische Konsequenzen in der gemeindlichen „Heterotopie“²³⁹ (gegenüber der dominierenden Ordnung der „Welt“) als kon-

235 So empfiehlt Tryphon bei Justin klassisch die Beschneidung, die Beobachtung von Sabbat, Festen und Neumonden (vgl. Kol 2,16) sowie generell Gesetzesobservanz: πρῶτον μὲν περιτεμοῦ, εἶτα φύλαξον, ὡς νενόμισται, τὸ σάββατον καὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς νομιμίας τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπλῶς τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα πάντα ποιεῖ (*dial.* 8,4). Demgegenüber hatte sein Dialogpartner geraten: πάρεστιν ἐπιγνόντι σοὶ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ καὶ τελεῖν γενομένην εὐδαμονεῖν (8,2; Marcovich [1997] 84f.). In *dial.* 46f. wird verhandelt, inwieweit an Jesus Glaubende „das durch Mose Angeordnete“ halten können (εἰ ἔνεστιν [...] φυλάσσειν τὰ διὰ Μωϋσέως διαταχθέντα ἅπαντα νῦν; 46,2; Marcovich [1997] 144); Tryphon recurriert konkret auf Sabbat, Beschneidung, die Beobachtung der Monate und Reinheitsvorschriften. In paulinischer Tradition lautet die Bedingung, „die von den Völkern“ nicht dazu zu überreden und exklusivistische Ansprüche aufzugeben: λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν [...], ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται ταῦτα αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεται αὐτοὺς ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν [...] (47,1; Marcovich [1997] 146). Der Dialog spiegelt entsprechende Diskurse des 2. Jh. Für Ignatius, *Magn.* 10,3 wiederum stellen Christusbekenntnis und jüdische Praxis (ἰουδαίειν) unvereinbare Gegensätze dar.

236 Gleichwohl regt das zunächst kultisch-rituelle ‚Vakuum‘ des sich neu konstituierenden ‚Weges‘ dazu an, gefüllt zu werden – und etablierte religiöse, oder eher ethnisch-kulturelle, Traditionen aus dem Umfeld zu übernehmen bzw. beizubehalten.

237 In der futurisch formulierten Eschatologie von 1 Kor 15,24–28 ist demgegenüber Christus die Herrschaft bis zur Unterwerfung der feindlichen Mächte befristet übertragen.

238 Hier verbindet sich die Phrase mit „diesen einzigen Mitarbeitern aus der Beschneidung“ (οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ).

239 Zu den soziologischen Raumkonzepten siehe grundlegend Foucault (2015/1967) 320ff. – Im Unterschied zur temporalen Perspektive in den unumstrittenen Paulusbriefen wird die (vorweggenommene) Zukunftshoffnung auf das neue Leben in der präsentischen Eschatologie des Kol *räumlich* konzipiert als im Himmel (angesichts der konkreten Erfahrungen einer gottfernen Welt) noch verborgene Wirklichkeit (vgl. 1,5; 2,3; 3,3f.) – die gleichwohl schon in den Kosmos hineinwirkt (siehe 1,6). Zum Bereitliegen (1,5) der Heilsgüter vgl. z.B. 1 Hen 11,1; 25,7; syrBar 4,3,7; 52,7.

kret erfahrbarem Heilsraum zeitigen soll. Einheit und Zusammenhalt gründen in einer Neuakzentuierung der ekklesiologischen Leibmetapher in Christus als „Haupt“ (siehe bes. 2,19), auch gegenüber entsprechenden Ansprüchen seitens der hellenistisch-römischen Welt.²⁴⁰ In der Konstruktion kollektiver Identität rekurriert der Autor in paulinischer Tradition auf die Kraft oszillierender Bilder, insbesondere auch topologischer und sozial-politischer Metaphern (siehe ebenso die οἶκος-Metaphorik mit Gott als *pater familias* – und dem Erstgeborenen als κύριος, sowie Paulus als „Verwalter“)²⁴¹.

Abschließend sei im Zusammenhang der Stiftung von Identität und Kohäsion eine spezifische Rolle des Briefes erwähnt. Nachdem das Postskript auf die Verlesung in der Gemeinde zielt (4,16: καὶ ὅταν ἀναγνωσθῆι παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή [...]), kommt ihm gerade hier seine aktuelle gemeinschaftsbildende Funktion zu.²⁴² Ebenso wird auch die im Briefmedium vermittelte Anwesenheit des Adressanten – als spirituelle Präsenz des Paulus (2,5) – durch diesen Akt vergegenwärtigt. Im Kontext der gemeindlichen Versammlung hören die Adressaten von den Gebeten, Lehren und Ermahnungen des Paulus.²⁴³ Die Aufforderung zur Weitergabe des Briefs an die Gemeinde in Laodizea sowie zum gegenseitigen Austausch der jeweils erhaltenen Schreiben (4,16)²⁴⁴ visiert darüber hinaus eine diesbezügliche Vernetzung ‚paulinischer‘ Gemeinden an. So wird die paulinische Traditions- und Rezeptionsgemeinschaft gewissermaßen als *reading community* konstituiert.²⁴⁵ Die Korrespondenz fungiert als Kommunikationsmedium, welches die Bindung der adressierten Gemeinden mit dem im Namen des Paulus firmierenden Adressantenkreis aufrecht erhält und so korporative Identität vermittelt.

240 Dabei birgt die kosmische Christozentrik ebenso die Tendenz universalistischer Vereinnahmung. Schließlich soll „alles“, ob Wort oder Werk, die Signatur des Namens κυρίου Ἰησοῦ tragen (3,17).

241 Zum Bildfeld von „Haus“ und „Familie“ im Kol siehe Heininger (2009) 57–64.

242 Vgl. 1 Thess 5,27. – Auf diese Weise kann auch ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ in der Gemeinde „einwohnen“, wie Kol 3,16 formuliert, wo neben Belehrung und Ermahnung „in aller Weisheit“ auch zum Singen von Psalmen, Hymnen und geistinspirierten Liedern (wie in 1,12–20?) aufgefordert wird.

243 Vgl. Betz (1995) 515; 517.

244 [...] ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῆι, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνώτε.

245 Dabei handelt es sich zunächst um ein von der Textwelt entworfenes Konstrukt. Ob dieses Bild einer nach dem Tod des Apostels auf (Brief-)Texten, die das paulinische Erbe bewahren, basierenden gemeinsamen Identität historischen Gegebenheiten entspricht, bleibt angesichts der Fragen um deren Verbreitung und Verfügbarkeit in dieser Phase auch weiterhin zu diskutieren. Gleichwohl reflektiert und propagiert der Kol paulinische Traditionsbildung.

Literaturverzeichnis

1. Editionen und Übersetzungen

- Das Äthiopische Henochbuch, hg. v. Siegbert Uhlig, Gütersloh 1984 (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/6).
- Eusebius Werke. 7. Die Chronik des Hieronymus, hg. v. Rudolf Helm, Berlin 1956 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte [= GCS] 47).
- Eusebius Werke. 8. Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil. Einleitung, die Bücher I bis X, hg. v. Karl Mras, Berlin 1954 (GCS 43).
- Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der jüdische Krieg. Griechisch und deutsch. Band I: Buch I–III. Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt 2013 [1959].
- Josephus, Jewish Antiquities. Books VIII–XIX. Volume VIII. With an English Translation by Louis H. Feldman, Cambridge, MA 1965 [Ndr. 2000] (Loeb Classical Library [= LCL] 433).
- Josephus. 7. Jewish Antiquities, Books XII–XIV. With an English Translation by Ralph Marcus, London 1957 (LCL 365).
- Josephus. I. The Life. Against Apion. With an English Translation by H. St. J. Thackeray, Cambridge, MA/London 2004 [Erstausgabe 1926] (LCL 186).
- Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, hg. v. Miroslav Marcovich, Berlin 1997 (Patristische Texte und Studien 47).
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt, hg. v. Leopold Cohn und Paul Wendland, 7 Bde, Berlin 1896–1930 [Ndr. 1962–1963].
- Quaestiones et solutiones in Exodum I et II e versione armeniaca et fragmenta graeca. Introduction, Traduction et Notes par Abraham Teria, Paris 1992 (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 34).
- Platon, Timaios. Griechisch – Deutsch, hg. v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1992 (Philosophische Bibliothek 444).
- L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. 1. Dialoge I–VI. Lateinischer Text von A. Bourguery und R. Waltz, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1969.
- L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. 3. An Lucilius. Briefe 1–69. Lateinischer Text von François Préhac, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1974.
- L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. 4. An Lucilius. Briefe 70–124, [125]. Lateinischer Text von François Préhac, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1984.
- L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. 5. Über die Milde. Über die Wohlthaten. Lateinischer Text von François Préhac, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt ²1995.
- Stoicorum veterum fragmenta [= SVF], collegit Iohannes ab Arnim, Vol. 1–3, Leipzig 1921–1923.
- Sibyllinische Weissagungen. Griechisch – deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von Alfons Kurfeß neu übersetzt und herausgegeben von Jörg-Dieter Gauger, Darmstadt 1998 (Sammlung Tusculum).
- Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments, hg. v. Molly Whittaker, Oxford 1982 (Oxford Early Christian Texts).

Theonis Smyrnaei philosophi platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, recensuit Eduardus Hiller, Leipzig 1878 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

2. Hilfsmittel

- Bauer, Walter; Aland, Kurt; Aland, Barbara: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin ⁶1988.
- Blass, Friedrich; Debrunner, Albert; Rehkopf, Friedrich: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁷1990 [= BDR].
- Liddell, Henry Georg; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart: Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford 1996 [entspricht ⁹1940].

3. Kommentare zum Kol

- Baumert, Norbert; Seewann, Maria-Irma: Israels Berufung für die Völker. Übersetzung und Auslegung der Briefe an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser, Würzburg 2016 (Paulus neu gelesen).
- Bormann, Lukas: Der Brief des Paulus an die Kolosser, Leipzig 2012 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1).
- Bruce, Frederick Fyvie: The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians, Grand Rapids 1984 (The New International Commentary on the New Testament).
- Dibelius, Martin: An die Kolosser / Epheser / An Philemon, hg. v. Heinrich Greeven, Tübingen ³1953 (Handbuch zum Neuen Testament 12).
- Dunn, James D. G.: The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids 1996 (The New International Greek Testament Commentary).
- Foster, Paul: Colossians, London u.a. 2016 (Black's New Testament Commentaries).
- Gnilka, Joachim: Der Kolosserbrief, Freiburg i. Br. 1980 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10/1).
- Hübner, Hans: An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser, Tübingen 1997 (Handbuch zum Neuen Testament 12).
- Luz, Ulrich: Der Brief an die Kolosser, in: Becker, Jürgen; Luz, Ulrich: Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser, Göttingen 1998 (Das Neue Testament Deutsch 8/1), 181–244.
- Maisch, Ingrid: Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, Stuttgart 2003 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 12).
- Pokorný, Petr: Der Brief des Paulus an die Kolosser, Berlin 1987 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1).
- Schweizer, Eduard: Der Brief an die Kolosser, Zürich u.a. ³1989 [1976] (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 12).
- Wolter, Michael: Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon, Gütersloh u.a. 1993 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 12; Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 519).

4. Sekundärliteratur

- Arnold, Clinton E.: *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Tübingen 1995 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament [= WUNT] 2/77).
- Betz, Hans Dieter: Paul's „Second Presence“ in Colossians, in: Fornberg, Tord; Hellholm, David (Hgg.): *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo u.a. 1995, 507–518.
- Bormann, Lukas: Weltbild und gruppenspezifische Raumkonfigurationen des Kolosserbriefs, in: Müller (Hg.): *Kolosser-Studien*, 83–102.
- Boyarin, Daniel: *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*. Aus dem Amerikanischen von Gesine Palmer, Berlin 2009 (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 10) [Originalausgabe: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004].
- Boyarin, Daniel: Henoah und Metatron, der „Fürst der göttlichen Gegenwart“: „Apokalypse“ und der „zweite Gott“, in: Taschl-Erber; Fischer (Hgg.): *Vermittelte Gegenwart*, 125–149.
- Bujard, Walter: *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, Göttingen 1973 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 11).
- Cadwallader, Alan H.: *Refuting an Axiom of Scholarship on Colossae: fresh insights from new and old inscriptions*, in: ders.; Trainor (Hgg.): *Colossae in Space and Time*, 151–179.
- Cadwallader, Alan H.: *A Stratigraphy of an Ancient City through its Key Story: the Archistrategos of Chonai*, in: ders.; Trainor (Hgg.): *Colossae in Space and Time*, 282–298.
- Cadwallader, Alan H.: *Appendix 1a. A Chronology of Colossae/Chonai*, in: ders.; Trainor (Hgg.): *Colossae in Space and Time*, 299–315.
- Cadwallader, Alan H.; Trainor, Michael (Hgg.): *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City*, Göttingen 2011 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94).
- Canavan, Rosemary: *Clothing the Body of Christ at Colossae. A Visual Construction of Identity*, Tübingen 2012 (WUNT 2/334).
- Cavin, Robert L.: *New Existence and Righteous Living. Colossians and 1 Peter in Conversation with 4QInstruction and the Hodayot*, Berlin 2013 (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 197).
- Crouch, James E.: *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen 1972 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 109).
- DeMaris, Richard E.: *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae*, Sheffield 1994 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 96).
- Dibelius, Martin: *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten*, in: Bornkamm, Günther (Hg.): *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius*. 2. Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte, Tübingen 1956, 30–79 [Ndr. aus: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse* 4/1917].
- Dübbers, Michael: *Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes*, Tübingen 2005 (WUNT 2/191).
- Dunn, James D. G.: *The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia*, in: *Biblica* 76 (1995), 153–181.

- Ebner, Martin: Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus, Würzburg 1991 (Forschungen zur Bibel 66).
- Foucault, Michel: Von anderen Räumen [1967], in: Dünne, Jörg; Günzel, Stephan (Hgg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt ⁸2015 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1800), 317–327 [Ndr. der Übersetzung von Michael Bischoff in: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. 4, hg. v. Defert, Daniel; Ewald, François; Frankfurt 2005 (französische Ausgabe 1994), 931–942; französische Erstveröffentlichung des 1967 verfassten Vortrags 1984].
- Francis, Fred O.: Humility and Angelic Worship in Col 2:18, in: ders.; Meeks (Hgg.): Conflict at Colossae, 163–195 [Ndr. aus: Studia Theologica 16 (1962), 109–134].
- Francis, Fred O.: The Background of Embateuein (Col 2:18) in Legal Papyri and Oracle Inscriptions, in: ders.; Meeks (Hgg.): Conflict at Colossae, 197–207.
- Francis, Fred O.; Meeks, Wayne A. (Hgg.): Conflict at Colossae. A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies, Missoula 1973 (Sources for Biblical Study 4).
- Francis, Fred O.; Meeks, Wayne A.: Epilogue, in: dies. (Hgg.): Conflict at Colossae, 209–218.
- Frank, Nicole: Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition, Tübingen 2009 (WUNT 2/271).
- Frank, Nicole: Der Kolosserbrief und die „Philosophia“. Pseudepigraphie als Spiegel frühchristlicher Auseinandersetzungen um die Auslegung des paulinischen Erbes, in: Frey et al. (Hgg.): Pseudepigraphie, 411–432.
- Frey, Jörg; Herzer, Jens; Janßen, Martina; Rothschild, Clare K. (Hgg.): Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen, Tübingen 2009 (WUNT 246).
- Geréb, Zsolt: Paulus als Diener der Kirche. Die Vorstellung des Apostels in Kolosser 1,21–2,5, in: Müller (Hg.): Kolosser-Studien, 33–54.
- Heil, Christoph: „Angeordnet durch Engel durch die Hand eines Mittlers“ (Gal 3,19). Das paulinische Konzept von der Vermittlung der Tora, in: Taschl-Erber; Fischer (Hgg.): Vermittelte Gegenwart, 229–243.
- Heininger, Bernhard: Soziale und politische Metaphorik im Kolosserbrief, in: Müller (Hg.): Kolosser-Studien, 55–82.
- Hellholm, David: Die Gattung Haustafel im Kolosser- und Epheserbrief, in: Müller (Hg.): Kolosser-Studien, 103–128.
- Hentschel, Anni: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, Tübingen 2007 (WUNT 2/226).
- Hoppe, Rudolf: Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie, Stuttgart 1994 (Stuttgarter Biblische Beiträge 28).
- Hübenthal, Sandra: Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen? Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefes, in: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 36 (2011), 61–92.
- Huttner, Ulrich: Early Christianity in the Lycus Valley, Leiden/Boston 2013 (Ancient Judaism and Early Christianity 85; Early Christianity in Asia Minor 1).
- Janowski, Bernd: Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie, in: ders.; Popkes, Enno Edzard (Hgg.): Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum, Tübingen 2014 (WUNT 318), 3–40.
- Kremer, Jacob: Art. ἰλιψις, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2 (1981), 375–379.

- Kremer, Jacob: Was an den Bedrängnissen des Christus mangelt. Versuch einer bibeltheologischen Neuinterpretation von Kol 1,24, in: ders.: Weshalb ich es euch verkündet habe. Gesammelte Studien zur Exegese, Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. v. Roman Kühschelm, Martin Stowasser, Markus Tiwald, Andrea Taschl-Erber, Stuttgart 2005, 214–233 [Ndr. aus: *Biblica* 82 (2001) 130–146].
- Lähnemann, Johannes: Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation, Gütersloh 1971 (Studien zum Neuen Testament 3).
- Leppä, Outi: The Making of Colossians. A Study on the Formation and Purpose of a Deutero-Pauline Letter, Göttingen 2003 (Publications of the Finnish Exegetical Society 86).
- Lightfoot, Joseph Barber: The Colossian Heresy, in: Francis; Meeks (Hgg.): Conflict at Colossae, 3–59 [Ndr. aus: ders.: *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London³1879].
- Lincoln, Andrew T.: The Household Code and Wisdom Mode of Colossians, in: *Journal for the Study of the New Testament* 74 (1999), 93–112.
- Lindemann, Andreas: Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999.
- Lindemann, Andreas: Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus, in: ders.: Paulus, 132–157 [Ndr. aus: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 140–165].
- Lindemann, Andreas: Die Gemeinde von „Kolossä“. Erwägungen zum „Sitz im Leben“ eines pseudopaulinischen Briefes, in: ders.: Paulus, 187–210 [Ndr. aus: *Wort und Dienst* NF 16 (1981), 111–134].
- Lyonnet, Stanislas: Paul's Adversaries in Colossae, in: Francis; Meeks (Hgg.): Conflict at Colossae, 147–161 [Ndr. aus: ders.: *L'Étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, in: *Biblica* 37 (1956), 27–38].
- Macridy, Theodore: Altertümer von Notion, in: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 8 (1905), 155–173.
- Maier, Harry O.: Reading Colossians in the Ruins: Roman Imperial Iconography, Moral Transformation, and the Construction of Christian Identity in the Lycus Valley, in: Cadwallader; Trainor (Hgg.): *Colossae in Space and Time*, 212–231.
- Mengestu, Abera M.: God as Father in Paul: Kinship Language and Identity Formation in Early Christianity, Eugene 2013.
- Müller, Peter (Hg.): *Kolosser-Studien*, Neukirchen-Vluyn 2009 (Biblich-Theologische Studien 103).
- Müller, Peter: Zum Problem der Paulusschule. Methodische und sachliche Überlegungen, in: ders.: *Kolosser-Studien*, 171–197.
- Poplutz, Uta: Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus, Freiburg i. Br. 2004 (Herders Biblische Studien 43).
- Röhser, Günter: Der Schluss als Schlüssel. Zu den Epistolaria des Kolosserbriefes, in: Müller (Hg.): *Kolosser-Studien*, 129–150.
- Royalty, Robert M.: Dwelling on Visions. On the Nature of the so-called 'Colossian Heresy', in: *Biblica* 83 (2002) 329–357.
- Smith, Ian K.: Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae, London 2006 (Library of New Testament Studies 326).
- Standhartinger, Angela: Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefes, Leiden u.a. 1999 (Supplements to *Novum Testamentum* 94).

- Standhartinger, Angela: „... wegen der Hoffnung, die für euch im Himmel bereitliegt“ (Kol 1,5). Zum Proömium im Kolosserbrief und seinem politischen Hintergrund, in: Müller (Hg.): *Kolosser-Studien*, 1–22.
- Stettler, Christian: *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20*, Tübingen 2000 (WUNT 2/131).
- Stuckenbruck, Loren T.: *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 1995 (WUNT 2/70).
- Taschl-Erber, Andrea: „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“: Der exklusive „Mittler“ im Brief an die Gemeinde in Kolossä, in: dies.; Fischer (Hgg.): *Vermittelte Gegenwart*, 245–292.
- Taschl-Erber, Andrea; Fischer, Irmtraud (Hgg.): *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Tübingen 2016 (WUNT 367).
- Theobald, Michael: *Kirche und Israel nach Röm 9–11*, in: ders.: *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001 (WUNT 136), 324–349 [überarbeitete Fassung des Beitrags in: *Kairos* 29 (1987), 1–22].
- Theobald, Michael: *Der Kolosserbrief*, in: Ebner, Martin; Schreiber, Stefan (Hgg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2013 (2008), 431–445.
- Trainor, Michael: *Epaphras. Paul's Educator at Colossae*, Collegeville 2008 (Paul's Social Network).
- Trainor, Michael: *Excavating Epaphras of Colossae*, in: Cadwallader; Trainor (Hgg.): *Colossae in Space and Time*, 232–246.
- Trebilco, Paul: *Christians in the Lycus Valley: the view from Ephesus and from Western Asia Minor*, in: Cadwallader; Trainor (Hgg.): *Colossae in Space and Time*, 180–211.
- van Kooten, George H.: *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts*, Tübingen 2003 (WUNT 2/171).
- Vollenweider, Samuel: *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, Tübingen 2002 (WUNT 144).
- Vollenweider, Samuel: *Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte*, in: ders.: *Horizonte neutestamentlicher Christologie*, 29–51 [Ndr. aus: *Evangelische Theologie* 53 (1993), 290–310].
- Vollenweider, Samuel: *Zeit und Gesetz. Erwägungen zur Bedeutung apokalyptischer Denkformen bei Paulus*, in: ders.: *Horizonte neutestamentlicher Christologie*, 143–162 [Ndr. aus: *Theologische Zeitschrift* 44 (1988), 97–116].
- Vollenweider, Samuel: *Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefechte in der neutestamentlichen Wissenschaft*, in: *New Testament Studies* 56 (2010), 208–231.
- Weidemann, Hans-Ulrich: *Der Völkerapostel aus dem Samen Abrahams. Schlaglichter aus den neueren Paulusdiskussionen*, in: Güzelmansur, Timo; Specker, Tobias (Hgg.): *Paulus von Tarsus, Architekt des Christentums? Islamische Deutungen und christliche Reaktionen*, Regensburg 2016 (CIBEDO-Schriftenreihe 4), 153–191.