

DER BRIEF AN DIE KOLOSSER

1. EINFÜHRUNG

1.1 Präskript und Proömium des Briefes -
Analyse und Interpretation

1.1.1 Präskript (Kol 1,1-2)

1.1.2 Präskript (Kol 1,3-12)

a) Vorbereitende Schritte der Analyse

α) Textkritik

β) Erste Orientierung über den Text, insbesondere
Abgrenzung (Segmentierung)

b) Syntaktische Analyse von Kol 1,3-8

c) Semantische Analyse von Kol 1,3-8

d) Pragmatische Analyse von Kol 1,3-8

e) Analyse unter dem Gattungsaspekt

f) Ergänzung zu den Abschnitten b), c), d):
Analyse von Kol 1,9-12

1.2 Der Brief als Gattung in der Antike

1.3 Die Freundschafts-Topik

1.4 Die Instanzen der Kommunikation

a) Textexterne - textinterne Instanzen

b) Normative - fiktionale Instanzen

c) Normativität und Fiktionalität im Kolosserbrief

α) Zur Frage der Historizität (außertextliche Ebene)

β) Die Verschränkung von historischer und fiktiver
Welt: Kol 4,7-18

2. DER HYMNUS KOL 1,15-18(?) UND SEIN KONTEXT

2.1 Probleme der Rekonstruktion des Hymnus

a) Zur Syntax des Abschnitts Kol 1,13-20

b) Literarkritik

α) Die interpretatorische Auseinandersetzung
des Autors mit 1,20 in 1,22

β) Die sachliche Kongruenz zwischen 1,21-23 und 1,13-14

c) Formkritik

d) Die Theologie des Hymnus

e) Die Redaktion des Hymnus durch den Autor des Kol

2.2 Religionsgeschichtliche Einordnung des Hymnus
Kol 1,15-20

- a) Weisheit als praktische Lebenslehre
- b) Personifizierung der Weisheit
- c) Hypostasierung der Weisheit
- d) Israels ökumenische Rolle im Prozeß der Selbst-
mitteilung Gottes an die Menschenwelt
- e) Aufnahme von Elementen heidnischer Philosophie
Exkurs: Die stoische Logos-Lehre
- f) Die diasporajüdische Weisheitstheologie als Voraus-
setzung der Christologie des Hymnus Kol 1,15-20

Der Brief an die Kolosser

1. EINFÜHRUNG

Postboten werden manchmal von Haushunden gebissen, im übrigen sind sie gerngesehene Zeitgenossen. Die Sympathie, die sie im allgemeinen genießen, hängt mit ihrem Beruf zusammen. Was sie an der Haustür abgeben oder in die Briefkästen stecken, ist zwar nicht in allem nur erfreulich. (Prospekte, Rechnungen, Zeitungen, Mahnungen, Postwurfsendungen... Die Papierflut auf dem Fußboden hinter dem Briefschlitz in der Haustür kann schon einmal lästig werden.) Aber das positive Image des Postboten wird dadurch nicht beeinträchtigt. Er verdankt es nämlich einer ganz bestimmten Sorte von Postsendung, die nach wie vor zum Besten gehört von all den Dingen, die die Post befördert: dem Brief.

Pessimisten sind der Ansicht, daß auch dieses unverwüstliche Briefträger-Image bald der Vergangenheit angehören wird, weil manches darauf hindeutet, daß das Briefeschreiben in absehbarer Zeit durch andere Formen der Kommunikation über räumliche Distanz hinweg abgelöst werden wird. Wir sind bereits auf dem Wege dahin beträchtlich fortgeschritten. Die raumüberbrückenden Medien der Telekommunikation moderner Art haben dem Brief gegenüber sämtlich darin einen Vorsprung, daß sie eine zeitgleiche Verständigung ermöglichen. Das Telefonieren z.B. verbindet zwei Partner in einem unmittelbaren Dialog. Der Brief dagegen versucht zwar, den Eindruck der Unmittelbarkeit der Kommunikation zu erwecken (Anrede als Regelanfang, Verwendung der 2. Person bzw. der entsprechenden Höflichkeitsform im Brief, Fragen, Bitten, Wünsche, Grüße usw.), ohne diese jedoch wirklich zu erreichen. Der Brief ist eine recht künstlich geballte Ladung kommunikativer Beiträge des einen von zwei Partnern in einem zeitraubenden Wechsel solcher kompakter Einheiten von Mitteilungen, die wir Briefe nennen. Der Briefwechsel ist im Prinzip eine Makro-Kommunikation. Im Unterschied zu vielen anderen Formen der Makro-Kommunikation (z.B. mittels Pu-

blikation von Fachliteratur) kommt es einem Briefschreiber aber in aller Regel darauf an, möglichst nahe an den Adressaten heranzukommen und gerade nicht den Eindruck zu erwecken, die Mitteilung dieses Briefes stamme von der langen Bank und hätte noch sehr viel mehr Zeit gehabt. Das Gegenteil ist uns allen, sofern wir erfahrene Briefschreiber sind, vertraut: Man entschuldigt sich dafür, daß man erst jetzt dazu gekommen ist, den letzten Brief zu beantworten - Weihnachten war das; so lange ist das schon wieder her! -, und schreibt nun seinerseits aus der aktuellen persönlichen Situation heraus, ganz so, als interessierte sich der Adressat hauptsächlich dafür, wie "es mir geht". Natürlich haben wir es uns längst abgewöhnt, mit der kindlichen Eröffnung "Wie geht es Dir? Mir geht es gut." einen Brief anzufangen, aber gerade solche abgedroschenen Floskeln zeigen, was mit der brieflichen Kommunikation eigentlich versucht wird: Raum, aber auch Zeit zu überwinden in einer künstlichen Unmittelbarkeitssprache, die eigentlich aus dem Dialog stammt. Das Telefon und seine moderneren Geschwister leisten tatsächlich, was der Brief nur fingiert: die Telekommunikation jetzt. Kein Wunder also, daß die neueren Kommunikationstechniken den guten alten Brief in Existenzschwierigkeiten bringen. (Haben Sie schon einmal einen Brief geschrieben und dann mit dem Empfänger telefoniert gleich, nachdem Sie den Brief in den Kasten geworfen haben, vom Postamt aus? Nein? Und warum nicht?!) Wir sollten also in Zukunft nicht Briefmarken, sondern besser gleich Briefe sammeln; denn sie werden bald teuer und selten werden. Es wird in Zukunft auch immer mehr in Vergessenheit geraten, welche Bedeutung Briefe einmal für die menschliche Verständigung besessen haben.

Ein Leser, der sich im 20. Jahrhundert mit der neutestamentlichen Briefliteratur beschäftigt, bekommt den Bedeutungswandel der Gattung Brief deutlich zu spüren, gerade wenn er noch selbst etwas vom Briefeschreiben versteht. Wir beginnen mit dem Auffälligsten: dem Eröffnungsritual brieflicher Kommunikation in der Antike.

1.1 Präskript und Proömium des Kolosserbriefes - Analyse und Interpretation

Lit.: Berger, K., Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular
frühchristlicher Briefe: ZNW 65 (1974) 190-231
Conzelmann - Lindemann § 5/2.
Leipoldt - Grundmann II 61-65 (Privatbriefe)

Die Überschrift "An die Kolosser" gehört zwar zum Text des NT,
nicht aber zum Text des Kolosserbriefes (Kol).
Es handelt sich um die editorische (buchtechnische) Kennzeichnung
des Kol als Einheit innerhalb des Corpus Paulinum.

Der antike Brief kennt eine solche Überschrift nicht. Die Zustell-
adresse wurde auf der Rückseite des geschlossenen Briefes ange-
bracht. Sie entsprach dann den Angaben im Präskript (Bsp. Nr. 72,
73 bei Leipoldt - Grundmann). Im Fall der editorischen Über-
schrift des Kol ist das nicht der Fall.

Abgesehen davon stellt die Frage der Zustellung des Briefes im
Fall des Kol ein besonderes Problem dar, das uns noch beschäftigen
wird.

1.1.1 Präskript (Kol 1,1-2)

Der Brief beginnt mit dem Präskript (1,1-2). Dieser Teil eines
Briefes folgt stets einem festen Schema.

Zu unterscheiden sind das griechische (1 syntaktische Einheit) und
das orientalisch Schema (2 syntaktische Einheiten).

---> griechisch: Jak 1,1; Apg 15,23; 23,26

---> orientalisch: Dan 4,1 (Theod.)

Die paulinischen Briefe folgen sämtlich dem orientalischen Schema.

a) Kol 1,1-2 ist zunächst ein Beispiel für eine Brieferöffnung
nach dem orientalischen Schema; es enthält:

Präskript

A Griechische Form

Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ
διασπορᾷ χαίρειν. Jak 1,1

οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ
τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ
Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.
Apg 15,23

Κλαύδιος Λυσίας τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι
Φήλικι χαίρειν. Apg 23,26

B Orientalische Form

Ναβουχοδόνσορ ὁ βασιλεὺς πᾶσι
τοῖς λαοῖς, φυλαῖς καὶ γλώσσαις τοῖς
οἰκοῦσιν ἐν πάσῃ τῇ γῆ· Εἰρήνη
ὑμῖν πληθυνθεῖη. Dan 4,1

- Bezeichnungen des Absenders:
Sie stehen im Nominativ in der 3. Pers. Sg. und umfassen
 - . den Eigennamen;
 - . den Titel ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ
(zur Konventionalität der intitulatio vgl. Dan 4,1);

- Bezeichnungen der Adressaten:
Sie stehen im Dativ in der 3. Pers. Pl. und umfassen
 - . die Bezeichnung des Gebietes, in dem die Adressaten wohnen
(vgl. Dan 4,1!);
 - . Bezeichnungen zur Identifikation der Adressaten (die so, wie sie hier stehen, nicht vom Briefschema vorgegeben sind; man beachte die Konkurrenz zwischen ἐν κολοσσαῖς und ἐν Χριστῷ!);

- einen Friedensgruß, der syntaktisch als eigener Satz aufzufassen ist:
(Das, was im Friedensgruß zugesprochen wird (nämlich den Adressaten: 2. Pers. Pl.), steht im Nominativ. Zur Formkonvention jüdischer Briefe gehört das Substantiv εἰρήνη (vgl. Dan 4,1; auch 3,31).

Auf dieser Ebene läßt sich über den Kol als Brief folgendes sagen:

- Das notwendige erste Signal eines Briefftextes ist - entgegen heutigen Vorstellungen! - ein Eigenname, durch den der folgende Text als Äußerung eines bestimmten Absenders identifiziert wird. Diese Eröffnung ist notwendig für ein sofortiges Erkennen des Textes vom Lesen/Hören des Briefes selbst her. (Wichtig: kein Briefumschlag, keine Briefordner u.ä.; Abschriften zusammen mit anderen Texten.)
Der Nominativ zeigt: Noch geht es um die Konstituierung der "Sprechsituation", noch nicht um die Kommunikation darin.

- Die Intitulation als zweites Signal kennzeichnet den Text als amtliches Schreiben. Auch hier geht es noch nicht um Persönliches, sondern um die Konstituierung der Sprechsituation durch genauere Klassifizierung des Textes.
- Auch der Adressat wird noch nicht angesprochen (noch keine 2. Pers.!), sondern identifiziert (3. Pers.), und zwar als Adressat dieses Textes. (Daß dabei durchaus für Briefe unkonventionelle Bezeichnungen verwendet werden, ist später zu berücksichtigen.)
- Für heutige Leser auffällig, aber durchaus konventionell ist, daß die Adressaten als Bewohner von ... identifiziert werden. Dies entspricht dem amtlichen Charakter des Briefes, kennzeichnet also weniger die Adressaten als den Text. Immerhin ist diese Charakterisierung theologisch sehr aufschlußreich: Der Bevollmächtigte Jesu Christi, der Apostel Paulus, schreibt in amtlicher Autorität an eine Art Gebietskörperschaft.¹ Hier werden Ansätze einer Vorstellung von Herrschaft (Gottes, Christi) sichtbar (s.u.).
- Einen wichtigen Einschnitt bringt der Friedensgruß, nämlich den Einstieg in die Verwendung der 2. Person. Damit beginnt die Kommunikation, während bis dahin nur angezeigt wurde, wer mit wem durch den folgenden Text zu kommunizieren beabsichtigt.
- Der Friedensgruß ist syntaktisch als Ellipse zu kennzeichnen. Ausgespart ist das Prädikat des Satzes, wie in Kol 1,1 auch. Dort ist es leicht zu ergänzen (sinngemäß: Paulus schreibt an ...), hier dagegen ist eine Auffüllung des Satzes mit einem Prädikat eine Sache der Interpretation. Der Nominativ macht die εἰρήνη zum Subjekt. (Daran ändert auch

¹ Noch deutlicher wird dies, wo in einem Briefpräskript die Adressaten als "Volksversammlung" (ἐκκλησία) bezeichnet werden (1 Kor, 2 Kor, Gal [Plural], 1 Thess, auch 2 Thess).

die spezifisch christliche Akzentuierung ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν nichts: Die Richtung wird genannt, woher die εἰρήνη kommt, ohne daß ihre subjekthafte Eigenständigkeit aufgehoben wird. Ganz sicher falsch wäre es, Friede als etwas zu verstehen, worüber der Autor verfügt, indem er ihn jemand wünscht oder vermacht.)

Am besten ist hier eine Interpretation, die nahe an der Funktion des 1. Verses orientiert bleibt: an der Konstituierung der Redesituation. Der Adressat setzt die εἰρήνη (hier christlich interpretiert = den eschatologisch von Gott her begründeten Zustand von "Frieden" im umfassenden Sinn des Wortes Šalom) als gegeben voraus und stellt sich mit diesem Brief auf diese Grundlage; gleichzeitig wird der (eschatologische) Friede wirksam, wenn ein amtlich Bevollmächtigter, der die Frieden garantierende Macht repräsentiert, tätig wird (hier: als Autor eines Briefes), so daß der bestehende Friede neu zugeeignet wird (hier: den Adressaten, Dativ des Personalpronomens der 2. Pers. Pl.). Der Friedensgruß stellt also die folgende Briefkommunikation in den Wirkungszusammenhang eines (schon) realisierten Heils. (Den konventionellen Sinn dieser Vorstellung zeigt sehr gut Dan 4,1. Von spezifisch eschatologischen Konnotationen ist hier noch abzu-
sehen.)

- b) Kol 1,1-2 ist andererseits ein Beispiel für eine typisch paulinische Briefeöffnung. Nächste Parallelen sind die Präskripte der Korintherbriefe, besonders des 2 Kor.

Die Übereinstimmungen sind so deutlich, daß man betonen muß, daß der Kol ein ganz gewöhnliches Präskript bietet, das dadurch auffällt, daß es nicht auffällt (im Unterschied bes. zum Röm, Gal, Tit).

Es enthält folgende für das Verständnis (echter und unechter) paulinischer Briefe wesentliche Elemente:

- Betonung des Apostolats des Paulus, näher bestimmt durch den Genitiv ("besitzanzeigend") Χριστοῦ Ἰησοῦ und die Herleitung der Christus-Beziehung aus (διὰ) dem erwählenden, berufenden Handeln (θέλημα) Gottes.

Im Unterschied zum Präskript des Gal wird der apostolische Anspruch hier nicht "diskutiert" (vgl. dg. Gal 1,1: Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἄπ' ἀνθρώπων σὺδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς ...; Stilfigur der Dihairesis!), sondern vorausgesetzt.

Bedeutung dieses Elements: Gottes Handeln in Jesus Christus, vergegenwärtigt und wirksam in der apostolischen Sendung, wird aktuell auch in diesem Text, dem apostolischen Brief. Der Brief ist damit primär verstanden als eine Form sprachlichen Handelns mit göttlicher Vollmacht (neben der "Verkündigung" des "Evangeliums").

- Die Miturheberschaft des Timotheos (= 2. Eigennamen im Nominativ, durch καὶ auf gleiche Stufe gestellt mit dem 1. Eigennamen παῦλος) ist nicht im modernen Sinn zu verstehen, so als hätte Timotheos ganz oder teilweise den Brief mitformuliert, sondern verweist auf die Institution der apostolischen Sendung (Regel, die bei Paulus aber vielfach durchbrochen wird: Apostel arbeiten paarweise).

Die nähere Kennzeichnung als ἀδελφός betont nicht das Autoritätsgefälle zwischen Paulus und seinem Mitarbeiter, sondern die Zusammengehörigkeit mit den Adressaten (vgl. die Stichwortverbindung mit ἀδελφοῖς in 1,2). Konkret ist angedeutet, daß die Adressaten den Mitarbeiter Timotheos schon kennen (vgl. außer 2 Kor 1,1 noch Phil 1,1; 1 Thess 1,1; Phlm 1).

[Gnilka vermutet, daß Timotheos der Verfasser dieses Briefes sei. Zur Authentizitätsfrage später Näheres.]

- Die Bezeichnung der Adressaten als die "Heiligen" in Kolossä nennt exakt die Grundlage dafür, daß sie Adressaten eines apostolischen, also letztlich von Gottes endzeitlichem Erwählungshandeln diktierten Briefes sein können: Sie sind das eschatologische Volk Gottes (= theologische Definition der rezeptiven Kompetenz).

Wie Phil 1,1 zeigt, ist die paulinische Grundformulierung τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ, eine Formulierung, die typisch paulinisch das Zum-Volk-Gottes-Gehören als In-Christus-Sein definiert.

- Ergänzt wird hier καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς. Grammatisch ist dieser Ausdruck als synonyme Benennung der ἅγιοι aufzufassen, nicht als Bezeichnung einer weiteren Gruppe. Damit wird die πίστις der Adressaten als Basis der Briefkommunikation bestimmt. Gläubigsein und Bruder-Status als Umschreibungen der kommunikativen Kompetenz der Adressaten sind in paulinischen Briefköpfen ein Novum.

Das Verhältnis Autor - Adressat wird in typischen Paulusbriefen durch das Gefälle zwischen göttlicher Legitimation des Apostels und menschlicher Aufgeschlossenheit für das anredende Wort Gottes im Evangelium definiert:

θέλημα θεοῦ

Παῦλος ἀπόστολος	---->	τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ
Χριστοῦ Ἰησοῦ		<u>θεοῦ</u> ... σὺν τοῖς
		ἁγίοις πᾶσιν
		(vgl. 2 Kor 1,1)

Dieses Gefälle betont auch der Kol, trägt aber auf der Adressatenseite das Kompetenz-Merkmal καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ ein, so daß zwischen Autor- und Adressatenbezeichnung zwei Stichwortverbindungen entstehen:

Χριστοῦ Ἰησοῦ ...	<--->	ἐν Χριστῷ
ὁ ἀδελφός	<--->	πιστοῖς ἀδελφοῖς

Durch diese Stichwortverbindungen wird V 1 chiastisch strukturiert:

Παῦλος
ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ...
καὶ Τιμόθεος
ὁ ἀδελφός
τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις
καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς
ἐν Χριστῷ

Damit wird der kommunikative Aspekt gegenüber dem soteriologischen stärker betont und damit auch die für den Brief tragende Bedeutung des Glaubens als Verständigungsbasis hervorgehoben.

Dieselbe Tendenz beobachten wir im Epheserbrief:

τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ
καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1,1)

Den Abschluß dieser Entwicklung finden wir in den (deuteropaulinischen) Pastoralbriefen, vor allem im großen Präskript des Titusbriefes:

1,1 Παῦλος δοῦλος θεοῦ
ἀπόστολος δε Ἰησοῦ Χριστοῦ
κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ ...

1,4 Τίτῳ γνησιῶ τέκνῳ
κατὰ κοινὴν πίστιν ...

Hier wird der Glaube als noetisches Fundament der brieflichen Verständigung beiderseits vorausgesetzt - eine Vorstellung, die man sonst vergeblich sucht! Bei Paulus bezeichnet πίστις stets den rettenden Glauben aufgrund der hörenden Annahme des Wortes der Verkündigung; vgl. Gal 2,16; Röm 3,21-26 u.ö.).

Die Verwendung von πιστός als Umschreibung der Kompetenz von Briefpartnern könnte also ein erster Hinweis darauf sein, daß der Kol kein "typischer" Paulusbrief ist.

- Der Friedensgruß des Kol entspricht weitgehend dem von 2 Kor und dem der anderen Paulusbriefe. Paulus verwendet den Doppelausdruck "Gnade und Friede", um den soteriologischen Aspekt des Friedens als Gnadengeschenk zu betonen (vgl. Röm 3,24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι).

Einigen Textzeugen (= Sinaiticus, A = Alexandrinus, C = Ephraemi u.a.) vermissen am Schluß das christologische Element (vgl. 2 Kor 1,2 u.ö.) und tragen es nach. Die Kurzfassung ist aber als "schwierigere Lesart" (wegen der Abweichung von sonstigen Präskripten im Corpus Paulinum) zu bevorzugen.

Die Kurzfassung betont die Stichwortbeziehung zwischen V 1 und V 2 (διὰ θελήματος θεοῦ - ἀπὸ θεοῦ) und erreicht auf diese Weise eine formale Geschlossenheit des Präskripts, die auch theologisch sinnvoll ist:

Παῦλος
ἀπόστολος ... διὰ θελήματος θεοῦ
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη
ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν

Gottes Handeln [in Christus], apostolisch vermittelt [als Verkündigung des Evangeliums], wird hier als apostolischer Brief sprachlich neu wirksam: Der "Friede" ist die eschatologische Heilsgabe (χάρις), durch die Menschen zu Söhnen Gottes werden, so daß sie nun Gott "unseren Vater" nennen.

Dieser Friede wird neu zugesprochen: vgl. ὑμῖν (Wechsel in die anredende Sprechhaltung). Der gesamte Brief ist Entfaltung der auf εἰρήνη gründenden Beziehung zwischen Autor und Adressat. Das Präskript erreicht sein Ziel mit dem Pronomen der 1. Pers. Pl. ἡμῶν, mit dem Autor und Adressat zusammen bezeichnet werden als Söhne Gottes. Als solche werden sie jetzt miteinander brieflich verkehren.

Zusammenfassung:

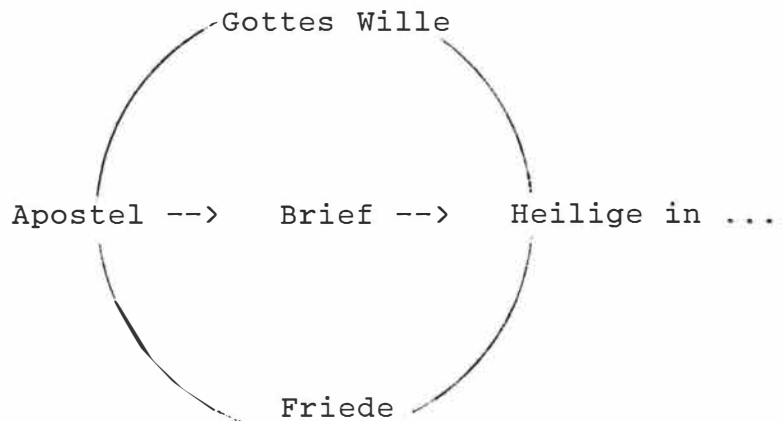
Das Studium von Briefpräskripten ist äußerst aufschlußreich in dreifacher Hinsicht:

1. Zunächst wird an den schematischen Regeln (hier: der orientalischen Form des Präskripts) deutlich, was überhaupt ein Brief ist und was die Briefform kommunikativ leistet.

Gerade das orientalische Schema zeigt gut, wie der Prozeß der brieflichen Verständigung in Gang kommt. Die Instanzen der Kommunikation werden bezeichnet; dann beginnt die Kommunikation als solche (χάρις bzw. εἰρήνη ὑμῖν). Auf diese Weise wird der folgende Text als Brief-Botschaft definiert.

2. Sodann wird an den Präskripten der Paulusbriefe deutlich, welche Bedeutung der apostolische Brief in der Urchristenheit hatte:

Er ist ein Medium des apostolischen Dienstes neben und nach der Verkündigung im eigentlichen Sinn.



Die briefliche Kommunikation findet statt im übergreifenden Zusammenhang des endzeitlichen Handelns Gottes.

Der Brief ist zugleich Instrument dieses Handelns und Ausdruck der durch Gottes Handeln begründeten neuen Beziehung zwischen Menschen.

3. Schließlich kann in der Entwicklung von den paulinischen zu den deuteropaulinischen Präskripten der Bedeutungswandel apostolischer Briefliteratur abgelesen werden:

Als Tendenz wird erkennbar, neben dem vertikalen bzw. übergreifenden Aspekt (Handeln Gottes an seinem Volk, vermittelt durch apostolische Vollmacht) den horizontalen zu betonen (Verständigung zwischen Autor und Adressat auf der gemeinsamen Verständigungsgrundlage, dem "Glauben", hier dann verstanden als gemeinsames Wissen).

Der Kol zeigt erstmals Anzeichen dieser Entwicklung.

Apostel / ἀδελφός <---> ἅγιοι πιστοὶ ἀδελφοί

1.1.2 Proömium (Kol 1,3-12)

(methodische Schritte nach W. Egger)

a) Vorbereitende Schritte der Analyse

α) Textkritik

Ein Problem von Bedeutung enthält Vers 7: Der Text, den Dietzfelbinger (nach Nestle-Aland) bietet (πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος) ist zwar gut bezeugt (von Sinaiticus, vom Ephraemi Rescriptus, vom Claromontanus); dagegen stehen aber andere wichtige Textzeugen mit einem ὑπὲρ ἡμῶν, vor allem der frühe Papyrus P⁴⁶ (ca. 200 n.Chr.), der Alexandrinus, der Vaticanus und jeweils nachträglich korrigiert - auch der Sinaiticus und der Claromontanus.

Diese zweite Version ist als die lectio difficilior vorzuziehen: Man kann zwar das ὑμῶν als sinngemäße Anpassung an den vorangehenden Kontext verständlich machen: Ihr habt von Epaphras gelernt. - Epaphras ist für euch Diener Christi. Das scheint der Sinn zu sein. Schwerer verständlich und deshalb ursprünglicher (weil nicht durch Verbesserungsabsicht eines Abschreibers zu erklären) ist aber die ungewöhnliche Fassung mit ἡμῶν, nach der Epaphras "für uns" (d.h. anstelle der Autoren Paulus und Timotheos) den Dienst Christi ausübt (ἔστίς!).

Diese Entscheidung trifft auch die Textausgabe des NT der United Bible Societies, London 1966 (The Greek New Testament, ed. by K. Aland, M. Black, B.M. Metzger, A. Wikgren); vgl. von den Kommentaren auch E. Schweizer (EKK), J. Gnilka (HthK), J. Pfammatter (NEB); anders z.B. A. Lindemann (ZBK); von ἡμῶν geht auch die Einheitsübersetzung aus, dagegen von ὑμῶν die revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984.

Was von dieser Entscheidung sachlich abhängt, ist später zu sehen.

zusätzlich β) Erste Orientierung über den Text, insbesondere Abgrenzung (Segmentierung) des nächsten Sinnabschnitts

Gesucht wird der Eröffnungsteil des Briefes, das sogenannte Proömium. Es gehört zu den stark konventionell geprägten Teilen des Briefes.

Auch moderne Geschäfts- und Privatbriefe kennen ein "Proömium".

Beispiel: Schreiben der BHW-Kundenberatung

"Sie sind seit vielen Jahren BHW-Bausparer und wohnen in den eigenen vier Wänden. Sie wissen, was es bedeutet: Trautes Heim, Glück allein - Schutz, Geborgenheit und Wärme für Sie und Ihre Familie."

Der Autor setzt an bei dem, was der Adressat ist (habituell!) und weiß aufgrund dessen, was er ist.

Erst dann folgen die Ratschläge und das Angebot eines Kredits.

Dasselbe Anknüpfungsverfahren ist im Kol angewandt:

Der Brief handelt zuerst von dem, was die Adressanten sind und wissen:

- . Beschreibung des Habitus: V 4.5a
- "euren Glauben in Christus Jesus"
- "die Liebe, die ihr habt ..."
- "aufgrund der Hoffnung..."

Dabei ist der Habitus der Adressanten letztlich in der Hoffnung begründet. Die Hoffnung erscheint als ein Schatz im Himmel, der Habitus der Glaubenden als Anwartschaft auf dieses Gut.

- . Das entsprechende Wissen: V 5b-7a
 - προηκούσατε (V 5b)
 - ἤκούσατε καὶ ἐπέγνωτε (V 6b)
 - ἐμάθετε (V 7)

Die Verben zeigen, daß es hier darum geht, wie die Adressaten zu ihrem Wissen gekommen sind.

Das, was sie wissen, wird in den Nomina deutlich:

- ἦν προηκούσατε schließt syntaktisch an ἐλπίδα an. Das Wissen ist also zunächst diese Hoffnung, vermittelt "im Wort der Wahrheit des Evangeliums" (V 5b).

Es ist also nicht schwierig, in dem Abschnitt Kol 1,3ff die Elemente eines Proömiums ausfindig zu machen. Schwierig ist nur, das Ende des Proömiums zu bestimmen.

Klar ist zunächst, daß mit V 8 ein gewisser Abschluß erreicht ist: Der Autor erklärt, wie er vom Habitus der Adressaten erfahren hat: "... der uns eure Liebe ... kundgetan hat".

Aber auch der folgende Text handelt noch vom selben Thema: vom Wissen der Adressaten und seiner Vollendung (vgl. die Stichwortbeziehung z.B. zwischen ἐπέγνωτε [V 6] und ἐπίγνωσις [V 9.10]).

Die Textausgabe des Folien-Textes Dietzfelbinger nach Nestle-Aland) läßt das Proömium im V 11 abschließen: Neueinsatz nach μακροθυμίαν mit μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες. Entsprechend interpretieren die meisten Kommentatoren:

Nach E. Schweizer bilden 1,1-8 den "Briefeingang"; 1,9-11 ("Fürbitte") wird zum ersten Hauptteil des Briefes gezogen;

1,12-23² werden zusammengefaßt unter der Überschrift "Der Hymnus und sein Rahmen";
ähnlich Gnilka, Lindemann u.a.

Dieser allgemein üblichen Gliederung kann ich mich nicht anschließen, weil m.E. ein Einschnitt in oder nach V 11 aus syntaktischen Gründen unmöglich ist.

V 12 ist syntaktisch nicht selbständig. Das Partizip (part. coni.) εὐχαριστοῦντες steht auf gleicher Stufe mit denen im vorangehenden Text (καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι, V 10; δυναμούμενοι, V 11). Damit bezieht es sich auf die Kolosser. Es ist aber nicht möglich, das εὐχαριστοῦντες sinngemäß als Imperativ zu lesen ("Danket dem Vater ..."), wie Schweizer übersetzt (vgl. Gnilka, Lindemann u.a., sogar Dietzfelbinger).

These: Der mit V 9 beginnende Satz läuft bis V 12 Ende durch; erst mit V 13 beginnt ein neuer Hauptsatz (richtig: Dietzfelbinger; anders die übrigen zuvor genannten Interpreten, welche V 13 als Relativsatz auffassen).

Erst mit dieser Segmentierung wird auch die syntaktische Struktur des folgenden Abschnitts klar: Kol 1,13-20 ist gegliedert durch drei mit ὅς beginnende Hauptsätze:

ὅς ἔρρύσατο	(V 13)
ὅς ἔστιν εἰκῶν	(V 15)
ὅς ἐστιν ἀρχή	(V 18b)

Daß Hauptsätze mit einem relativen Anschluß an den Kontext beginnen, ist nicht unmöglich, aber doch ungewöhnlich. Regelmäßig findet sich diese Stilfigur in liturgischen Hymnen (außer Kol 1,15.18 vgl. Phil 2,6; 1 Tim

² Aber bei Schweizer kein Schnitt bei μετὰ χαρᾶς in V 11.

3,16). Unser Gliederungsvorschlag besagt dann für das Verständnis von Kol 1,13f, daß der Verfasser den Hauptteil seines Briefes im hymnischen Stil beginnt, schon bevor er - wie allgemein angenommen - den Christus-Hymnus zitiert.

Ergebnis:

Der Hauptteil des Briefes beginnt Kol 1,13. Kol 1,3-12 sind als Proömium aufzufassen. Das Proömium ist durch den Neueinsatz mit V 9 (bzw. den abschließenden Charakter von V 8 gegenüber V 3) in zwei Abschnitte gegliedert.

b) Syntaktische Analyse von Kol 1,3-8

1. Schritt: Markierung sämtlicher prädikativer Elemente (Verbformen) im Text: Die finiten Verbformen werden eingerahmt, die übrigen unterstrichen. Durch verschiedene Farben wird auf die entsprechenden Subjekte verwiesen.

---> Kopie der Folie Syntax I (S. 17a)

2. Schritt: Kolometrische Darstellung der Gliederung des Textes nach syntaktischen Kriterien:

Es wird versucht, die syntaktischen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Teilsätzen so darzustellen, daß die gedankliche Ordnung sichtbar wird, die im Satzgefüge strukturiert ist.

---> Kopie der Folie Syntax II (S. 17b)

Ergebnisse:

Kol 1,3-8 besteht aus einem (1) Satzgefüge, beginnend mit dem Hauptsatz. Das Prädikat des Hauptsatzes ist das erste Wort des

Kol 1, 3-8

Syntax I

3 **Εὐχαριστοῦμεν** τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν **Ἰησοῦ**
Wir danken - Gott, (dem) Vater - unseres Herrn **Jesus**

Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν **προσευχόμενοι**, **4** **ἀκούσαντες**
Christus allezeit, für euch betend, gehört habend

τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν **Χριστῷ Ἰησοῦ** καὶ τὴν ἀγάπην
 - von euerem Glauben an **Christus Jesus** und von der Liebe,

ἣν **ἔχετε** εἰς πάντας τοὺς ἁγίους **5** διὰ τὴν ἐλπίδα
 die **ihr habt** gegen alle - Heiligen wegen der **Hoffnung**

τὴν ἀποκεκλιμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἣν
 - aufbewahrt liegenden für euch in den Himmeln, von der

προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου
ihr vorher gehört habt im Wort der Wahrheit der **Frohbotschaft**

6 τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς, καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ
 - anwesend seienden bei euch, wie auch in der ganzen
 (= zu euch gekommenen)

κόσμῳ **ἔστιν καρποφορούμενον** καὶ **αὐξανόμενον** καθὼς καὶ
Welt sie ist fruchtbringend und wachsend, wie auch

ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς ἡμέρας **ἤκουσατε** καὶ
 bei euch, seit welchem Tag **ihr (sie) gehört habt** und
 (= seit dem Tag, an dem ...)

ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ **7** καθὼς
erkannt habt die Gnade - Gottes in Wahrheit; so

ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν,
habt ihr (sie) gelernt von **Ephras**, - unserem geliebten Mitknecht,

ὃς **ἔστιν πιστὸς** ὑπὲρ ὑμῶν **δίακονος** τοῦ **Χριστοῦ**, **8** ὁ καὶ
 der ist ein treuer **Diener - Christi** für (euch, uns) der auch

δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι.
kundgetan Habende uns - eure Liebe durch (den) Geist.

1) ὑμῶν X C D
 ἡμῶν p⁴⁶ N* A B D*

Κολ 1,3-8

εν Syntax

II

3 Ἐὐχαριστοῦμεν ... περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι

4 ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ... καὶ τὴν ἀγάπην

ἣν ἔχετε ...

5 διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν

ἣν προηκούσατε

6 ἐν λόγῳ ... τοῦ εὐαγγελίου τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς

καθὼς ... ἐστὶν καρποφορούμενον
καὶ αὐξάνομενον
καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν

7 ~~ἐν~~ ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωσε
τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ...

καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαρῶ ...

8 ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος ...
ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην

Satzes; alle weiteren prädikativen Ausdrücke hängen also letztlich vom ersten Wort (εὐχαριστοῦμεν) ab.

Es folgen in der Hierarchie der syntaktischen Verknüpfung zwei participia coniuncta, die aber nicht gleichrangig sind: Das erste (Präsens) gehört unmittelbar zum Prädikat des Hauptsatzes (= dieselbe Handlung), das zweite (Aorist) bezieht sich auf einen vorzeitigen Vorgang, der eine Voraussetzung für die Haupthandlung enthält: Der Autor dankt im Gebet, "weil" bzw. "nachdem" er vom Glauben der Adressaten gehört hat.

Auf der dritten Ebene der syntaktischen Ordnung stehen vier Relativsätze. Diese hängen zwar - strenggenommen - nochmals direkt oder indirekt voneinander ab, und vor allem der vierte stellt offenbar einen Sonderfall dar. Dennoch stellt man fest, daß die Relativsätze vor allem eine anreihende Funktion haben. Man könnte an das Ende des vierten Relativsatzes die ganze Reihe nochmals anhängen usque in infinitum. Es kommt also darauf an, daß mittels der Relativsätze (unterschiedliche) Vorstellungen aneinandergesetzt werden können.

Die vierte und letzte Ebene bilden Satzteile und Nebensätze mit präpositionalen Anknüpfungen und Konjunktionen (διὰ, ἐν, dreimal καθώς). Auch diese ließen sich bei näherem Hinsehen nochmals logisch genauer differenzieren (καθώς leitet jeweils Nebensätze ein, die als fünfte Ebene angesehen werden könnten); aber darauf kommt es nicht an, sondern es geht darum, die dominierende Logik der Denkfigur des Satzes zu erfassen. Wichtig ist, daß die präpositionalen Wendungen und Konjunktionen keinen anreihenden Sinn haben, sondern jeweils Grund und/oder Maß dessen angeben, was zuvor genannt worden ist:

- Hoffnung als Grund für Glaube und Liebe
- Evangelium als Medium der Hoffnung

V 8: keine Verbform mit ἀκούειν, was möglich gewesen wäre;
dafür aber dann Fortführung der Stichwortverbindung mit
der Eröffnung des nächsten Abschnitts:

V 9: ... ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν in voller Entsprechung zu

V 6: ... ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε

- Innerhalb der bereits markierten Stichwortverbindung zwischen
V 5 und V 6 besteht eine weitere zwischen

V 5: τῆς ἀληθείας und

V 6: ἐν ἀληθείᾳ;

- dreimal verwendet werden ἀγάπη/ἀγαπητός:

V 4: ἀγάπη als Habitus der Adressaten (neben πίστις);

V 8: dasselbe;

V 7: ἀγαπητός zur Bezeichnung des Verhältnisses der Autoren
zu ihrem "Mitknecht" Epaphras.

- Mit der letztgenannten überschneidet sich die Stichwortver-
bindung mit πίστις/πιστός:

V 3: πίστις als Habitus der Adressaten;

V 7: πιστός als Qualifikation des Epaphras als Vermittler
zwischen den Autoren und den Adressaten

vgl. V 2: πιστός als Habitus der Adressaten.

[Zu weiteren Stichwortbezügen zum Kontext später.]

2. Schritt: Eintragung der Stichwörter in die syntaktische
Struktur des Textes und darauf bezogene Analyse des
Zusammenhangs von syntaktischer Ordnung und seman-
tischen Schwerpunktsetzungen:

---> Kopie der Folie "Stichwortbezüge intern" (S. 20a)

Κολ 1,3-8

Stichwörterbezüge (intern)

- 3 Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ ... πάντοτε περὶ
 ὑμῶν προσευχόμενοι
- 4 ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ... καὶ τὴν ἀγάπην
 ἣν ἔχετε εἰς πάντας ἀγίους
 διὰ τὴν ἐλπίδα ...
- 5 ἣν προηκούσατε
 ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας ...
 καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐσθιν
 καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον
 καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν
- 6 ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε
 τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ
 καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ τοῦ ἀγαπητοῦ
 συνδούλου ἡμῶν
- 7 ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος ...
 ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην
 ἐν πνεύματι.
- 8

Die Auswertung dieses Ergebnisses führt zu einer ersten Interpretation des Textes, und zwar unter dem Darstellungsaspekt (inhaltliche Vorstellungen im Text):

Im Hauptsatz ist von einem dauernden Dankgebet der Autoren die Rede, das sich auf die Adressaten bezieht (περί).

Der folgende Text erklärt, wie es zu diesem Gebet gekommen ist (ingressiver Aorist bei ἀκούσαντες V 4).

Die syntaktisch übergeordnete Erklärung ist, daß die Autoren durch Hören vom Habitus (vgl. ἔχετε unter gleichzeitiger Betonung eines Beziehungsaspekts: εἰς πάντας ἀγίους) der Adressaten Kenntnis erlangt haben (πίστιν und ἀγάπην = Akk.Obj. zu ἀκούσαντες). Der Habitus wird mit einem Doppelausdruck bezeichnet, der zwei Leitbegriffe des Textes enthält (πίστις, ἀγάπη).

Die Relativsätze führen diese Erklärung fort, indem sie berichtend feststellen (--> Reihung der Indikativ-Aoriste nach chronologischen Gesichtspunkten: προηκούσατε ... ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε), wie die Adressaten ihren Habitus erlangt haben. Dabei wird mit einer Vorstellung gearbeitet, die eine Korrelation mit dem Hauptsatz beinhaltet (Leitbegriff "hören").

Dabei fällt besonders auf, daß Autoren und Adressaten nicht voneinander gehört haben, sondern daß dieses beiderseitige Hören sich jeweils auf sachliche Inhalte bezieht: auf der Seite der Autoren auf die πίστις und ἀγάπη der Adressaten, seitens der Adressaten auf die ἐλπίς und ihre Vermittlung. Trotz der Korrelation zwischen Hauptsatz und Relativsätzen durch die Prädikate (Leitwörter mit "hören") wird also nur eine mittelbare Beziehung zwischen Autoren und Adressaten festgestellt.

Auf diesem Hintergrund wird die besondere Funktion des letzten Relativsatzes deutlich: Er erklärt das Zustandekommen der mittelbaren Beziehung zwischen Autoren und Adressaten. Epaphras

ist der Vermittler, von dem beide Briefpartner ihr Wissen haben, das sie nun miteinander verbindet.

Die präpositionalen Ausdrücke und die Modalsätze, d.h. die Satzglieder und Gliedsätze mit logischer Verknüpfung zum Kontext, liefern die sachliche Analyse der mittelbaren, vermittelten Beziehung zwischen den Briefpartnern, und zwar auf der Seite der Adressaten:

- . Ihr Habitus (πίστις und ἀγάπη) gründet (διὰ) auf der ἐλπίς.
- . Diese ist vermittelt ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας, und zwar in einem kosmischen Geschehen, dessen Subjekt eben dieses "Wort" ist, das durch den gen. epexegeticus als "das Evangelium" identifiziert wird, das weltweit Frucht trägt und wächst (Bild: Pflanze).
- . Die Subjekthaftigkeit des Evangeliums wird bis zur Personifikation gesteigert, wenn es um die Einbeziehung der Adressaten in den kosmischen "Wachstums"-Prozeß des Wortes geht: V 6 "das angekommen ist bei euch" und "in euch" ebenso Frucht bringt und wächst wie "in dem ganzen Kosmos".
- . Der dritte Relativsatz stellt den sachlichen Zusammenhang her zwischen dem kosmischen Wortgeschehen und dem Handeln Gottes (χάρις τοῦ θεοῦ über Stichwort ἐν ἀληθεία verbunden mit ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας, beides zudem verklammert durch Prädikate vom Verb ἀκούειν).

Die Parusie (vgl. V 6: παρόντος) der χάρις Gottes im Evangelium ist damit die eigentliche (nämlich soteriologische) Begründung für die Möglichkeit einer Beziehung zwischen Autoren und Adressaten.

Die letzten beiden Verse καθὼς ἐμάθετε ... und ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν geben lediglich pragmatisch Auskunft über den Vermittlungsweg und den Vermittler.

Damit wird (zum wiederholten Mal) die Grenze zwischen semantischer und pragmatischer Textanalyse berührt.

Das Ergebnis der semantischen Analyse läßt sich in drei Hauptaussagen zusammenfassen:

1. Kol 1,3-8 entwickelt eine Vorstellung vom Verhältnis der Autoren zu den Adressaten.

Auffallend ist dabei, daß dieses Verhältnis als vermitteltes definiert wird in doppelter Hinsicht:

- vermittelt durch Epaphras,
- vermittelt über das beiderseitige Hören von "etwas" (nicht voneinander).

2. Kol 1,3-8 entwickelt eine Soteriologie: Gottes Handeln an der Welt ereignet sich im Prozeß des kosmischen Wachstums des Evangeliums.

3. Beides hängt so miteinander zusammen, daß die Soteriologie (kosmisches Wortgeschehen) den Ermöglichungsgrund und Gesamtzusammenhang darstellt für die Kommunikation zwischen den Briefpartnern. Kommunikative Prozesse zwischen Menschen erscheinen so als Mosaiksteine im kosmischen Bild des Wachstums des Evangeliums.

d) Pragmatische Analyse von Kol 1,3-8

Die pragmatische Analyse untersucht den Text unter dem Aspekt des sprachlichen Handelns. Es geht dabei nicht um psychologi-

sierende Vermutungen über die Intention des Autors, sondern um die Beschreibung dessen, was der Autor tut, indem er sich in diesem Text äußert. Dabei ist von besonderem Interesse, wie der Autor im Text den Adressaten behandelt.

Das Verfahren, Kontakt mit dem Adressaten aufzunehmen, besteht oft darin, beim Selbstverständnis des Adressaten anzuknüpfen. Ein instruktives Beispiel dafür ist das (bereits zitierte) Schreiben der BHW-Kundenberatung: Der Adressat wird als langjähriger Bausparer, Eigenheimbesitzer und fürsorglicher Familienvater angesprochen, also als typischer Kleinbürger mit typischen Beamteneigenschaften, dem vor allem an der Sicherung des eigenen Besitz- und Familienstandes gelegen ist ("Schutz, Geborgenheit und Wärme für Sie und Ihre Familie"). Auf diese Mentalität wird in einer verständnisvollen Berater- und Helferpose eingegangen ("... ist es daher ratsam...", "...haben wir ein Angebot...", "Mit unserer Hilfe läßt sich..."). Dem besorgten Kleinbürger werden förderlicher Rat und sicherheitsträchtige Hilfe angeboten. Der Autor gebärdet sich als Ratgeber und Helfer.

Das Proömium des Kol ist offensichtlich von anderen Interessen bestimmt. Dennoch geht es auch hier um die Aufnahme des Kontaktes zu den Adressaten über einen formal ähnlichen Ansatzpunkt: Auch der Kol entwirft ein Selbstverständnis seines Adressaten, stellt den Adressaten in eine bestimmte Position und gibt ihm bestimmte Merkmale, die ihn zum Adressaten dieses Textes machen. Der Text definiert sich seinen Adressaten. Ob die Menschen, die diesen Brief lesen werden, tatsächlich so sind, wie sie hier vorgestellt werden und als welche sie im Text behandelt werden, ist - genau wie im Fall der BHW-Kundenberatung - eine ganz andere Frage. Was wir exegetisch zunächst feststellen können, ist das Profil des im Text angesprochenen Lesers sowie die Position, die ihm der Text in der Kommunikation zuweist, vor allem im Verhältnis zum Autor.

. Zum Hauptsatz (V 3):

Der Leser wird nicht angesprochen, sondern ihm wird gesagt, er sei in das ständige Gebet des Autors eingeschlossen.

Die den ganzen Text dominierende Aussage des Hauptsatzes stellt den Adressaten also zuerst in den Zusammenhang einer übergreifenden Kommunikation, in der er nicht als Partner, sondern als Thema (περί) vorkommt.

Das übergeordnete Geschehen wird als ständiges Dankgebet definiert. Im Vordergrund steht also nicht die Sorge des Autors um die Adressaten, sondern die Zustimmung zu dem, was später als die tatsächliche Position der Adressaten beschrieben wird (in den Relativsätzen 1-3). Dabei wird der Geschenkcharakter dessen, was die Adressaten auszeichnet, von vornherein betont.

Auffällig mag daran besonders sein, daß der Autor bisher keine Neigung zeigt, sein Verhältnis zu den Adressaten in den Vordergrund zu stellen. Gerade im Hinblick auf den narrativen Gehalt der folgenden Verse, die das Zustandekommen der mittelbaren Bekanntschaft zwischen Autor und Leser berichtartig feststellen, wäre es denkbar gewesen, daß das Proömium darauf hätte hinarbeiten können, aus der mittelbaren Beziehung jetzt eine brieflich-unmittelbare zu machen. Aber nichts deutet bisher auf eine solche Absicht hin, im Gegenteil: Die folgenden Verse verdeutlichen die Tendenz des Hauptsatzes noch.

. Zu den folgenden drei Nebensätzen (VV 4-6)

Glaube und Liebe der Adressaten werden in V 4 als etwas Bestehendes hingestellt, das die Autoren zur Kenntnis genommen haben. Die Adressaten stehen damit in Verbindung "zu allen Heiligen". Die Gemeinschaft der Heiligen ist die primäre Beziehungsebene der Adressaten, nicht das Verhältnis zu den Autoren.

Hergeleitet wird diese Position der Adressaten aus ihrer Begegnung mit dem Evangelium, das "zu ihnen gekommen" ist als kosmisch wirkendes Wort der Wahrheit. Besonders

auffällig ist hier die Verselbständigung (Personifikation) des Evangeliums gegenüber den apostolischen Verkündern.

Auffällig ist drittens, daß die Beziehung, die das Evangelium eröffnet, primär das Verhältnis zu Gott ist.

Dies wird besonders deutlich in der Struktur der Sätze, die vom Hören der Adressaten handeln:

προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας
τοῦ εὐαγγελίου
τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς
καθὼς καὶ ἐν παντὶ κόσμῳ...
καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν
ἀφ' ἧς ἡμέρας ἤκούσατε
καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ
ἐν ἀληθείᾳ.

Das Hören eröffnet jeweils die "Wahrheit", das durch Offenbarung zugänglich gewordene Wissen (ἐπέγνωτε) um Gottes endzeitliche Zuwendung zu den Menschen (χάρις).

Die Position der Glaubenden Adressaten wird damit vor allem im Sinne einer doppelten Teilhabe bestimmt: an der Gemeinschaft der Heiligen (durch ἀγάπη) und an der Wahrheit durch Erkenntnis aufgrund der Parusie des Evangeliums).

Vereinfacht gesagt: Die Autoren nehmen in diesem Proömium Kontakt auf zu Wissenden, zu solchen, die die Wahrheit bereits gehört haben.

. Zu den abschließenden Versen 7-8

Entsprechend der Funktion des Proömiums, die Beziehung zwischen Autor und Leser aufzunehmen und für die kommende Verständigung im Brief festzulegen, führt der Text zuletzt berichtend aus, wie es zu dem Hören der Autoren gekommen ist (ἀκούσαντες V 4).

Erst jetzt wird ein autoritativer Anspruch der Autoren angedeutet, der im folgenden Brief eine Rolle spielen wird, aber dies auch nur indirekt, indem Epaphras Stellvertreter (ὑπὲρ ἡμῶν) der apostolischen Autoren Paulus und Timotheus bezeichnet wird (indirekte Vermittlung zu den Adressaten) und als Informant (ὁ δηλώσας) (indirekte Vermittlung zu den Autoren).

Damit schließt sich der Ring der Beziehungen, die für diesen Brief die Voraussetzung sind. Sie sind aber sekundär gegenüber den vorausgesetzten Gegebenheiten der Teilhabe der Adressaten an der Gemeinschaft der Heiligen und des Wissens um die endzeitliche Offenbarung durch das Evangelium.

Zusammenfassung:

Insgesamt erscheint also der Brief als eine nachträgliche Kommunikation zwischen Wissenden, weniger als eine autoritative Anrede einer Gemeinde durch eine apostolische Gründerautorität.

Die Position der Adressaten wird nur nachträglich im Verhältnis zu den Autoren definiert. Primär wird die Position festgelegt in der Vorstellung vom Evangelium als einer kosmischen Macht. Was die Adressaten sind, sind sie geworden in einem kosmischen Prozeß von Gott her. Ihre Position wird also im Prinzip kosmologisch bzw. im Zusammenhang einer kosmologisch orientierten Soteriologie bestimmt.

Man kann sicher nicht sagen, daß das Proömium bürgerliche Sicherheitsbedürfnisse anspricht ("Schutz, Geborgenheit und Wärme für Sie und Ihre Familie"), vor allem deshalb nicht, weil hier keine "heile Welt" im kleinen oder großen Maßstab vorausgesetzt wird, sondern eine vom Evangelium "durchwachsene" Welt. Dadurch sieht der Autor die Position der Adressaten bestimmt. Das Präskript definiert jedenfalls Christsein in einem kosmischen Rahmen. Das ist sicherlich ein Hinweis auf ein fortgeschrittenes Selbstverständnis von Christen in einer Phase der Entwicklung des Urchristentums,

die auf die apostolische Ursprungsphase folgt. (Aber dies ist bereits ein Aspekt einer "diachronen" Analyse des Textes.)

e) Analyse unter dem Gattungaspekt

α) Vergleich mit 1 Thess 1,2-10

einerseits: dieselben Topoi

andererseits: Unmittelbarkeit des Verhältnisses mehrfach betont

β) Vergleich mit Gal 1,6-9

keine vergleichbare Topik,

aber: Thema ist die gestörte Unmittelbarkeit

γ) Vergleich mit Röm 1,8-15

dieselbe Topik wie Kol 1

aber: Ziel ist die Herstellung der autoritativen Beziehung zu den Adressaten

wichtig V 8f: keine Verselbständigung des Evangeliums

V 15: Ziel ist apostolische Arbeit auch in Rom (trotz der Betonung der Gegenseitigkeit in VV 1-12!)

Zusammenfassung:

Funktion eines Proömiums ist die Positionsbestimmung der Instanzen der Kommunikation.

f) Ergänzung zu den Abschnitten b), c), d):

Analyse von Kol 1,9-12

Zur Syntax: ---> Folie Syntax III (S. 28a)

Kol 1,9-12 besteht aus einem (1) Satzgefüge, beginnend mit dem Hauptsatz, der einen Relativsatz einschließt, an den sich ein umfangreicher Finalsatz anschließt.

Kol 1, 9-12

9 Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν,
 Deswegen auch wir, seit welchem Tag wir (es) gehört haben,

οὐ παύομεθα οὐδ' ἔτι πρὸς αὐτὸν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι ἵνα
 nicht hören auf, für euch betend und bittend, daß
 (= seit dem Tag, an dem) (= zu beten und zu bitten)

πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ
 ihr erfüllt werdet mit der Erkenntnis - seines Willens in aller

σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, 10 περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου
 Weisheit und geistlichen Einsicht, zu wandeln würdig des Herrn

εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες
 zu allem Wohlgefallen, in allem guten Werk fruchtbringend

καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ, 11 ἐν πάσῃ
 und wachsend in der Erkenntnis - Gottes, in aller

δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς
 Kraft gekräftigt werdend nach der Macht - seiner Herrlichkeit zu

πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν.
 aller Geduld und Ausdauer.

Μετὰ χαρᾶς 12 εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι
 Mit Freude (seid) dankend dem Vater - fähig gemacht habenden

ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί·
 euch zum Anteil an dem Erbe der Heiligen im Licht!

Diese Bauform entspricht weitgehend der von Kol 1,3-8. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß Kol 1,3-8 mit einer Reihung von Relativsätzen Feststellungen verbindet, während Kol 1,9-12 in einem Finalsatz Zielvorstellungen aneinanderreihet (Fortführung des Konjunktiv-Prädikats in V 9 durch fünf prädikative Elemente: finaler Infinitiv, vier participia coniuncta). Insgesamt werden im Proömium also Ist- und Soll-Vorstellungen gegenübergestellt. Die logische Beziehung zwischen beiden Teilen des Proömiums wird durch διὰ τοῦτο (V 9) hergestellt: "Weil" etwas so ist, soll etwas sein. Während Kol 1,3-8 die Voraussetzungen der Briefkommunikation feststellt, nennt Kol 1,9-12 die Intention der Autoren.

Im übrigen läßt sich auch in Kol 1,9-12 beobachten, daß die Reihe der finalen Prädikationen jeweils verbunden ist mit Präpositionalausdrücken, die ähnlich denen in Kol 1,3-8 Grund und Maß von etwas angeben (ἐν/εἰς, κατά, μετά).

Damit läßt sich die syntaktische Struktur von Kol 1,9-12 kolometrisch folgendermaßen darstellen:

---> Folie Syntax IV (S. 29a)

Zur Semantik:

---> Folie Syntax IV + Stichwortverbindungen (S. 29b)
+ 2 Seiten mit grün markiert (S.29c + d)

Zu den internen Stichwortverbindungen fällt besonders auf:

- gehäufter Gebrauch von πᾶς im Zusammenhang mit Zielvorstellungen:
Es geht um ein Vollkommenheitsideal.
- Polyptoton mit δύναμις/δυνάμεισθαι im Zentrum:
Die Wachstumsvorstellung wird auffallend betont.
- Das Wort ἐπίγνωσις (V 9 und 10) hat eine tragende Bedeutung.
Näheres dazu ergibt sich aus dem folgenden.

Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς

ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν

αὐτοῦ πανόμιθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ κίσομενο
 ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θε-
 λήματος αὐτοῦ

ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευμα-
 τικῇ

περιπατεῖσαι ἀξίως τοῦ κυρίου

εἰς πάνταν ἀρεσκείαν

ἐν παντί ἔργῳ ἀγαθῷ

καρποφοροῦντες καὶ ἀύξκνόμενοι

τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ

ἐν πάσῃ δυνάμει

δυναμούμενοι

κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ

εἰς πάνταν ὑπομονὴν καὶ μακρο-
 θυμίαν

μετὰ χαρᾶς

εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ

τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς

εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν

ἁγίων

ἐν φωσί.

Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς

1,10 ← ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν

αὐτοῦ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προευχόμενοι καὶ κίτουμεθα
ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θε-
λήματος αὐτοῦ.

ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ

περιπατεῖσαι ἀξίως τοῦ κυρίου

εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν

ἐν παντί ἔργῳ ἀγαθῷ

1,16 ←

καρποφοροῦντες καὶ αὐξάνομενοι
τὴν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ

ἐν πάσῃ δυνάμει

δυναμούμενοι

κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ

εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν

μετὰ χαρᾶς

1,13 ←

εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ

τῷ ἰκανῶσαντι ὑμᾶς

εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων

ἐν φωσὶ.

interne Stichwortbezüge

übergreifende Stichwortbezüge

Kol 1, 3-8



3 Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
 Wir danken Gott, (dem) Vater - unseres Herrn Jesus

Χριστοῦ, πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι, 4 ἀκούσαντες
 Christus allezeit, für euch betend, gehört habend

τὴν πίστιν ἡμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην
 - von euerem Glauben an Christus Jesus und von der Liebe,

ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους 5 διὰ τὴν ἐλπίδα
 die ihr habt gegen alle - Heiligen wegen der Hoffnung

τὴν ἀποκεκλιμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἣν
 - aufbewahrt liegenden für euch in den Himmeln, von der

προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου
 ihr vorher gehört habt im Wort der Wahrheit der Frohbotschaft

τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ
 - anwesend seienden bei ich, wie auch in der ganzen

κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ
 Welt sie ist fruchtbringend und wachsend, wie auch

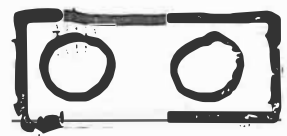
ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ
 bei euch, seit welchem Tag ihr (sie) gehört habt und
 (= seit dem Tag, an dem...)

ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ 7 καθὼς
 erkannt habt die Gnade - Gottes in Wahrheit; so

ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν,
 habt ihr (sie) gelernt von Eraphras, - unserm geliebten Mitknecht,

ὅς ἐστιν πιστὸς ἱπὲρ ὑμῶν δῖκονος τοῦ Χριστοῦ, 8 ὁ καὶ
 der ist ein treuer Diener - Christi für [euch,] ~~euch~~ der auch

δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι
 kundgetan Habende uns - eure Liebe durch (den) Geist.



ἡμῶν P⁴⁶ A B D*

Kol 1, 9-12

9 Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν,
Deswegen auch wir, seit welchem Tag wir (es) gehört haben,
οὐ παύομεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα
nicht hören auf, für euch betend und bittend, daß
πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ
ihr erfüllt werdet mit der Erkenntnis - seines Willens in aller
σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, 10 περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου
Weisheit und geistlichen Einsicht, zu wandeln würdig des Herrn
εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες
zu allem Wohlgefallen, in allem guten Werk fruchtbringend
καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ, 11 ἐν πάσῃ
und wachsend in der Erkenntnis - Gottes, in aller
δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς
Kraft gekräftigt werdend nach der Macht - seiner Herrlichkeit zu
πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν.
aller Geduld und Ausdauer.
Μετὰ χαρᾶς 12 εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι
Mit Freude (seid) dankend dem Vater - fähig gemacht habenden
ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί.
euch zum Anteil an dem Erbe der Heiligen im Licht!

Zu den übergreifenden Stichwortbezügen:

- ἐπίγνωσις nimmt das ἐπέγνωτε von V 6 wieder auf.

Bereits dort wurde gesagt, daß die Adressaten aufgrund der "Parusie" des Evangeliums in Kolossä Wissende sind und als solche nun angesprochen werden.

Hier bestätigt sich dies.

In V 6 und hier in VV 9.10 wird das Wissen, um das es geht, durch synonyme Wendungen konkretisiert:

τὴν χάριν τοῦ θεοῦ (V 6)

τοῦ θελήματος αὐτοῦ [= Gottes] (V 9)

τοῦ θεοῦ (V 10)

Vorausgesetzt wird also eine Gotteserkenntnis bezüglich des Heilswillens Gottes. In dieser Erkenntnis sollen die Adressaten vollkommen werden. Dazu will der Brief (zunächst: das Gebet der Autoren, das diesen Brief umschließt; vgl. die Hauptsätze) beitragen.

- Am auffälligsten sind aber die drei Stellen, an denen ganze Wendungen aus dem ersten Teil des Proömiums wiederaufgenommen werden:

. am Anfang:

Unterstrichen durch καὶ ἡμεῖς, stellt der Text den Tag, an dem die Adressaten das Evangelium gehört haben, dem Tag gegenüber, an dem die Autoren von der ἀγάπη der Adressaten gehört haben. Jeweils "seitdem" laufen die hier parallelierten Prozesse: das Wachsen der Erkenntnis bei den Adressaten, das Gebet für die Adressaten bei den Autoren.

Hier zeigt sich wieder die für dieses Proömium charakteristische Tendenz, Autoren- und Adressatenposition zu parallelisieren, aber nur mittelbar zu verbinden. (Wichtig: bei ἄφ' ἧς ἡμέρας geht es um zwei verschiedene Zeitpunkte!)

←. im Zentrum:

Am auffälligsten überhaupt ist die Wiederholung der Wörter καρποφορεῖσθαι und αὐξάνεσθαι. In V 6 bezieht sich dies auf die Dynamik des Evangeliums (im Kosmos und in Kolossä), in V 10 auf die Gotteserkenntnis der Adressaten.

Dieser Zusammenhang wird auch durch die Fortsetzung (ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος...) stark betont, wobei die Wortwahl den Erkenntnisprozeß als grandiose, faszinierende Erfahrung erscheinen läßt (vgl. auch τῆς δόξης αὐτοῦ: "gemäß der Gewalt seines Machtglanzes").

. in der Schlußformulierung:

Mit der letzten Zielangabe εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ... schließt sich der Gedankengang des gesamten Proömiums: Dieses Dankgebet verbindet die Adressaten mit den Autoren (V 3: εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ...).

Wichtig ist aber hier auch die Wiederaufnahme des Stichworts ἅγιοι aus dem Präskript (V 2). Dort bezeichnete es die Adressaten, hier jedoch eine größere Gemeinschaft von "Heiligen im Licht", an der die Adressaten Anteil haben (μέρις). Die letztlich umgreifende Beziehung der "Heiligen", an der Autoren und Adressaten partizipieren, bestimmt am Schluß des Proömiums erneut das Bild.

Die genaue Vorstellung von dieser Gemeinschaft ἐν φωτί (vgl. das entsprechende Schlußsignal in 1,8: ἐν πνεύματι!) ergibt sich aus dem Wort κληρος ("Los" = durch Losentscheid zugewiesener Erbanteil am Land, das Jahwe seinem Volk verheißt und schenkt): κληρος ist LXX-Äquivalent für hebr. nahalah, das bei der Erbgesetzgebung im At (Num 27,8-11) verwendet wird. Es geht um das Bürgerrecht im endzeitlichen Gottesvolk. (Daß hier nicht an Erbanteile im ursprünglichen Sinn [vgl. im NT Lk 12,13; den Übergang von der wörtlichen zu einer übertragenen Bedeutung findet man Mk 12,7 parr] - Grundbesitz in Palästina - gedacht ist, ergibt sich aus der kosmischen Perspektive des Textes. Näheres muß sich aus dem folgenden Kontext ergeben.)

Zur Interpretation des Textes auf der semantischen Ebene fehlt jetzt nur noch die nähere Konkretisierung des Vollkommenheitsideals:

Das Wissen (ἐπίγνωσις) ist als Frucht des Evangeliums, zunächst also als Gnadengeschenk, als soteriologisch bedeutsames Heilswissen zu verstehen. Dieses wird aber in einem entsprechenden "Wandel" (περιπατήσαι ἄξιως...) konkret.

Das Vollkommenheitsideal hat also auch eine ethische Komponente, stellt sich auch als Tugendideal dar.

Beide Seiten werden hier deutlich voneinander abgehoben und aufeinander bezogen. Auf Details wird bei der Ethik hier noch kein Wert gelegt.

Im Hauptteil des Briefes wird dieselbe Struktur deutlich. Er gliedert sich entsprechend in einen indikativischen (Soteriologie) und einen imperativischen (Paränese) Abschnitt.

zur Pragmatik

Auf die Tendenz zur Parallelisierung der Positionen von Autoren und Adressaten (d.h. Aussparung der typisch paulinischen Unmittelbarkeit und des entsprechenden Autoritätsgehabes der Autor-Instanz) wurde oben bereits hingewiesen.

Positiv liegt dem Text viel mehr an der Parallelisierung von Evangelium und Adressaten (vgl. zentrale Stichwortverbindung). Die Dynamik des Evangeliums und die Dynamik der (gewünschten) Glaubenserfahrung der Adressaten eröffnen die Perspektive eines "grandiosen" "Welt"-Verhältnisses. Der Text hat offensichtlich eine aufbauende (vgl. τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς), weltbejahende (vgl. Stichwortverbindung mit εὐχαριστεῖν), auf "Welt" hin orientierende (vgl. ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ V 1,6, d.h. im Bereich der zentralen Stichwortverbindungen) Tendenz.

Dem ist weiter nachzugehen.

1.2 Der Brief als Gattung in der Antike

Die Analyse von Präskript und Proömium des Kol hat bereits deutlich gemacht, daß der antike Brief eine formal hochkonventionelle literarische Gattung darstellt. Gerade Präskript und Proömium sind weitgehend von den Formkonventionen der Gattung Brief bestimmt.

Der antike Brief folgt vor allem im Anfangs- und Schlußbereich einem festen Schema.

Zu Präskript und Proömium ist das Nötige bereits gesagt.

Der Schluß des Briefes besteht in seiner Minimalform aus einem Segenswunsch:

lat.: Vale(te)!

griech.: χαίρε(τε)

ntl.: λοιπὸν ἀδελφοὶ χαίρετε (2 Kor 13,11; Phil 3,1);

oft aber auch theologisch voller realisiert:

ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης ημετέρων ὑμῶν

(Röm 15,33; 16,20; 1 Kor 16,24)

Erkennbar ist der Zusammenhang mit dem Segensgruß im Präskript eines Briefes.

Dem Segenswunsch am Schluß gehen üblicherweise Grußlisten voraus (von Grüßenden auf der Seite des Autors, von Grußempfängern auf der Seite des Adressaten. Von diesen Listen ist der Gruß des Autors selbst oftmals besonders abgehoben.

Kol 4,18: "Den Gruß schreibe ich eigenhändig als Paulus.
Gedenket meiner Fesseln."

2 Thess 3,17: "Den Gruß schreibe ich eigenhändig als Paulus.
Das ist mein Zeichen in jedem Brief, so schreibe ich."

Diese Authentizitätsformel begegnet auch

Gal 6,11: "Seht, ich schreibe euch jetzt mit eigener Hand;
das ist meine Schrift."

und abgewandelt im Nachtrag zum Römerbrief:

Röm 16,22: "Ich, Tertius, der (Ab)schreiber dieses Briefes, grüße euch im Namen des Herrn".

Diese Formkonventionen am Briefschluß sind besonders wichtig für die Beurteilung der Echtheitsfrage. Es wird unten (1.3) zu zeigen sein, welche Funktion insbesondere der Authentizitätsformel in Briefen ursprünglich zukommt.

(Schon jetzt kann im Vorgriff gesagt werden: Diese Formel beweist nicht die Echtheit eines Briefes - 2 Thess ist sicher deuteropaulinisch -, sondern hat mit dem Topos der Gegenwart des Autors im Brief zu tun.)

Der Hauptteil eines Briefes ist grundsätzlich variabel. Für die meisten Paulus-Briefe läßt sich ein zweiteiliger Aufbau feststellen.

Auch der Kol ist im Hauptteil zweigliedrig: Der erste Abschnitt ("Grundlegung": 1,13 - 2,23) entwickelt die wesentlichen theologischen Indikative (1,13-23: Erlösung; 1,24 - 2,5: Vermittlung durch apostolischen Dienst; 2,6-15: Abgrenzung von der Irrlehre);

der zweite Abschnitt ("Paränese": 3,1 - 4,6) behandelt deren Umsetzung in gelebte Praxis, d.h. enthält die entsprechenden Imperative.

Insgesamt ergibt sich damit, daß der Kol seinem Aufbau nach ein ganz regelgerechter Brief ist, der sowohl dem allgemein gebräuchlichen Briefschema als auch dem von Paulus her vertrauten Aufbau eines Briefes folgt.

Im folgenden (Punkte 1.2 - 4) fassen wir das weitere für die ntl. Exegese Wissenswerte über den antiken Brief als Gattung zusammen.

Lit.: M. Bünker, Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief, Göttingen 1983, S. 19-41

Der Brief genießt in der Antike wie alles Schriftliche ein hohes Ansehen. Lesen und Schreiben sind Sache der Gebildeten. Da auch Ungebildete ein Interesse an brieflicher Kommunikation haben, gibt es in der Antike gewerbliche Schriftstellerei und eine entsprechende schulische Theorie und Ausbildung im Rahmen der Rhetorik, der dritten Disziplin des klassischen Triviums (nach der Grammatik und der Dialektik). Das allgemeine Ansehen des Briefes als literarischer Gattung kommt vor allem in der Tatsache zum Ausdruck, daß Briefe bedeutender Persönlichkeiten - auch Privatbriefe - in der Spätantike nicht selten publiziert wurden. Eine bedeutende Rolle spielt der Brief auch in der Politik sowie in der Philosophie als Gattung der moralphilosophischen Reflexion.

Preiswerte Ausgaben antiker Briefe (zweisprachig) in den Reclam-TB:

Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente (9984)

Cicero, Briefwechsel mit M. Brutus (7745)

Horaz, Briefe (432)

Plinius d.J., Der Briefwechsel mit Kaiser Trajan (6988)

ders., Briefe. 1. Buch (6979)

Sallust, Zwei politische Briefe an Caesar (7436)

Seneca, Briefe an Lucilius über Ethik (2132 - 2137)

Der Brief ist in den meisten Fällen eine Verbrauchsrede, d.h. ein in einer aktuellen Situation (des privaten oder öffentlichen Lebens) verfaßter Text, der sich aus einem bestimmten Anlaß an einen bestimmten Adressaten richtet. Sein Zweck erschöpft sich zunächst darin, daß er vom Adressaten gelesen, verstanden, befolgt wird.

1. Beispiel: Plinius an Septicius Clarus (ep. I 15)

2. Beispiel: Paulus an Philemon

In beiden Fällen handelt es sich aber um Briefe, die nachträglich publiziert worden sind, also um Texte für den Wiedergebrauch ("Episteln"), jedenfalls nach der Intention der Publizatoren. Die Grenze zwischen Verbrauchs- und Wiedergebrauchstexten ist im Fall des Briefes also nicht immer starr gezogen. Wiedergebrauchstexte

im strikten Sinn sind z.B. Gesetzestexte, liturgische Texte, dogmatische Lehrsätze ex cathedra u. dgl.;

Wiedergebrauchstexte im weiteren Sinn sind solche, die ursprünglich aus bestimmtem Anlaß gesprochen oder geschrieben worden sind, nachträglich aber aus Gründen eines allgemeineren Interesses publiziert oder mündlich tradiert worden sind. Zur letzteren Kategorie gehören z.B. Privatbriefe berühmter Autoren (Beispiel: Plinius), die wegen ihrer biographischen Relevanz, wegen ihrer stilistischen Eleganz, als Dokumente gepflegter Freundschaft oder aus anderen Gründen über ihre Ursprungssituation hinaus lesenswert bleiben. Es gibt aber Briefe, die von vornherein zum Wiedergebrauch bestimmt sind.

- . Dies gilt z.B. von Senecas Briefen an Lucilius, philosophischen Kunstbriefen an einen fiktiven Adressaten.

- . Dies gilt aber auch von verschiedenen Briefen im NT, z.B. vom Römerbrief, einem theologischen Traktat (Diatriben), mit dem Paulus sich bei der ihm persönlich noch unbekanntem römischen Gemeinde einführt. Wie die Ergänzungen im Bereich des Briefschlusses zeigen (Kap 16), ist dieser Brief wohl noch zu Lebzeiten des Paulus per Abschrift an andere Gemeinden weitergeleitet worden. Der Gal ist an die Gemeinden in Galatien adressiert (Gal 1,2), also als Zirkular-Schreiben gedacht, das in verschiedenen Orten verlesen wird, allerdings aus einem eindeutig aktuellen Anlaß (vgl. Gal 1,6-10).

- . Ähnliches gilt vom Kol; vgl. 4,15f: "Grüßt die Brüder in Laodizea, auch Nympha und die Gemeinde in ihrem Haus. Wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, daß er auch in der Gemeinde von Laodizea verlesen wird, und den Brief an die Laodizener lest auch bei euch vor!"

In der weiteren Analyse des Kol wird darauf zu achten sein, wie sich der Wiedergebrauchswert des Kol im Briefinhalt zeigt. Man wird mit einer allzu engen Situationsbezogenheit (z.B. in der Bestimmung der "Irrlehrer" in Kolossä) nicht rechnen dürfen. Wir werden sogar fragen müssen, ob es sich beim Kol um einen theologi-

schen Kunstbrief handelt, also um einen Text, der niemals die Funktion eines aktuellen Briefes gehabt hat (Abfassung aus bestimmtem Anlaß, adressiert an bestimmte Leser in einer bestimmten Situation), sondern von vornherein Aussagen von allgemeiner Bedeutung macht.

Ergebnis:

Festzuhalten ist hier zunächst: Der antike Brief zeigt trotz der hohen Konventionalität seiner schematischen Bestandteile (Präskript, Proömium und Schluß) ein breiteres Spektrum von Verwendungszwecken (Privatbrief, Geschäftsbrief, amtlicher Brief, Kunstbrief) mit entsprechender Variabilität nicht nur der Inhalte, sondern auch des Stils. Als Brief im engeren und eigentlichen Sinn gilt jedoch der Privatbrief, und zwar genauer gesagt: der Freundschaftsbrief. Sowohl die antike Brieftheorie wie die literarische Praxis der Briefsteller und Briefautoren ist, wenn es um das Wesen brieflicher Kommunikation geht, am Paradigma des Freundschaftsbriefes orientiert. Die konventionellen Bestandteile eines Briefes sind kaum richtig zu verstehen, wenn man diesen Hintergrund nicht kennt. Dazu die folgenden Hinweise, soweit sie für die Exegese neutestamentlicher Briefliteratur, vor allem die des Kol, von Interesse sind:

1.3 Die Freundschafts-Topik

Der älteste bekannte Text zur antiken Brieftheorie stammt aus dem 1. Jh. n. Chr., also aus der Zeit der Entstehung der ntl. Briefe. Er findet sich in einem Exkurs des Rhetorikers Demetrius in dessen Schrift: Περὶ ἑρμηνείας (= über die Kunst, sich auszudrücken, frei: Lehrbuch der Rhetorik).

Demetrius bestimmt das Wesen des Briefes aus seiner wesentlichen Funktion: φιλοφρόνησις γὰρ τις βούλεται εἶναι ἡ ἐπιστολή... (frei übersetzt: "Der Brief will Ausdruck von Freundschaft sein").

Dieser Funktion entsprechend kann man den Brief nicht, wie Demetrius gegen eine andere Meinung (Artemons, des Herausgebers der

Briefe des Aristoteles) betont, nur als halbierten Dialog verstehen, sondern muß ihn als eine artifizielle, ursprünglich schriftliche Gattung begreifen, die als solche nicht bloß der Ersatz mündlichen Redens ist, "sondern selbst Träger und Vermittler der freundschaftlichen Beziehung zwischen Adressat und Absender. Im Brief verwirklicht sich die angestrebte $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ " (Bünker 21).

Im übrigen trifft es nach Demetrius auch zu, daß der Brief einen dialogartigen Stil haben soll. Die angemessene Redeweise ist der leichte Plauderton ($\lambda\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$, colloqui, überspitzt auch: iocari).

Beispiel: Plinius an Fabius Justus (ep. I 11)

Plinius an Paternus (ep. I 21)

Wichtiger aber als der Plauderton ist der dadurch vermittelte Eindruck der Unmittelbarkeit der Rede. Sie suggeriert die Gegenwart des Freundes im Brief.

Um diese beiden im Brief angestrebten Eindrücke (Unmittelbarkeit der Rede, Gegenwart des Redenden im Brief) bilden sich in der Brieftheorie und -praxis der Antike bestimmte Topoi, d.h. bestimmte verbindliche Sprachmuster, die im Briefverkehr dort zu verwenden sind, wo der Eindruck der Gegenwart der im Brief redenden Person hervorgerufen werden soll. Wo diese Topoi auftreten, ist der Brief als Medium der freundschaftlichen Beziehung wirksam.

Für die neutestamentliche Briefliteratur läßt sich nun in genere feststellen, daß sie am Stilideal der plaudernden Unmittelbarkeit kein Interesse hat.

Beispiele:

Gal 3,1- 5 (vgl. 1,6-10; 4,21) ist kein Fall freundschaftlichen Plauderns, sondern weisheitlicher Toren-Schelte.

Röm 6,1-11 (bes. V 1: $\tau\iota\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$;

V 2: $\mu\grave{\eta}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$

V 3: $\grave{\eta}\ \acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\ \sigma\tau\iota\ \dots$;

V 6: τοῦτο γινώσκοντες

V 9: εἰδότες ὅτι

V 11: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε...)

gehört zur Formenwelt der Diatribe, nicht zur Brief-Topik.

Als Ausnahme von der hier beobachteten Regel kann Gal 4,12-20 gelten (vgl. H.D. Betz z.St.): Hier argumentiert Paulus den galatischen Gemeinden gegenüber ausdrücklich mit dem Hinweis auf die anfängliche Freundschaft zwischen den jetzt einander entfremdeten Partnern:

"Werdet doch wie ich,

denn auch ich bin so geworden wie ihr..." (V 12).

Es folgt die Erinnerung an die damalige Gastfreundschaft, die der kranke Paulus bei den Galatern gefunden hat (VV 13ff),

und die Klage über das Zerbrechen der Freundschaft:

"So bin ich also euer Feind geworden, weil ich euch die Wahrheit vorhalte?" (V 16)

Der Abschnitt schließt mit dem Bedauern darüber, daß Paulus nicht in Galatien ist:

"Könnte ich doch jetzt bei euch sein und in anderer Tonart mit euch reden..." (V 20).

Von Plauderei kann zwar auch hier nicht die Rede sein, wohl aber von λαλεῖν im Sinne freundschaftlicher, hier besorgter Unterredung.

Gilt also schon für die äußerst unmittelbare Redegebärde echter Paulus-Briefe, daß sie in der Regel keine plaudernde Unmittelbarkeit im Sinne der antiken Brieftheorie anstrebt, dann umso mehr für die stilistische Eigenart des Kol, die noch näher zu untersuchen ist, von der aber die bisherigen Kostproben genügen, um zu erkennen, daß im Kol alles andere als geplaudert wird (lange Sätze, pathetischer Ausdruck usw.).

Ergebnis:

Vom Stilideal der Unmittelbarkeit her ist also für das Verständnis neutestamentlicher Briefe in der Regel nicht viel zu gewinnen.

Ganz anders verhält es sich aber mit den Topoi der Als-ob-Gegenwart des Autors im Brief.

Der Topos kennt drei Variationen:

- a) Der Brief wird als Erfahrung der Anwesenheit des Autors verstanden (Parusie-Topos);
- b) Der Brief geht zwar vom Getrenntsein der Partner aus, sieht aber bestimmte Elemente des Briefes als echte Spur des Autors (Authentizitäts-Topos);
- c) Der Brief spielt mit dem Gedanken der Anwesenheit, nimmt ihn aber sogleich zurück und spricht von der Trennung und ihrer Aufhebung in der Zukunft (Reiseplan-Topos).

(Bünker unterscheidet lediglich zwei Varianten:

- a) Parusie im Brief, entspricht a) oben;
- b) Das ἀπών-παρών-Motiv, entspricht b) + c) oben.)

Diese Freundschafts-Topoi bestimmen auch stark die entsprechenden Teile neutestamentlicher Briefe.

zu a) Zunächst Beispiele für das Parusie-Motiv:

Es geht hier um Formulierungen, die die Idee der Brief-Kommunikation steigern bis zur Vorstellung der leiblich-sinnlichen Begegnung zwischen Absender und Adressat im Brief:

Cicero, ad fam. XVI 16,2:

te totum in litteris vidi

Seneca, ep. 40,1 [u.b. von der Quasi-Anwesenheit des fiktiven Adressaten Lucilius]:

"Daß du mir häufig schreibst, dafür danke ich dir; denn auf diese Weise, die einzig dir möglich ist, zeigst du dich mir (te mihi ostendis).

Niemals empfangen wir einen Brief von dir, ohne daß wir nicht sofort zusammen sind (ut non protinus una simus).

Wenn uns Bilder abwesender Freunde willkommen sind, die die Erinnerung erneuern und die Sehnsucht der Abwesenheit mit trügerischem und nichtigem Trost erleichtern, wieviel willkommener ist ein Brief, der echte Spuren des abwesenden Freundes (vera amici absentis vestigia), echte Zeichen herbeibringt. Denn was beim Anblick das Süßeste ist, das gewährt des Freundes Hand, dem Brief aufgedrückt, wiederzuerkennen."

Das Parusie-Motiv kommt nun auch im Kol vor, und zwar im Proömium. Dort begegnet es in einer Abwandlung, deren Bedeutung erst auf dem Hintergrund der philophronetischen Konventionsformen der antiken Briefliteratur recht klar wird:

Kol 1,5b.6:

"Von ihr [der Hoffnung] habt ihr schon zuvor gehört durch das Wort der Wahrheit, nämlich das Evangelium, das zu euch gekommen ist [τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς]; so wie es im ganzen Kosmos Frucht trägt und wächst, so ... auch bei euch."

Das Evangelium erscheint hier als ein Brief, der bei den Kolossern angekommen ist und dessen Ankunft die Kolosser mit dem Bereich Gottes verbindet, indem er ihnen die Hoffnung vermittelt, "die für euch in den Himmeln bereitliegt" (1,5a). Das Evangelium vermittelt also zwischen dem Himmel und Kolossä wie ein Brief.

Dazu nochmals eine antike Parallele, die gerade diesen Aspekt in interessanter Weise variiert:

Aelius Aristides, Romrede § 33

"Er (der Kaiser) kann es sich leisten zu bleiben, wo er ist, und den ganzen Erdkreis mit schriftlichen Befehlen zu regieren (πᾶσαν ἄγειν τὴν οἰκουμένην δι' ἐπιστολῶν).

Sie sind kaum abgefaßt, da treffen sie auch schon ein (πάρρσιον), als seien sie von Flügeln getragen."

Das Evangelium erscheint also in Kol 1,5f als Instrument der Heilsherrschaft Gottes, "so wie ... in dem ganzen Kosmos so ... auch bei euch."

(Zur Funktion des Brief-Motivs im Zusammenhang einer gnostischen Soteriologie vgl. das Perlenlied aus den Actae Thomae: Der Brief als "Erwecker".)

--> Kopie "Das Lied von der Perle ..."

Zwei Dinge sind also wichtig:

- . Im Blick auf die Gattungsgesetze des Briefes ist zu sagen, daß es sich beim Parusie-Motiv um die Abwandlung eines Freundschafts-Topos handelt.
- . Im Blick auf authentische paulinische Briefe ergibt sich, daß der Kol die Idee der Anwesenheit des Apostels im Brief zurücktreten läßt hinter der Idee der Unmittelbarkeit des Verhältnisses der Adressaten zum Evangelium, d.h. zum eschatologischen Offenbarungsprozeß, der Gottes Handeln an der Welt in der Endzeit ist.

Zu b) Der Übergang von der Parusie-im-Brief-Vorstellung zu der Vorstellung, daß bestimmte Elemente im Brief als Ersatz für die reale Anwesenheit des Autors gelten, ist fließend:

vgl. oben den Seneca-Brief 40,2:

"vera amici absentis vestigia".

Die Quasi-Anwesenheit wird auch hier noch weitgehend vorausgesetzt und umspielt mit der Betonung der sinnlichen Wahrnehmbarkeit der Freundschaftsspuren:

"Denn was beim Anblick das Süßeste ist, das gewährt des Freundes Hand, dem Brief aufgedrückt, wiederzuerkennen."

Das Lied von der Perle aus den Acta Thomae (in der Übersetzung von G. Bornkamm bei Hennecke/W. Schneemelcher: Neutestamentliche Apokryphen² II. Tübingen 1964, 349-353; es handelt sich vermutlich um die manichäische Bearbeitung eines älteren nosstischen Themas bzw. Stoffes)

- (1) Als ich ein kleines Kind war
und im (Reiche), dem Hause meines Vaters wohnte
(2) und am Reichtum und der (Pracht)
meiner Erzieher mich ergötzte,
(3) sandten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat,
mit einer Wegzehrung fort;
(4) und aus dem Reichtum unseres Schatzhauses
hatten sie mir schon längst eine Traglast zusammengebunden.
(5) Sie war groß, aber (so) leicht,
daß ich sie allein zu tragen vermochte:
(6) Gold vom Hause der Hohen
und Silber vom großen Ga(n)zak
(7) und (Chalcedone aus) Indien
und (Opale des) Küanreiches.
(8) Und sie gürteten mich mit Diamant,
der Eisen ritzt.
(9) Und sie zogen mir das (Strahlenkleid) aus,
das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten,
(10) und meine scharlachfarbene Toga,
die meiner Gestalt angemessen gewebt war,
(11) und machten mit mir einen Vertrag
und schrieben ihn mir in mein Herz, daß ich (ihn) nicht vergessen sollte:
(12) „Wenn du nach Ägypten hinabsteigst
und die eine Perle (bringst),
(13) die im Meere ist,
das der schnaubende Drache umringt,
(14) sollst du dein Strahlen(kleid) (wieder) anziehen
und deine Toga, die darüber liegt,
(15) und mit deinem Bruder, unserm Zweiten,
(Erbe) in unserem Reiche (werden).“
(16) Ich verließ den Osten und stieg hinab,
geleitet von zwei (Kurieren),
(17) da der Weg gefahrvoll und schwierig
und ich (noch zu) jung war, ihn (allein) zu gehen.
(18) Ich schritt über die Grenzen von Maišān (Mesene),
(dem Sammelpunkt der Kaufleute) des Ostens,
(19) und gelangte ins Land Babel
und trat ein in die Mauern von Sarbüg,
(20) ich stieg herab nach Ägypten,
und meine Begleiter verließen mich.
(21) Ich ging geradewegs zum Drachen,
ließ mich nahe bei seiner Herberge nieder,
(22) bis daß er schlummern und schlafen würde,
und (dann) von ihm meine Perle zu nehmen.
(23) Und da ich einer und einsam war,
war ich den Mitbewohnern meines Rasthauses fremd.
(24) (Aber) einen Stammesgenossen, einen Edelmann
aus (dem Osten), sah ich dort,
(25) einen schönen (und) lieblichen Jüngling,
(26) einen (Gesalbten),
und er kam, mir (.) anzuhaugen,
(27) und ich machte ihn zu meinem Gesprächspartner,
dem Genossen, dem ich mein Geschäft (Sendung) mitteilte.
(28) Ich warnte ihn vor den Ägyptern
und dem Verkehr mit den Unreinen.
(29) Ich aber kleidete mich gleich ihren Gewändern,
damit (sie mich) nicht (beargwöhnten), daß ich von außen
(30) um die Perle zu neunen,
und (ich) (nicht) gegen mich den Drachen
(31) Aber aus irgendeiner Ursache
markten sie (.), daß ich nicht ihr Land

- (32) und sie mischten (sich) mit mir durch ihre Listen
auch gaben sie mir zu kosten ihre Speise.
(33) Ich vergaß, daß ich ein Königssohn war,
und ließe ihrem König.
(34) Und ich vergaß sie, die Perle,
um derentwillen mich meine Eltern geschickt hatten.
(35) Und durch die Schwere ihrer (Nahrung)
sank ich in tiefen Schlaf.
(36) (Und alles dieses), das mir zustieß,
bemerkten meine Eltern und betrübten sich um mich.
(37) Und eine Botschaft erging in unserem Reich,
jedermann solle zu unserem Tor reisen,
(38) die Könige und Häupter Parthiens
und alle Großen des Ostens.
(39) Und sie faßten einen Beschluß über mich,
daß ich nicht in Ägypten gelassen werde,
(40) und sie schrieben mir einen Brief,
und jeder (Große) setzte seinen Namen darauf:
(41) „Von deinem Vater, dem König der Könige,
und deiner Mutter, der Herrscherin des Ostens,
(42) und von deinem Bruder, unserem Zweiten,
dir, unserem Sohn in Ägypten, Gruß!
(43) (Erwach) und steh auf von deinem Schlaf,
und vernimm die Worte unseres Briefes.
(44) Erwinnere dich, daß du ein Königssohn bist.
Sieh die Knechtschaft: wem du dienst.
(45) Gedenke der Perle,
derentwegen du nach Ägypten gegangen bist.
(46) Erwinnere dich deines Strahlen(kleides),
gedenke deiner herrlichen Toga,
(47) damit du sie anlegst und (dich damit schmückst),
(auf daß) im Buch der Helden dein Name (gelesen werde)
(48) und du mit deinem Bruder, unserem Stellvertreter,
(Erbe) in unserem Reiche (werdest).“
(49) Und mein Brief war ein Brief,
den der König mit seiner Rechten (versiegelt hatte),
(50) vor den Bösen, den Leuten aus Babel
und den (aufrührerischen) Dämonen von Sarbüg.
(51) Er flog in Gestalt des Adlers,
des Königs (alles) Gefeders,
(52) er flog und ließ sich nieder neben mir
und wurde ganz Rede.
(53) Bei seiner Stimme und der Stimme (seines Rauschens)
erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf,
(54) nahm ihn und küßte ihn,
und ich löste (sein Siegel) und las.
(55) Und ganz wie (es) in meinem Herzen stand,
waren die Worte meines Briefes geschrieben.
(56) Ich gedachte, daß ich ein Königssohn sei
und meine Freiheit nach ihrer Natur verlange.
(57) Ich gedachte der Perle,
derentwegen ich nach Ägypten gesandt ward,
(58) und ich begann zu bezaubern
den schrecklichen und schnaubenden Drachen.
(59) Ich brachte ihn in Schlummer und Schlaf,
indem (.) ich den Namen meines Vaters über ihm nannte
(60) und den Namen unseres Zweiten
und den meiner Mutter, der Königin des Ostens,
(61) und ich erhaschte die Perle
und kehrte um, um mich nach meinem Vaterhaus zu wenden.
(62) Und ihr schmutziges und unreines Kleid
zog ich aus und ließ es in ihrem Lande
(63) und richtete meinen Weg, (daß ich käme)
zum Licht unserer Heimat, dem Osten.
(64) Und meinen Brief, meinen Erwecker,
fand ich vor mir auf dem Wege;
(65) wie er mit seiner Stimme (mich) geweckt hatte,
(so) leitete er mich ferner mit seinem Licht,

- (66) auf chinesischem Gebirge mit Kofei gesummet,
vor mir mit seinem Aussehen glänzend
(67) und durch seine Stimme und durch seine Führung
wiederum in Eilen ermutigend
(68) und mich mit seiner Liebe (ziehend).
(69) Ich zog hinaus, kam durch Sarbüg,
ließ Babel zu meiner Linken
(70) und gelangte zur großen (Stadt) Maišān (Mesene),
dem Hafen der KauDeute,
(71) (das) am Ufer des Meeres (liegt).
(72) Und mein Strahlen(kleid), das ich ausgezogen hatte,
und meine Toga, mit der es umhüllt war,
(73) sandten von den Hohen (von) Warkan (Hyrcanien)
meine Eltern dorthin
(74) durch ihre Schatzmeister,
die wegen ihrer Wahrhaftigkeit damit betraut waren.
(75) Wohl erinnerte ich mich nicht mehr seiner Würde,
weil ich es in meiner Kindheit in meinem Vaterhaus gelassen hatte,
(76) (doch) plötzlich, als ich es mir gegenüber sah,
wurde das (Strahlen(kleid)) (ähnlich) meinem Spiegelbild mir gleich;
(77) ich sah es (ganz) in mir,
und in ihm sah ich (mich) auch (mir ganz) gegenüber,
(78) so daß wir zwei waren in Geschiedenheit
und wieder eins in einer Gestalt.
(79) Und auch die Schatzmeister,
die es mir gebracht hatten, sah ich ebenso,
(80) daß sie zwei waren von einer Gestalt,
denn ein Zeichen des Königs war ihnen eingezeichnet,
(81) (dessen), der mir die (Ehre),
mein Pfand und meinen Reichtum durch sie zurückgab,
(82) mein Strahlen(kleid), geschmückt
(.) in herrlichen Farben (erglänzend),
(83) mit Gold und mit Beryllen,
mit Chalcedonen und (Opalen)
(84) und verschieden(farbigen) (Sardonien),
auch dies in seiner Erhabenheit gefertigt,
(85) und mit Steinen von Diamant
(waren) all seine (Gürtel-)Gelenke festgesteckt.
(86) Und das Bild des Königs der Könige
war ihm (vollständig) überall aufgemalt
(87) (und wie) Steine von Saphir
wiederum seine Farben blau gemalt.
(88) Ich sah ferner überall an ihm
die Bewegungen der (Erkenntnis) zucken.
(89) Und ferner sah ich,
daß es sich wie zum Reden anschickte.
(90) Den Klang seiner Lieder vernahm ich,
die es bei (seinem Herabkommen) lispelte:
(91) „Ich gehöre dem tapfersten Diener an,
für den sie mich vor meinem Vater großgezogen,
(92) und ich (nahm) auch an mir selbst (wahr),
daß meine Gestalt entsprechend seinen Werken wuchs.“
(93) Und mit seinen königlichen Bewegungen
ergoß es sich ganz zu mir hin,
(94) und an der Hand seiner Überbringer
eilte es, daß ich es nehmen sollte;
(95) und auch mich stachelte meine Liebe,
ihm entgegenzulaufen und es zu empfangen,
(96) und ich streckte mich hin und empfing es.
Mit der Schönheit seiner Farben schmückte ich mich.
(97) Und meine glänzendfarbige Toga
zog ich (vollständig) über mich ganzen.
(98) Ich bekleidete mich damit und stieg empor
zum Tore der Begrüßung und der Anbetung.
(99) Ich neigte mein Haupt und betete an
den Glanz des Vaters, (der) mir es (das Kleid) gesandt hatte,
dessen Gebote ich ausgeführt hatte,
(100) wie auch er getan, was er verheißen hatte

In diesen Zusammenhang gehören die Authentizitäts-Formeln neutestamentlicher Briefe:

"Seht [ἴδετε],

mit welch großen Buchstaben ich euch geschrieben habe

[ἔγραψα = epistolarer Aorist]

mit meiner [eigenen] Hand." (Gal 6,11)

Der Gegensatz von "Buchstabe" und "Hand" spielt mit der Differenz von Abwesenheit und Anwesenheit, die aufgehoben wird in der Aufforderung zum sinnlichen "Sehen" der "wahren Spuren des abwesenden Freundes". Wie bereits oben (1.2) erwähnt, begegnet die Authentizitätsformel gerade auch in deuteropaulinischen Briefen:

vgl. 2 Thess 3,17:

"Den Gruß schreibe ich eigenhändig als Paulus [τῆ ἐμῆ χειρὶ Παύλου]; das ist mein Zeichen [σημεῖον] in jedem Brief."

Die "Zeichen" sind - vgl. den Seneca-Text - vestigia der "Hand" des abwesenden Paulus, "echter" als Bilder. Die Idee der pseudepigraphischen Paulus-Brief-Literatur ist hier gut ablesbar: Der Brief gilt als Ersatz für die leibliche Anwesenheit des Paulus, hier allerdings - anders als in den authentischen Paulusbriefen - über dessen leiblichen Tod hinaus.

Man sieht aber, wie wichtig die Einschätzung des Briefes als Quasi-Parusie des Autors in der Antike ist für das Verständnis der Entstehung der paulinistischen (deutero- und tritopaulinischen) Briefe.

Hier also ordnen wir auch die Authentizitätsformel des Kol ein:

Kol 4,18: "Den Gruß schreibe ich eigenhändig als Paulus. Gedenket meiner Fesseln."

Durch die Beziehung zwischen τῆ ἐμῆ χειρὶ und μου τῶν δεσμῶν wird die (fiktiv vorausgesetzte, aus der realen Vergangenheit prolongierte) Situation des schreibenden Paulus vergegenwärtigt: Paulus

bleibt gegenwärtig im Brief, wie er zuletzt in der Provinz Asien (Ephesos) in Erscheinung getreten war: als der Gefangene. So hat sich das Paulus-Bild posthum ausgeprägt.

Zu c) Ganz kurz muß abschließend angemerkt werden, daß auch die in Paulusbriefen häufig begegnenden Notizen über beabsichtigte Besuche des Paulus bzw. seiner Kuriere zum Inventar der Freundschafts-Topik zu rechnen sind.

Die Verbindung zum klassischen Freundschaftsthema der Sehnsucht nach dem getrennten Freund (vgl. Seneca-Text oben!) zeigt z.B. sehr schön der Römerbrief;

Röm 1,9b.-11b: "Unablässig gedenke ich eurer in all meinen Gebeten und bitte darum, es möge mir durch Gottes Willen endlich gelingen, zu euch zu kommen. Denn ich sehne mich danach, euch zu sehen."

Diesem Wunsch entsprechen dann die am Schluß des Briefes mitgeteilten Reisepläne (Röm 15,22-20). Die pragmatischen Angaben (Termine, Route, Ziele, Kollektenübergabe usw.) sind durchsetzt von philophronetischen Wendungen wie:

"Das (die bisherige Arbeit) ist auch der Grund, warum ich immer wieder daran gehindert worden bin, zu euch zu kommen..."

Auf dem Weg dorthin (nach Spanien) hoffe ich, euch zu sehen..." usw.

Derselben Topik verpflichtet ist der Kol mit seinen persönlichen Schlußbemerkungen:

Kol 4,7ff: "Wie es mir geht, wird euch der geliebte Bruder Tychikus ausführlich berichten. Er ist mein treuer Helfer und dient mit mir dem Herrn. Ich schicke ihn eigens zu euch, damit ihr alles über uns erfahrt und damit er euch Mut zuspricht. Er kommt mit One-

simus, dem treuen und geliebten Bruder, der ja einer von euch ist.

Sie werden euch über alles berichten, was hier vor sich geht."

Ist die Funktion solcher Aussagen über die weitere Pflege freundschaftlicher Beziehungen erst einmal erkannt, ergibt sich auch, daß im Proömium des Kol im Prinzip ähnlich verfahren wird: Dort ist Epaphras der Vermittler der Freundschaft, die diesen Brief überhaupt erst ermöglicht; im Schlußteil ist vor allem der aus Kolossä stammende Sklave Onesimus (vgl. Phlm!) eine verbindende Figur.

Das Studium der Freundschafts-Topik erlaubt hier vor allem aber auch eine historisch-kritische Bewertung: Dies sind Formen, in denen - schon im echten Brief - spielerisch Abwesenheit in Quasi-Anwesenheit umgemünzt werden kann. Von dieser Möglichkeit machen gerade die "unechten" Paulus-Briefe Gebrauch.

1.4 Die Instanzen der Kommunikation

Wie die Freundschafts-Topik zeigt, entwickelt die Antike ein reflexes Bewußtsein für die Quasifiktionalität des Briefes als Medium der Vergegenwärtigung des Autors und der Realisierung einer unmittelbaren freundschaftlichen Beziehung zwischen Brieffpartnern.

Die besondere Eignung des Briefes zur Überbrückung von Raum und-fiktiv - auch Zeit bei der Pflege kommunikativer Beziehungen ist eine Voraussetzung für die Entstehung der neutestamentlichen Pseudepigraphie, die sich gerade der Briefgattung bedient.

Vorbemerkung

Unterschied zwischen

Anonymität

und

Pseudepigraphie

z.B. der

z.B. der

Jesus-Tradition

Deuteropaulinen

Stellvertretung des
Sendenden durch
autorisierte Sprecher
(= Apostel)

Nachahmung echter Paulus-
Briefe, die (schon als
authentische) Paulus quasi
ersetzen

Mündlichkeit ist
konstitutiv;
der Sinn der Sendung
ist es gerade, daß
der Sendende direkt
spricht:
"Wer euch hört, der
hört mich..."
(Mt 10,40//Lk 10,16)

Schriftlichkeit ist
konstitutiv;
vorausgesetzt ist bei Paulus
gerade, daß es keinen Ersatz
für die apostolische Erst-
Autorität gibt: "Wer euch ein
anderes Evangelium verkündigt,
als ihr angenommen habt, der
sei verflucht." (Gal 1,9)

Gerade unechte Paulus-Briefe bedienen sich zur Realisierung ihrer
Absicht, den abwesenden Paulus im Brief anwesend erscheinen zu
lassen, der Freundschafts-Topik.

Im Fall des Kol (und auch in anderen Fällen, z.B. den Past) macht
der Autor dabei von Elementen einer ganz bestimmten historischen
Konstellation aus der Vergangenheit der missionarischen Wirksam-
keit des historischen bzw. des "echten" Paulus Gebrauch.

Instanzen und Ebenen brieflicher Kommunikation

---> Begriffliche Klärungen zur Unterscheidung zwischen echten
und unechten Verfassern, realen und fingierten Situationen u.
dgl.:

(Schema nach: H. Link, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, 2. Aufl., Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1980 [Urban TB 215], S. 25)

Autor		Leser		Realitätsbezug	
A1	realer Autor	realer Leser	L1	E1	textexterne Ebene
A2	impliziter Autor	impliziter Leser	L2	E2	textinterne Ebenen: Ebene der idealen Kommunikation (normative Ebene)
.....					
A3	fiktiver Autor	fiktiver Leser	L3	E3	Ebene der fiktiven Kommunikation
.....					
kommunikative Situationen in der Darstellung (hier: im Brief mitgeteilte Vorgänge)				E4	Ebene der dargestellten "Welt im Text"

a) Textexterne - textinterne Instanzen

Die Instanzen brieflicher Kommunikation sind der Absender und der/die Adressat(en), allgemeiner formuliert: der Autor und der Leser. (N.b.: Das folgende gilt grundsätzlich für Literatur überhaupt, nicht nur für Briefe.)

Daß diese Bezeichnungen differenziert werden müssen, ergibt sich z.B. aus der bereits besprochenen Freundschaftstopoi, vor allem dem Parusie-Topos:

1 Kor 5,3: ἀπὸν τῷ σώματι,
παρὸν δὲ τῷ πνεύματι
und
ὡς παρὸν

2 Kor 10,10f: αἱ ἐπιστολαὶ - ἡ δὲ
παρουσία τοῦ σώματος (V 10)
τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες -
παρόντες τῷ ἔργῳ (V 11)

Gal 4,20: παρεῖναι ... καὶ ἀλλάξαι
τὴν φωνήν μου

Paulus selbst trifft hier eine Rezeptionsästhetische Unterscheidung, nämlich die zwischen textlicher und außertextlicher Ebene der Kommunikation:

. Paulus, 1 Kor 5,3 [Ausschluß des Blutschänders]

"Was mich angeht, so habe ich - dem Leibe nach zwar abwesend, dem Geiste nach aber anwesend [ἀπὸν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι] - mein Urteil über den, der sich so vergangen hat, schon jetzt gefällt, als ob ich persönlich anwesend wäre [ὡς παρών]."

. Nochmals Paulus, aber indirekt im Zusammenhang der Zurückweisung eines Vorwurfs von Gegnern: 2 Kor 10,10f:

"Ja, die Briefe - wird gesagt - die sind wuchtig und voll Kraft, aber sein persönliches Auftreten [παρουσία τοῦ σώματος] ist matt, und seine Worte sind armselig. Wer so redet, soll sich merken: So (stark) wie wir sind im Wort der Briefe, wenn wir abwesend sind, so (werden wir) auch (sein), wenn wir anwesend sind, in der Tat [οἷοί ἐσμεν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες, τοὶ οὗτοι καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ]."

. Schließlich sei erinnert an die erwähnte Freundschafts-Passage im Galaterbrief (Gal 4,12-20), vor allem an die Schlußformulierung:

"Könnte ich doch jetzt bei euch sein [παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς] und in anderer Tonart mit euch reden [ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου]."

Kommunikation

--> φωνή

wird differenziert

--> ἀλλάξαι

E 1 außertextlich: σῶμα / ἔργον (= mündliche Rede!)

E 2 textintern: πνεῦμα / λόγος δι' ἐπιστολῶν

Paulus selbst unterscheidet also, ebenso wie seine Gegner in Korinth, zwischen dem realen Autor (= empirischer Paulus) und dem impliziten Autor (= der δι' ἐπιστολῶν sich äßernde "starke" Paulus).

Dieselbe Unterscheidung gilt aber auch für die Adressaten-Seite:

Kein Autor kennt seinen Leser, ob ihm das bewußt ist oder nicht; er hat nur eine Vorstellung von einem Leser. (Konnte z.B. Paulus wissen, daß er Leser erreichen würde noch im Jahr 1988? Und wo überall?)

Manchmal zeigt sich dieses Wissen um die Distanz ausdrücklich im Text: Beispiel Römerbrief-Proömium (1,8-15). Aber obwohl Paulus die Adressaten nicht kennt, hat der Röm eine ganz bestimmte Leserinstanz im Blick: "An alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom" (1,7)

Diese Instanz wird im folgenden noch schärfer konturiert; z.B.:

6,3 "Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?"

7,1 "Wißt ihr denn nicht, Brüder - ich rede doch zu Leuten, die etwas vom Gesetz verstehen - daß das Gesetz für einen Menschen nur Geltung hat, solange er lebt?"

Dieses vorausgesetzte Wissen ergäbe insgesamt ein Profil, und zwar nicht das von realen römischen Christen, sondern von einem im Text angeredeten Gegenüber, dem impliziten Leser.

Daß zwischen dem impliziten und dem realen Leser zu unterscheiden ist, ist vor allem wichtig hinsichtlich der Frage nach dem "Sinn" des Textes: Der "Sinn" des Textes ist der vom impliziten Leser verstandene Gehalt, dem sich der reale Leser (z.B. heutige Leser)

nur nähern kann, indem er nach der Intention des Textes fragt. In diesem Sinn ist der Text eine normative Größe (d.h. er will und muß verstanden werden usw.), auch wenn es im konkreten Verstehen immer auch um aktualisierende Vermittlung geht.

In der Theologie findet dieser Respekt vor der Normativität des Textes selbst im Fall der biblischen Texte seinen Ausdruck in der Lehre von der Inspiration. Wenn man die Inspirationslehre textlinguistisch wendet, besagt sie, daß der heilsbedeutsame "Sinn" des Textes auf der hier besprochenen Kommunikationsebene liegt, der Kommunikation zwischen dem im Text sich äußernden impliziten Autor (z.B. impliziter Paulus, anonymer impliziter Evangelist usw.) und dem im Text angesprochenen Leser.

Der Unterschied zwischen textlinguistischer und theologischer Betrachtung liegt vor allem darin, daß der "implizite Leser" theologisch identisch ist mit der vom Geist geleiteten Gemeinschaft der hörenden Gläubigen.

Wichtig also: Die textexterne Ebene der faktischen Kommunikation (vom historischen bis zur Rezeption paulinischer Briefe heute) ist nicht die letztlich maßgebende, sondern normativ im Sinne des adäquaten Verstehens ist die Ebene der impliziten Instanzen; mit Paulus gesagt: normativ ist der im Brief "gleichsam" anwesende Paulus, der Paulus παρὼν τῷ πνεύματι (vgl. 1 Kor 5,3).

Bis hier gilt alles Gesagte für Literatur überhaupt. Das folgende sind weitere Differenzierungen auf der textinternen Ebene, die für alle erzählenden Gattungen gelten, aber auch für den Grenzfall zwischen "besprochener" und "erzählter Welt", nämlich den fiktiven Brief.

b) Normative - fiktionale Instanzen

Beispiel eines narrativen Textes:

Lk 14,15-24

E1	textextern:	A1	"Lukas"	L1	alle Leser de facto
	textintern:				
E2	normativ:	A2	impliziter Lukas	L2	der Leser, den dieser Text voraussetzt und anspricht
E3	fiktiv:	A3	Jesus	L3	der Sprecher in Lk 14,15 ab V 16
E4	fiktiv:		weitere kommunikative Vorgänge in der vom fiktiven Erzähler Jesus erzählten Geschichte		

Beispiel eines pseudepigraphischen Textes

Tit 1,5f

E1:	unbekannte Persönlichkeit Anfang 2. Jh.n.Chr.		alle Leser de facto
E2	der den Paulus im Brief die Anweisungen an Titus sprechen läßt		der Leser, den das interessieren soll (= paulinistisches Publikum)
E3:	Paulus		Titus
E4:	[nur angedeutet]		

Wichtig: Die normative Ebene 2 erscheint nicht im Text explizit.
Es geht um die Illusion, daß "Paulus" hier schreibt.

Das ist gerade die spezifische Möglichkeit der Gattung Brief, eine
Als-ob-Gegenwart zu evozieren.

Das wesentliche Merkmal des pseudepigraphischen Briefes ist also
die völlige Aufhebung der sprachlichen Hinweise auf die Differenz
zwischen Normativität und Fiktionalität. Der Brief soll (im Sinne
des impliziten Autors) als Paulusbrief gelesen werden.

c) Normativität und Fiktionalität im Kolosserbrief

Entsprechende Differenzierungen gelten nun auch für den Kol, wenn zutrifft, wofür wir bisher einige inhaltliche Indizien genannt haben, nämlich daß er nicht als authentischer Paulusbrief gelten kann. (Wichtigstes Kriterium bisher: der "Paulus" des Kol löst die für den authentischen Paulus charakteristische exklusive Korrelation von Apostolat und Evangelium auf: Kol 1,6.)

α) Zur Frage der Historizität (außertextliche Ebene):

- . Das Wort Κολοσσαί kommt im NT nur einmal vor: im Präskript des Kol.
Die Gemeinde wird also nirgends sonst erwähnt.
- . Kolossä liegt/lag am oberen Lauf des Lykos in Phrygien an der Verbindungsstraße von Ephesos nach Tarsos. Es war relativ bedeutungslos im Vergleich mit den größeren Nachbarstädten Laodikea und Hierapolis.
- . Aus dem Proömium des Kol ergibt sich, daß die Gemeinde in Kolossä von Epaphras, einem Mitarbeiter des Paulus, der selbst aus Kolossä stammt, gegründet worden ist.
- . Es ist möglich, daß auch Kolossä wie Laodikeia 60/61 n.Chr. durch ein Erdbeben zerstört wurde (Tacitus, Ann. XIV, 27). Die Stadt Kolossä existierte jedenfalls in frühchristlicher Zeit nicht mehr und ist bislang nicht archäologisch erforscht.
- . Der Brief setzt die Gemeinde in Kolossä voraus, geht aber nicht auf das Erdbeben ein. Dies kann besagen, daß der Brief vor dem Erdbeben verfaßt wurde (und dann echt wäre), aber ebenso, daß er entstand zu einer Zeit, als Kolossä nicht mehr existierte. (Dann wäre die Wahl dieser Adresse fiktiv und zugleich Mittel einer fiktiven Datierung in die Zeit der Gefangenschaft des Paulus in Ephesus!)

- . Fiktiv wären dann auch alle konkreten Angaben über Personen, Hausgemeinden, Reisepläne u. dgl. in Kol 4,7-18.
- . Die Herkunft der Personalnotizen in Kol 1,7f und 4,7-18 läßt sich auch literarisch erklären, nämlich über die entsprechenden Notizen des Philemon-Briefes:

Kol	Phlm
Paulus und Timotheus als Autoren	
1,1	1
Epaphras Mitknecht	als Mitgefangener
1,7	23
Tychikus und Onesimus als Kuriere	Onesimus als "Fall" im Zentrum
4,7-9	
Grußliste: Kol 4,10-14	Phlm 23
Aristarch	Epaphras
Markus	Markus
Jesus, gen. Justus	Aristarch
Epaphras	Demas
Lukas der Arzt	Lukas
Demas	
Grußauftrag an Archippus Kol 4,17	Archippus unter den Adressaten Phlm 1,2

Dies sind sicher keine zufälligen Entsprechungen. Sie erlauben eine literarische Erklärung der Herkunft der Personalnotizen des Kol, was deren Fiktionalität anzunehmen nahelegt.

Ergebnis: Instanzen der Kommunikation im Kol:

- E 1
- E 2
- E 3
- E 4
- E 5

- der besondere Rhythmus,
- der parallelismus membrorum,
- schließlich die Tatsache, daß sich Kol 1,15-20 formal und inhaltlich vom umgebenden Kontext abhebt.

Dies sind oft vorgebrachte Argumente, die auf allgemeinen Kriterien für die Rekonstruktion von Hymnen in der Briefliteratur des NT beruhen. (Vgl. zur ersten Orientierung Conzelmann - Lindemann, Arbeitsbuch 108-114; zu Kol 1,15ff vgl. S. 111f.)

Die Schwierigkeit bei der Rekonstruktion des Hymnus in Kol 1,15ff besteht darin, daß diese Kriterien nicht zu einem völlig eindeutigen Ergebnis führen. Dies hat u.a. den Grund, daß der Kol über weite Passagen von einer gehobenen liturgiegeprägten Sprache bestimmt ist, was hier vor allem vom vorangehenden Kontext (dem Proömium und der sich daran anschließenden Grundaussage der VV 1,13f über die Erlösung) gilt: Auch V 13 beginnt mit relativisch eröffnetem Hauptsatz, also hymnenartig. (Zur Begründung der Segmentierung vgl. die vorbereitenden Schritte zur Analyse des Proömiums = Abschnitt 1.1).

Die Beurteilung des Hymnus in Kol 1,15ff ist daher bisher in der Forschung kontrovers geblieben. Die Unterschiede in der Beurteilung betreffen insbesondere

- die Herkunft bzw. Verfasserschaft,
- die Struktur,
- den religionsgeschichtlichen Hintergrund,
- die Abgrenzung vom Kontext.

Also ein ungewöhnliches Bild ergibt sich hinsichtlich der Forschungslage: Man ist sich im Ansatz einer Traditionshypothese einig, nicht aber in wesentlichen Punkten ihrer Begründung.

Für die eigene Auseinandersetzung mit dem Text von Kol 1,13-20 folgt daraus, daß die Arbeit im wesentlichen von diachronen Fragestellungen bestimmt sein wird, also methodisch anders vorgehen wird als im Kapitel 1 dieser Vorlesung.

Begonnen wird mit dem Versuch einer Rückfrage hinter den Text von Kol 1,13ff, mit dem Versuch der Trennung von "Tradition" und "Redaktion" mit dem Ziel, beides für sich zu verstehen.

2.1 Probleme der Rekonstruktion des Hymnus

Auszugehen ist vom gegebenen Text. Zunächst ist dessen syntaktische Ordnung zu erfassen:

a) Zur Syntax des Abschnitts Kol 1,13-20 (s. S. 56a)

Der Abschnitt besteht aus insgesamt 7 (sieben!) selbständigen Sätzen von unterschiedlicher Struktur:

VV 13-14 bilden ein Satzgefüge, bestehend aus dem Hauptsatz (ὅς = relativer Anschluß) mit zwei Satzkerne (ἔρρυσσας, μετέστησεν) im Aorist, von dem ein Relativsatz abhängt (ἐν ᾧ = kein relativer Anschluß, sondern bezieht sich zurück auf τοῦ υἱοῦ) mit Prädikat im Präsens (ἔχομεν).

Daß V 13 einen Neueinsatz gegenüber dem vorausgehenden Kontext (Proömium) bedeutet, zeigt sich u.a. auch am Wechsel von ὑμᾶς (V 12) zu ἡμᾶς (V 13): Die Perspektive wechselt von der indirekten Aufforderung der Adressaten zum Dankgebet (VV 9-12) hinüber zu Aussagen, die Autor und Adressaten zusammen betreffen, nämlich über Erlösung (ἀπολύτρωσις V 14), die Gottes Tat an "uns" ist.

VV 15-16a bilden ebenfalls ein Satzgefüge, bestehend aus dem Hauptsatz (ὅς = relativer Anschluß, nicht abhängig vom vorangehenden Satz) und einem davon abhängigen Kausalsatz (ὅτι).

Mit dem Hauptsatz wechselt das Subjekt (sinngemäß: der Sohn) gegenüber dem vorausgehenden Satzgefüge (sinngemäß: Gott - wir).

[Der ὅτι-Satz (V 16a) enthält eine Reihe von Appositionen zu τὰ πάντα, die aus semantischen Gründen nicht einfach als

1,13
-20
13. ὅς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτεινοῦ καὶ
Dieser hat errettet uns aus der Macht der Finsternis und

μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,
hat (uns) versetzt in das Reich des Sohnes - seiner Liebe,

14 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν
in dem wir haben die Erlösung, die Vergebung der

ἁμαρτιῶν. 15 ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
Sünden; dieser ist (das) Bild - ³Gottes ¹des ²unsichtbaren,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως, 16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτί-
(der) Erstgeborene aller Schöpfung, weil in ihm geschaf-

σθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
fen worden ist - alles in den Himmeln und auf der Erde;

τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Hoheiten

εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι. τὰ πάντα δι' αὐτοῦ
oder Herrschaften oder Gewalten; - alles ²durch ihn

καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται. 17 καὶ αὐτός ἐστὶν πρὸ πάντων
und zu ihm ¹ist geschaffen. Und er ist vor allem,

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, 18 καὶ αὐτός ἐστὶν ἡ
und - alles ²in ihm ¹besteht. Und er ist das

κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. ὅς ἐστὶν ἀρχή,
Haupt des Leibes, der Gemeinde; dieser ist (der) Anfang,

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν
(der) Erstgeborene aus den Toten, damit sei in

πάνσιν αὐτὸς πρωτεύων, 19 ὅτι ἐν
allen (Beziehungen) er (der) den ersten Platz Habende, weil in

αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
ihm für gut gehalten hat die ganze Fülle, Wohnung zu nehmen

20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
und durch ihn zu versöhnen - alles hin zu ihm,

εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι'
Frieden gemacht habend durch - sein Blut am Kreuz, durch

αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς
ihn (zu versöhnen), sei es das auf der Erde, sei es das in den

οὐρανοῖς.
Himmeln.

Reihe von synonymen Ausdrücken zu verstehen sind: τὰ πάντα wird zerlegt (διαίρεσις) in "Himmel" und "Erde"; chiastisch bezieht sich darauf die folgende διαίρεσις "das Sichtbare und das Unsichtbare"; "das Unsichtbare" wird durch eine enumeratio nochmals konkretisiert: viermal εἴτε.]

VV 18b-20 bilden ein Satzgefüge, das weitgehend in seiner Struktur dem der VV 15-16a entspricht: Der Hauptsatz setzt wiederum relativisch ein (ὅς) und regiert Nebensätze, allerdings nicht nur einen Kausalsatz, sondern zunächst einen ἴνα-Satz.

Der Kausalsatz ist komplizierter als der V 16a; er weist sinngemäß zwei Satzkerne auf (εὐδόκησεν ... κατοικῆσαι καὶ ... ἀποκαλλάξαι); er wird syntaktisch störend durch ein participium coniunctum erweitert (εἰρηνοποιήσας), so daß er nicht ohne Wiederaufnahme von δι' αὐτοῦ zu Ende gebracht werden kann.

(Das δι' αὐτοῦ ist textkritisch unsicher. Geboten wird der Text durch P⁴⁶, ^ξ, A, C, D¹ u.a., also durch die wichtigsten Textzeugen außer B [Vaticanus Graecus]. Von einer lectio difficilior kann wegen der Störung der Syntax keine Rede sein.)

Er mündet ähnlich wie der ὅτι-Satz V 16a in einen doppelten εἴτε-εἴτε-Ausdruck (dies jedoch als Wiederaufnahme der ersten διαίρεσις von V 16a in chiastischer Umstellung: Erde - Himmel).

Trotz aller Differenzen ist die weitgehende syntaktische Parallelität der Satzgefüge VV 15-16a und VV 18b-20 deutlich.

VV 16b-18a stechen von den umgebenden Satzgefügen deutlich ab. Sie bestehen aus einer Reihe von vier Hauptsätzen in parataktischer Anordnung. Nach den Subjekten ergibt sich ein regelmäßiges Schema a - b - a - b (τὰ πάντα - καὶ αὐτός - καὶ τὰ πάντα - καὶ αὐτός).

Dieses Schema wiederholt sich in den Erweiterungen der Satzkerne: εἰς αὐτόν - προ πάντων - ἐν αὐτῷ - τοῦ σώματος. Es wäre noch deutlicher, wenn τοῦ σώματος nicht durch τῆς ἐκκλησίας, sondern durch τοῦ παντός bestimmt wäre.

Insgesamt ergibt sich damit zur syntaktischen Ordnung des Abschnitts folgendes Bild (s. S. 58a):

b) Literarkritik

Die Analyse der Syntax enthält bereits deutliche Hinweise auf die besondere Struktur des Abschnitts. Diese sollen aber nicht sofort formkritisch untersucht werden, bevor nicht festgestellt ist, ob die relativ deutliche formale Geschlossenheit nicht auf den formgebenden Gestaltungswillen des Verfassers des Kol zurückgeht. (Bisher haben wir die formale Konsistenz des Brieftextes stets in diesem Sinn interpretiert!)

Zu fragen ist, ob es eindeutige Gründe zu der Annahme gibt, daß in Kol 1,13-20 Traditionselemente enthalten sind, die dem Verfasser des Kol textlich (nicht ideell!) vorgegeben gewesen sind.

Die eindeutigsten Hinweise darauf gibt der folgende Kontext (Kol 1,21-23, S. 58b):

α) Die interpretatorische Auseinandersetzung des Autors mit 1,20 in 1,22

Wichtig ist zunächst die Feststellung, daß mit V 21 ein Einschnitt gegeben ist (Wechsel zurück in die Ihr-Form; neue Vorstellungsebene: Entfremdung und Feindschaft).

Literarkritisch entscheidend ist aber die Beobachtung, daß der Autor mit Kol 1,23 auf den vorangehenden Kontext interpretierend zurückgreift:

13 ὅς ἐρρύσκατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοίου
καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ

14 τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,
ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν,
τὴν ἀφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.

15 ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,

16 ὅσι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς
οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται
17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν

18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή τοῦ σώματος
τῆς ἐκκλησίας.

ὅς ἐστὶν ἀρχή,
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,

ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτός πρωτεύων,

19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα
κατοικῆσαι

20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα
εἰς αὐτὸν

εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ
σταυροῦ αὐτοῦ

δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς
εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

Kol 1, 21-23

21 Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς
 Auch euch, einst seiend entfremdet und Feinde
 τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς,
 nach der Gesinnung in den ²Werken - bösen,
 22 νυνὶ δέ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ
 nun aber hat er versöhnt in - seinem Leib des Fleisches
 (= seinem Fleischstab)
 διὰ τοῦ θανάτου παρουσιάσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους
 durch den Tod, hinzustellen euch heilig und untadelig
 καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ, 23 εἰ γε
 und unbescholten vor sich, wenn anders
ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι, καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ
 ihr bleibt bei dem Glauben, gegründet und seßhaft und nicht
 (= fest)
 μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου
 euch wegrückend lassend von der Hoffnung der Frohbotschaft,
οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ
 die ihr gehört habt, - verkündet in der ganzen Schöpfung
 ὑπὲρ τῶν οὐρανῶν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος δῆμιος.
 unter dem Himmel, deren Diener ich, Paulus, geworden bin.

24 Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ
 Jetzt freue ich mich in den Leiden für euch und
 ἀναντιλήρῳ τὰ ὑστερήματα τῶν
 fülle in Stellvertretung aus die ³fehlenden (Beträge) ¹an ²den
θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ
¹Bedrängnisse - ⁴Christi in - meinem Fleisch für
 τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὁ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, 25 ἧς
 - seinen Leib, der ist die Gemeinde, deren

ἐγενόμην ἐγὼ δῆμιος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ
 Diener ich geworden bin nach der Beauftragung - Gottes

τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ
 - ²gegebenen mir, bei euch zu vollenden das Wort -

θεοῦ, 26 τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν
 Gottes, das Geheimnis - verborgene seit den

αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν - νῦν δὲ
 Ewigkeiten und seit den Generationen - jetzt aber

ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, 27 οἷς ἠθέλησεν ὁ
 ist es offenbart worden - seinen Heiligen, denen wollte -

θεοῦ γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης
 Gott kundmachen, was (ist) der Reichtum der Herrlichkeit

τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὁ ἐστὶν Χριστὸς
 - dieses Geheimnisses unter den Völkern, das ist Christus

ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης. 28 ὃν ἡμεῖς
 unter euch, die Hoffnung auf die Herrlichkeit; diesen wir

καταγγέλλομεν νοουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα
 verkünden, ermahnend jeden Menschen und lehrend jeden

ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παρουσιάσωμεν πάντα ἄνθρωπον
 Menschen in aller Weisheit, damit wir darstellen jeden Menschen

τέλειον ἐν Χριστῷ. 29 εἰς ὃ καὶ κοπιῶ
 vollkommen in Christus; dafür auch mühe ich mich ab,

ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν
 kämpfend nach - seiner Wirkkraft - wirkenden in

ἐμοὶ ἐν δυνάμει.
 mir in Kraft.

V 20	diff	V22
ἀποκαταλλάξαι <u>τὰ πάντα</u>		ἀποκατήλλαξεν ... παραστήσαι <u>ὑμᾶς</u> ...

Dabei fällt auf, daß die Interpretation des Autors sich in bestimmten Punkten berührt mit Elementen aus der syntaktisch störenden partizipialen Erweiterung des ὄρι-Satzes V 19f (εἰρηνοποιήσας κτλ.):

V 20	par	V 22
διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ		ἐν τῷ σώματι ... διὰ τοῦ θανάτου

Damit ergibt sich: Was in V 20 die Syntax stört, entspricht sinngemäß der Sicht des Autors des Briefes. Er trägt in den Gedanken der kosmischen Versöhnung das Thema des Kreuzestodes ein.

Dieses Interpretationsgefälle zwischen V 20 und V 23 ist der entscheidende literar(- und sach)kritische Anhaltspunkt für die Unterscheidung von Tradition und Redaktion im Bereich des Abschnitts Kol 1,13-20.

β) Die sachliche Kongruenz zwischen 1,21-23 und 1,13-14

Damit stellt sich die Frage nach dem Umfang des Traditions-Einflusses in Kol 1,13-20. Zur Abgrenzung sind selbstverständlich die formalen Beziehungen zwischen VV 15-16a und VV 18b-20 zu beachten. Sie sprechen für eine entsprechende Ansetzung des Umfangs des hier rezipierten Traditionsmaterials.

Ein weiteres, im engeren Sinne literarkritisches Kriterium ist die besondere Affinität der VV 1,13-14 zu 1,21-23:

Inhaltlich: VV 21-23 arbeiten mit dem soteriologischen kontrast-Schema "einst - jetzt"; dem entspricht in V 13 der Dualismus von "Finsternis" und "Reich des Sohnes seiner Liebe".

(Vgl. die auf Wechsel bezogenen Aktionen: ἐρ-ρύσατο, μει-έστησεν sowie auf der Seite der "Betroffenen" die Bezeichnung des neugewonnenen Status als ἀπο-λύτρωσις und ἄφ-εσις.)

Der Kontrast, der in VV 13f im verändernden Handeln Gottes erscheint, spiegelt sich in den VV 21f auf der Ebene der Erfahrung der Gläubigen.

Formal: Beide Passagen stellen einander gegenüber das Handeln Gottes:

V 13: ἐρρύσατο, μετέστησεν

V 22: ἀποκατήλλαξεν ... παραστήσαι ἡμᾶς

und dessen Folgen auf der Seite der Gläubigen

V 14: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν

V 22: παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους...

(Allerdings bleibt eine Differenz hinsichtlich der Pronominalstruktur.)

Demgegenüber ist der Text Kol 1,15-20 weitgehend bestimmt durch die Beziehung Christus - All.

(Dazu Näheres im folgenden.)

Ergebnis:

Literarkritische Indizien sprechen dafür, im Bereich von Kol 1,15-20 mit dem Einfluß von textlich vorgegebener, kritisch rezipierter ("redigierter") Tradition zu rechnen.

c) Formkritik

Beim Versuch, über die Form zur "Tradition" zurückzufragen, orientieren wir uns an Rekonstruktionsversuchen anderer Autoren.

Lösung 1:

- . Gnllka referiert in seinem Kommentar zunächst sämtliche Ansichten über zu tilgende sekundäre Elemente in Kol 1,15-20 (S.53f) und kommt so zu einem extrem reduzierten "Urtext" von strenger formaler Geschlossenheit: einem klar parallel gebauten doppelten Dreizeiler: (s. S. 60a)

ὅς ἐστιν εἰκὼν
πρωτότοκος πάσης κτίσεως
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.
ὅς ἐστιν ἀρχή
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν
ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

ὅς ἐστιν εἰκὼν
τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως
ὅτι ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ
καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσθη τὰ πάντα.

N. KEHL

ὅς ἐστιν ἀρχή,
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν
πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι
τὰ πάντα εἰς αὐτόν²⁴.

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου
πρωτότοκος πάσης κτίσεως
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν
τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς
[καὶ] τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν (ἔκτισται)
καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

J. M. ROBINSON

ὅς ἐστιν ἀρχή
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν
ὅτι ἐν αὐτῷ [κατοικεῖ] πᾶν τὸ πλήρωμα [τῆς θεότητος (σωματικῶς)]
καὶ δι' αὐτοῦ [ἀποκατήλλαξε] τὰ πάντα εἰς αὐτόν
καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος
ἵνα γένηται ἐν πασιν αὐτὸς πρωτεύων²⁵.

Beurteilung:

Kein Forscher sieht die Urfassung tatsächlich so gegeben. Aber die Methode der Rekonstruktion, falls eine möglich ist, ist hier gut charakterisiert: Es kann nur versucht werden, immanent nach einer möglichst geschlossenen Form zu suchen. Die Gattung "Hymnus" ist zu wenig eindeutig, um vom Allgemeinen auf den Einzeltext schließen zu können.

Der hier vorliegende Typus des Hymnus ist vom Psalter her nicht bekannt.

Nächste Parallelen sind neutestamentliche Texte wie 1 Tim 3,16; Phil 2,6-11 und Joh 1,1-18. Insgesamt ist die Textbasis zu schmal, um über allgemeine Formkriterien Sicherheit für die Rekonstruktion zu gewinnen.

Lösung 2:

- Kehl, N., Der Christushymnus im Kolosserbrief S. 37 (s. Literaturliste) (s. S. 60a)

Der Text kommt der abstrakten Lösung 1 nahe.

Die (nicht ganz symmetrische) Struktur berücksichtigt vor allem den Parallelismus in den Präpositional-Ausdrücken in den ὄτι-Sätzen: ἐν αὐτῷ - δι' αὐτοῦ - εἰς αὐτόν.

Aus inhaltlichen Gründen ist das Genitiv-Attribut zu εἰκὼν aufgenommen. (Ohne diese Bestimmung wäre εἰκὼν beziehungslos.)

Beurteilung:

Die 1. Strophe wird zu schematisch nach der 2. Strophe rekonstruiert. Der jetzige Satzbau im Bereich der VV 16b-18 wird praktisch ignoriert. Dabei ist gerade diese Passage durch chiasmatisch angeordnete parataktische Sätze hymnenartig strukturiert (vgl. Joh 1,1-2!).

Zu fragen ist weiter, ob nicht die εἴτε-εἴτε-Formulierungen (V 16a - V 20fin) als Parallelismen stärker zu gewichten sind. Sollte das alles auf den Formwillen des "Redaktors" zurückgehen?

Wenn εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ - das syntaktisch störende Element in V 20! - sekundär ist, ist das gerade anzuschließen.

[Lösung Robinson übergehen!]

Lösung 3:

- . Die meisten Rekonstruktionsversuche gehen von der Zweistrophigkeit aus (ὄς ἐστίν ...). Dies führt bei Kehl u.a. zur Auflösung der Syntax im Bereich der VV 16b-18a, weil V 16b zur 1. Strophe gezogen wird (s.o.);

Anders mit Recht:

Burger, C., Schöpfung und Versöhnung 34-37 (s. Literaturliste)
(s.S. 62a)

Burger rekonstruiert an dieser Stelle nicht², sondern stellt klar, daß die VV 16b-18a einen intakten Vierzeiler bilden.

Allerdings hält Burger diesen insgesamt für redaktionell und sekundär gegenüber den ὄς-ἐστίν-Strophen.

Beurteilung:

Die Feststellung der formalen Intaktheit ist stichhaltig.

Aber: Wenn die von Kehl betonte Parallelität der Präpositional-Ausdrücke ἐν αὐτῷ - δι' αὐτοῦ - εἰς αὐτόν strukturbildend ist, besagt dies, daß die "2. Strophe" die VV 16b-18a voraussetzt.

Damit ergibt sich, daß der Hymnus nicht ohne die sogenannte "Zwischenstrophe" (VV 16b-18a) vorzustellen ist.

Lösung 4:

- . Pöhlmann, W., Die hymnischen All-Prädikationen 56
(s. S. 62a)

² Er tilgt lediglich τῆς ἐκκλησίας in V 18a als redaktionell. Auf den komplexen Rekonstruktions-Versuch zu den beiden ὄς-ἐστίν-Strophen kann ich hier nicht eingehen.

Zwischenstrophe:

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται
καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν
καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος.

C. BURGER

ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου
πρωτότοκος πάσης κτίσεως
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς
τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι

W. PÖHLMANN

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται
καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν
καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος

ὃς ἐστὶν ἀρχὴ
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν
ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν²⁷.

Der Text wird bei Pöhlmann weit "konservativer" beurteilt. Es fallen lediglich als sekundäre Elemente aus:

- der Zusatz τῆς ἐκκλησίας in V 18a
- der ἵνα-Satz V 18fin
- V 20b (ab εἰρηνοποιήσας).

Formale Geschlossenheit erhält das Ganze durch die (allerdings nicht perfekte) Entsprechung der 1. und 4. Strophe (Schema a - b - c - a).

Beurteilung:

Lobenswert sind die Behutsamkeit und die konstruktive Berücksichtigung der parallelistischen Merismen in V 16a. Daß dies alles sekundär sein sollte, ist in der Tat nicht wahrscheinlich.

Allerdings:

Wenn es zutrifft, daß der "Redaktor" stärker in die letzte Strophe eingegriffen hat - für den ἵνα-Satz und das participium coniunctum εἰρηνοποιήσας κτλ. ist dies wahrscheinlich der Fall -, fragt sich, ob man die letzte "Strophe" überhaupt noch vollständig vor sich hat.

Meines Erachtens ist dies nicht zu klären. Möglich ist auch, daß der Text des Hymnus hier teils zitiert, teils argumentativ paraphrasiert wird. Zu beachten ist, daß mit dem Zusatz in V 20 auf die Argumentation in V 22 hingearbeitet wird (vgl. Punkt b).

Ergebnis insgesamt:

Am wahrscheinlichsten ist für mich die Annahme eines 3-strophigen Hymnus mit einer a-b-a-Bauform:

- a) ὅς ἐστιν εἰκὼν - ὅτι ἐν αὐτῷ ...
- b) τὰ πάντα - καὶ αὐτός (2x)
- a) ὅς ἐστιν ἀρχή - ὅτι ἐν αὐτῷ

Man kommt zu einer Gleichzahl von Zeilen, nämlich je 4, wenn man die erste Dihärese (Umschreibung von τὰ πάντα als Himmel und

Erde in V 16a.V 20fin) als ursprünglich betrachtet, den Rest von V 16a dagegen als sekundär. Aber sehr wahrscheinlich ist dies nicht.

[Für sekundär halte ich:

V 18a τῆς ἐκκλησίας

V 18fin den ἴνα-Satz, der die Balance der Syntax zwischen den ὅτι-Strophen stört

V 20b das participium coniunctum insgesamt einschließlich der dadurch erforderlichen Dublette δι' αὐτοῦ (anders Gnilka, der hier textkritisch anders entscheidet; nach G. ist lediglich διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ sekundär)]

Wahrscheinlicher ist, daß die ὅτι-Strophen beide den Umfang der 1. Strophe gehabt haben. Zu rekonstruieren ist die 2. Strophe aber nicht mehr.

[Hinweis auf die Darbietung bei Nestle-Aland]

Lösung 5:

Eigener "Rekonstruktionsversuch" (s. S. 64a und 64b)

Bemerkungen zur eigenen "Rekonstruktion":

- . Textbestand entspricht weitgehend der Lösung 4 (Pöhlmann); lediglich am Ende ist das doppelte εἶτε als Tradition berücksichtigt, und zwar aus literarkritischen Gründen (Dublette δι' αὐτοῦ in V 20 als Hinweis auf redaktionelle Erweiterung vor dem zweiten δι' αὐτοῦ).
- . Das Ergebnis kann in dieser Form wohl nicht als ein ursprünglicher Hymnus angesehen werden: Die beiden Eröffnungszeilen mit ὅς ἐστιν sind unterschiedlich lang; die längere erste läßt sich aber aus inhaltlichen Gründen nicht kürzen, es sei denn, man verstände εἰκόν im Sinne von Urbild der Schöpfung, nicht im (jetzigen) Sinne von Abbild Gottes, des unsichtbaren. Der ὅτι-Satz ist in Strophe 1 eingliedrig, in Strophe 2 zweigliedrig. Zu "verbessern" ist aber auch hier nichts, weil in beiden Strophen auf τὰ πάντα die weisheitlich Dihärese Himmel - Erde (bzw.

15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ
τοῦ ἀοράτου

πρωτότοκος πάσης κτίσεως
16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς
τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα
εἴτε ὑπόνοι εἴτε κυριότητες
εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσθαι
17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν

18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος
[.....]

ὅς ἐστιν ἀρχὴ

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν [.....]

19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν

τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι

20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα
εἰς αὐτόν [.....]

εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς

εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ
τοῦ ἀοράτου

ὅς ἐστιν ἀρχή

πρωτότοκος πάσης κτίσεως

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν [.....]

16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν

τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι

20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκατάλλαξις τὰ πάντα

εἰς αὐτόν [.....]

ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς
τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα

εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς

εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

εἴτε ὑπόνοι εἴτε κυριότητες
εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται

17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν

18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος [.....]

Erde - Himmel) folgt. Zu überlegen ist allenfalls, ob der Schluß der 2. Strophe - nämlich was auf den redaktionellen Einschub (V 20b) folgt - redaktionell verkürzt worden sein könnte. An der chiastischen Umstellung Erde - Himmel gegenüber Strophe 1 ist aber nicht zu rütteln; die Umkehrung der Bewegungsrichtung von unten nach oben entspricht dem ἐκ τῶν νεκρῶν. Frage: Kann es in Strophe 2 eine Entsprechung zur sogenannten "Zwischenstrophe" gegeben haben?

d) Die Theologie des Hymnus

Der Hymnus ist geprägt durch eine Vielzahl von internen Stichwortbezügen [s. Beiblatt] - zwischen den beiden Strophen:

ὅς ἐστίν

πρωτότοκος

πάντα u.ä.

Himmel und Erde, εἴτε-εἴτε

ἐν - δι' - εἰς in Verbindung mit αὐτός

- innerhalb der 1. Strophe (bzw. zwischen Strophe 1 und der "Zwischenstrophe"):

ἀοράτου, ὄρατά, ἄορατα

κτίσις, κτίζω (2x)

und sinnverwandt damit:

συνέστηκεν

τοῦ σώματος

Das entscheidende Formprinzip aber ist die spannungsvolle Entsprechung zwischen den beiden (Haupt-)Strophen auch über die Stichwortbezüge hinaus:

ὅς ἐστίν εἰκῶν - ὅς ἐστίν ἀρχή

πρωτότοκος πάσης κτίσεως - πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν

Diesen Spannungsverhältnissen muß besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden.

15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ
τοῦ ἀοράτου

16 πρωτότοκος πάσης κτίσεως
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς
τὰ ἀράτα καὶ τὰ ἀόρατα

εἴτε ὑδροὶ εἴτε κυριότητες
εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι

17 τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσθη
καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν

18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος
[.....]

ὅς ἐστιν ἀρχὴ

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν [.....]

19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν
τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι

20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα
εἰς αὐτὸν [.....]

εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς

εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

Zunächst zu den Gegensatzverhältnissen innerhalb der
1. Strophe:

V 15: εἰκὼν ... τοῦ ἀοράτου

bildet einen kontradiktorischen Gegensatz (Sichtbarkeit des Unsichtbaren im Bild).

Dieser Gegensatz taucht wieder auf in Abwandlung:

V 16: τὰ ὄρατά - τὰ ἀόρατα

In diesem Fall geht ein konträrer Gegensatz voraus:

ἐν τοῖς οὐρανοῖς - ἐπὶ τῆς γῆς

Damit wird deutlich, daß im Hymnus ein Gottesbild (V 15) und ein Weltbild (V 16) korrelativ entwickelt werden:

Das Weltganze (Himmel und Erde) bildet den denkbar schärfsten Gegensatz, nämlich den der *contradictio*, zwischen der Sphäre Gottes und der Sphäre des Sichtbaren.

[Zur Sphäre des Unsichtbaren gehören auch die mit εἴτε aufgezählten unsichtbaren Mächte].

Zwischen diesen strikt getrennten Sphären vermittelt der hier besungene, nie direkt bezeichnete Mittler:

V 15 als εἰκὼν des unsichtbaren Gottes:

Die scharf entgegengesetzten Bereiche werden noetisch vermittelt. Der Mittler macht Gott in der gottfernen Sphäre des Sichtbaren sichtbar, erfahrbar.

Dabei kommt es nicht auf den Aspekt der Abbildung Gottes an, sondern auf den Aspekt der Überbrückung.

Die "Unsichtbarkeit" Gottes ist nicht vordergründig als optisches Problem zu verstehen, sondern ist eine Umschreibung für die ontische Fremdheit von Gott und Welt. Gott als der "ganz Andere" ist innerweltlich schlechthin nicht erfahrbar.

Diese innerhalb der biblischen Tradition nicht ohne weiteres geläufige Vorstellung (vgl. Ex 33,19-23: Mose darf Jahwe nachschauen; Jes 6,5: Schau Gottes in der prophetischen Berufungsvision u.ä.) radikalisiert das Gegenüber von Gott und Mensch in den Vorstellungskategorien einer Kosmologie.³ Dahinter steht der Einfluß hellenistischen Denkens (vgl. das platonische Gegenüber von Idee und Wirklichkeit).

Entsprechend wird hier über Vermittlung gedacht: "Bild" des Unsichtbaren ist der besungene Christus als Vermittler zwischen Gott und Welt dadurch, daß (ὅτι) er selbst der Erstling der Schöpfung ist; dabei wird betont: der ganzen Schöpfung, die aus Unsichtbarem und Sichtbarem besteht.

Der besungene Christus kann als "Bild" deshalb den Gegensatz von Unsichtbar und Sichtbar aufheben, weil er beides als πρωτότοκος (Konnotation: geliebter erstgeborener Sohn) umfaßt:

V 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

Himmel + Erde

= Unsichtbares + Sichtbares

einschließlich der Mächte

VV 16c-18a Die sogenannte Zwischenstrophe entfaltet diese Grundaussage durch Variation:

- | | | |
|----------|---|---|
| δι' | - | Schöpfungsmittlerschaft |
| εἰς, πρὸ | - | beherrschende Stellung in der Schöpfung (in der stoischen Tradition ist Gott das "Ziel" des κόσμος) |
| ἐν | - | Bestandsgarant (n.b.: V 17b hebt einen Aspekt von V 16a hervor.) |

³ Unsichtbarkeit als theologische Kategorie auch Röm 1,23; Joh 1,18; 1 Tim 1,17; Hebr 11,27.

V 18a faßt alles zusammen in der Vorstellung der Beziehung zwischen Haupt und Welt-Leib.

Die 2. Strophe beginnt ebenfalls⁴ mit einem sinngemäß kontradiktorischen Gegensatz:

V 18b πρ^οτότοκος - νεκρ^ῶν

Vorausgesetzt ist hier zweifellos der Osterglaube, inhaltlich die Vorstellung von der Auferweckung Jesu als dem "Erstling der Entschlafenen" (1 Kor 15,20; vgl. Röm 8,29). Entwickelt wird diese Vorstellung jedoch im korrelativen Gegenüber zu den kosmologischen Aussagen der 1. Strophe.

Der Ausdruck ἐκ τῶν νεκρῶν besagt dann nicht nur, daß der besungene Christus als Gestorbener aus der Scheol auferweckt worden ist, sondern (darüber hinaus): daß er aus der Todes-sphäre zur Sphäre Gottes auferweckt worden ist. Die Todes-sphäre aber ist das sachliche Pendant zu dem, was Strophe 1 als "das Sichtbare" bezeichnet.

Die Auferweckung wird also, kosmologisch interpretiert, verstanden als Überwindung der Grenze zwischen der Sphäre Gottes und der als Todessphäre verstandenen Daseinssphäre des Menschen.

VV 19-20 sind entsprechend zu interpretieren:

Die Idee der Schöpfungsmittlerschaft (Strophe 1) entspricht hier die Vorstellung von der Mittlerschaft hinsichtlich der Versöhnung des Alls durch die Aufhebung der tödlichen Fremdheit von "Himmel und Erde" (ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα).

⁴ Die formale Inkontinuität gegenüber dem Anfang der 1. Strophe erweist sich damit als begrenzt: Der Unterschied besteht lediglich darin, daß der Gegensatz nicht zum ersten, sondern zum zweiten Nomen gebildet wird.

Der zentrale Ausdruck dafür ist V 19: Das "Wohnen" der "Fülle" "in ihm".

πλήρωμα bezeichnet hier also das Gesamt der versöhnten Schöpfungswirklichkeit im "Prinzip" (ἀρχή), am ehesten verständlich zu machen in der Korrelation zu V 16a.

Der Hauptgedanke (Erlösungsmittlerschaft) wird in der 2. Strophe ähnlich variiert durch Präpositionalausdrücke wie in der "Zwischenstrophe":

- ἐν αὐτῷ - Verkörperung der unmfassenden Einheit der Gegensätze
- δι' αὐτοῦ - Mittlerschaft der Versöhnung
- εἰς αὐτόν - Hinordnung der versöhnten Schöpfung auf ihn (als Haupt; ἀρχή = Äquivalent für semitisches $\psi \ \xi \ \gamma$!).

Die 2. Strophe - soweit man darüber urteilen kann - mündet in einen doppelten εἴτε-Ausdruck, der mit der klassischen weisheitlichen Weltformel "Himmel und Erde" (hier inversiv gesetzt entsprechend der Blickrichtung ἐκ τῶν νεκρῶν) die Ganzheit der versöhnten Schöpfung betont: Die Vorrangstellung des Erstgeborenen aus den Toten in der neuen Schöpfung besteht in der Hinordnung aller irdischen und himmlischen Geschöpfe auf ihn hin, die Mächte eingeschlossen.

Das Verhältnis der beiden Strophen zueinander ist formal gekennzeichnet durch die weitgehende Parallelität konträrer Aussagen.

. Parallelität:

- Beide Strophen handeln von der Beziehung zwischen Gott und Welt, die in Christus vermittelt ist.
- Beide Strophen sind hymnisch-zustimmende Preisungen. Sie sind Ausdruck einer in Christus begründeten, aufgrund seiner Auferweckung von den Toten neu eröffneten Beziehung zu Gott.

- Hintergrund ist in beiden Strophen, vor allem aber in der 2. Strophe(!), eine radikal pessimistische Sicht der Welt als von Gott entfremdeter (Todes)welt.

. Kontrast

Der Hymnus parallelisiert

Schöpfung	-	[Erlösung], Versöhnung
Schöpfungsordnung	-	Ordnung der neuen Schöpfung
Ursprung	-	Ziel der Schöpfung
Anfang	-	Vollendung der Schöpfung

Es ist aber auffällig, daß das sachliche Gefälle der beiden Strophen nicht in der Form durchgehender Gegenüberstellungen entfaltet wird.

Explizit gegenübergestellt werden lediglich:

(V 15b) πάσης κτίσεως	-	ἐκ τῶν νεκρῶν (V 18fin)
(V 16a) ἐκτίσθη	-	ἀποκαταλλάξει (V 20a)

(Gegensatz, der aber formal nicht stark hervortritt.)

Im übrigen werden Ausdrücke, die die Schöpfung betreffen bzw. bezeichnen (τὰ πάντα, Himmel und Erde, πρωτότοκος κεφαλή - ἀρχή, σῶμα - πλήρωμα) so verwendet, daß sie entweder in beiden Strophen vorkommen oder in beiden vorkommen könnten (z.B. Haupt und Leib im Sinne der Ordnung der Neuschöpfung, ἀρχή im Sinne der Schöpfungsordnung usw).

Dieses auffällige Prinzip der Parallelisierung von Gegensätzlichem im Verhältnis der beiden Strophen zueinander besagt inhaltlich, daß beide Strophen ein und dieselbe Wirklichkeit beschreiben, die einmal als ursprüngliche Schöpfung und einmal als versöhnte Schöpfung erscheint.

Schöpfungstheologie und Soteriologie sind hier Ebenen, auf denen ein und dieselbe Realität, genauer: ein und dieselbe Erfahrung von Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, nämlich die Erfahrung der feiernden Gemeinde im Kult (= Sitz im Leben des Hymnus).

Zwei mögliche Mißverständnisse sind also zu vermeiden:

- . Zwischen Strophe 1 und Strophe 2 gibt es kein erzählerisches Gefälle. (Man beachte den Nominalstil, bes. in den Eröffnungssätzen beider Strophen.) Strophe 1 stellt nicht dar, was "vor" Strophe 2 gilt; d.h. Strophe 1 beschreibt nicht die Schöpfung am urgeschichtlichen Anfang der Welt als Beginn von Heils-/Unheilsgeschichte. Richtig ist vielmehr, daß Strophe 1 schöpfungstheologische Aussagen macht, die erst auf der Grundlage des urchristlichen Erlösungsglaubens gelten: Die Welt ist erst aus der Perspektive des urchristlichen Glaubens als Schöpfung Gottes zu erkennen; erst die Auferweckung Jesu von den Toten schafft die Grundlage dafür, die Welt als ursprünglich auf Einheit mit Gott angelegtes Ganzes zu verstehen.

Anders gesagt: Strophe 1 formuliert Schöpfungstheologie aus einer eschatologischen Perspektive.

- . Das hier entworfene Weltbild ist nicht harmonistisch im Sinne einer hellenistischen (stoischen) Kosmologie.

Dagegen spricht schon die in beiden Strophen jeweils in unterschiedlicher Weise vorausgesetzte pessimistische Beurteilung der Welt als gottfremder (Todes)sphäre.

Richtig ist vielmehr, daß das Verhältnis zur Welt als Schöpfung die Erfahrung der Versöhnung mit Gott voraussetzt.

Das Weltverhältnis, wie es der Hymnus beschreibt, ist Ausdruck des neuen Gottesverhältnisses der urchristlichen Gemeinde. Es bleibt insofern an die Perspektive der feiernden Gemeinde gebunden.

Das aber besagt, daß auch für die hier feiernde Gemeinde die Erfahrung der unversöhnlichen Gegensätzlichkeit zwischen der Sphäre der Menschenwelt und der Sphäre Gottes ein Element ihrer Glaubenserfahrung bleibt. Es wird aktuell, sobald diese Gemeinde

und ein jeder als Mitglied einer kognitiven Minderheit den realen Verhältnissen einer hellenistischen Stadt ausgesetzt ist. In der Sprache des Autors des Kol, der den Hymnus zitiert: "Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott" (Kol 3,3).

Zusammenfassend läßt sich die Theologie des Hymnus also charakterisieren als Konzept einer ins Kosmologische gewendeten realisierten Eschatologie, in der Schöpfung und Erlösung Aspekte der Heilserfahrung sind.

Besungen wird die Erfahrung der eschatologischen Versöhnung von Welt und Gott in Christus. In dieser eschatologischen Sicht wird über die Welt aussagbar, daß sie immer schon und ursprünglich ihren Sinn nur hatte und hat in Bezug auf die Verwirklichung ihrer Ganzheit und Gottunmittelbarkeit in Christus.

[Damit steht diese Theologie in der Kontinuität mit der schöpfungstheologischen Tradition des AT (vgl. bes. Priesterschrift, Dtrjes!), so sehr sie auch in ihren Ausdrucksmitteln anderen traditionsgeschichtlichen Einflüssen verpflichtet sein mag.

Dazu dann Näheres im Abschnitt 2.2]

e) Die Redaktion des Hymnus durch den Autor des Kol

Aufgrund der Ergebnisse der Literarkritik (b) und der Formkritik (c) ist mit drei Zusätzen zu rechnen, mit denen der Autor sein Verständnis des Hymnus und seine Intention bei der Rezeption des Textes an dieser Stelle des Briefes zum Ausdruck bringt:

- Am Schluß der "Zwischenstrophe" wird τοῦ σώματος mit τῆς ἐκκλησίας (genitivus explicativus) interpretiert.

Der Autor versteht σῶμα also nicht als Welt-Leib, sondern interpretiert es ekklesiologisch.

Die gedankliche Struktur des Hymnus wird dadurch gestört: In der schöpfungstheologischen Strophe 1 erscheint jetzt ein Element der Heilsordnung, und zwar so, daß es nicht zugleich schöpfungstheologisch interpretiert werden kann. (Das war aber das Formprinzip des Verhältnisses der beiden Strophen zueinander ursprünglich; s.o.!) Denn "Kirche" kann nicht mit τὰ πάντα gleichgesetzt werden, sondern bezeichnet eben die Minderheit, deren "Leben verborgen ist mit Christus in Gott".

- . Am Anfang der 2. Strophe fügt der Autor des Kol einen Finalsatz ein:

ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.

Diese Zielangabe steht in Konkurrenz zu dem εἰς αὐτόν (V 20).

Während der Hymnus ursprünglich den Ton darauf legt, daß die Welt nach dem ursprünglichen Schöpfungskonzept und nach dem eschatologischen Heilswillen Gottes auf Christus hin ihre sinngebende Zuordnung erhält, reflektiert der Autor stärker die Vorstellung Christi in beiden Ordnungen.

Der Hymnus betont diesen Aspekt zwar auch (durch πρωτότοκος in beiden Hauptstrophen, durch πρὸ πάντων in der Zwischenstrophe). Durch den ἵνα-Satz wird dieser Aspekt aber zur Hauptaussage des Hymnus erklärt. Der ὅτι-Satz (V 19) wird dadurch relativiert. Er enthält den ursprünglichen Hauptgedanken der 2. Strophe, und zwar in der für den ursprünglichen Hymnus charakteristischen Struktur, nach der die Elemente von Schöpfungs- und Heilsordnung sich auf dieselbe Wirklichkeit, das Weltganze, beziehen.

Der Hymnus ist zwar ursprünglich ein Christus-Lied. Diese Form der Christologisierung der Hauptaussage auf Kosten des kosmologischen Hauptaspekts (Versöhnung der Welt) bedeutet einen Eingriff in die Struktur der Aussage.

- . Drittens trägt der Autor in die 2. Strophe das syntaktisch störende participium coniunctum εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ ein.

Daß dies sachlich eine Sinnverschiebung bedeutet, ist klar, nämlich gegenüber der ursprünglichen Begründung der Versöhnung des Alls durch die Auferweckung "aus den Toten".

Der Unterschied liegt darin, daß die ursprüngliche Vorstellung des Hymnus von einer Versöhnung und Neuschöpfung der Welt aus dem Tod durch die Auferweckung eines πρωτότοκος dem Gedanken folgt, daß Christus der Prototyp der (Neu-)Schöpfung ist, der Autor dagegen dieses Prototyp-Verhältnis aufgibt zugunsten einer Theologie des Kreuzes, in der Christus gerade nicht prototypisch auferweckt wird, sondern sühnend stirbt. (Vgl. den Kontext Kol 1,14: "In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden.")

Diese drei Eintragungen in den Hymnus zeigen eine bestimmte Interpretationsrichtung an und sind Ausdruck einer bestimmten Intention des Autors:

Der Autor betont in allen drei Fällen die geschichtliche Dimension der kosmologischen Aussagen, indem er den Zusammenhang zwischen der im Hymnus ausgesprochenen Glaubenserfahrung und den geschichtlichen Voraussetzungen und Grundlagen dieser Erfahrung herausarbeitet:

- Die Kirchlichkeit dieser Erfahrung,
- die Fundierung dieser Erfahrung im Verhältnis zu Christus,
- die Ermöglichung dieser Erfahrung durch den Kreuzestod Jesu.

Unter der Bedingung dieser Akzentuierung kann der Hymnus an dieser Stelle des Briefes als Grundlage der Kommunikation zwischen Autor und Leser aufgenommen werden.

Denn es ist fraglos so, daß der Autor den Hymnus nicht "kritisch hinterfragt", sondern ihn als für die gedachten Leser bekannten und normativen liturgischen Text einbringt, um auf dieser gemeinsamen Grundlage (= liturgische Erfahrung!) die eigene Aussage aufzubauen.

Andererseits zeigen die Zusätze, daß der Autor um ein bestimmtes Verständnis des Textes bemüht ist, doch wohl, weil

man diesen Hymnus auch ganz anders, nämlich quasi mythologisch, zumindest als spekulative Kosmologie verstehen könnte. Die Frage, welche gegenteilige Auffassung von christlicher Existenz und christlichem Weltverhältnis der Autor ins Visier nimmt, indem er diese Akzente setzt, soll später weiterverfolgt werden (= Kapitel 4).

Eine ganz ähnliche Interpretationstendenz zeigt der Philipperbrief: Auch hier wird ein Christus-Hymnus betont kreuzestheologisch akzentuiert und damit gegen den Trend zur mythologisierenden Verflüchtigung der christlichen Soteriologie interpretiert:

Phil 2,6-11

Das Lied besingt den prototypischen Abstieg des Erlösers aus der jenseitigen Sphäre Gottes hinein in die Sphäre der Versklavung und des Todes und seinen Aufstieg.

Paulus interpretiert hier die ontische Erniedrigung in den Tod durch den Zusatz θανάτου δὲ σταυροῦ (V 8c). Diese Ähnlichkeit der Intention besagt jedoch nicht, daß der Kol ein vom authentischen Paulus verfaßter Brief ist, sondern gerade der Hymnus mit seinen Zusätzen zeigt Vorstellungen, die Paulus fremd sind. Der Kol ist das Werk eines Paulinisten, nicht des Paulus selbst.

Wichtigstes Indiz ist das Kirchen-Modell des Kol:

Der erste Zusatz zum Hymnus (τῆς ἐκκλησίας als Interpretation von τοῦ σώματος am Schluß der "Zwischenstrophe") versteht die Kirche als den Leib, dessen Haupt Christus ist.

Dieses kosmologisierende Kirchenverständnis kennt der authentische Paulus so nicht. Er verwendet das σῶμα-Modell unter dem Aspekt der Einheit der Vielen (Leib und Glieder, das Ganze und seine Teile); vgl. Röm 12,4f; 1 Kor 12,12-31.

Dabei ist der "Leib" durchaus eine christologisch-ekklesiologische Größe: "Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm". Dennoch liegen sehr ver-

schiedene Vorstellungen vor, wenn von einer empirischen Ortsgemeinde (Korinth!) gesagt wird, sie bilde mit ihren Mitgliedern eine Körperschaft, in der Christus in der Welt präsent ist, oder wenn von der Universalkirche gesagt wird, sie sei der kosmische Leib, der Christus als sein Haupt hat und der über ihn der alten Welt enthoben und an der himmlischen Welt teilhat.

Während das paulinische Leib-Glieder-Modell (Herkunft: vgl. die Fabel des Menenius Agrippa) auf das konkrete Verhältnis von Mitgliedern einer bestimmten Ortsgemeinde bezogen ist, bezieht sich das Haupt-Leib-Modell auf die Universalkirche und ihre Stellung im Kosmos. Im zweiten Fall geht es sehr viel stärker um Probleme des christlichen Welt-Verhältnisses als um interne Probleme von Gemeinden.

Der paulinistische Verfasser des Kol ist jedenfalls deutlich an der Frage nach dem in Christus begründeten Weltverhältnis interessiert. Deshalb baut er seine Aussage auf einem Christushymnus auf, der die Welt als Schöpfung und versöhnte neue Schöpfung in Christus sieht, also ein positives Weltverhältnis begründen kann.

In dieser Hinsicht wird der Hymnus gerade nicht korrigiert. Der Autor signalisiert seinen Lesern vielmehr, daß es bei dieser positiven Weltsicht bleiben soll und muß, gerade im Hinblick auf das Kreuzesgeschehen als Ereignis der Versöhnung.

2.2 Religionsgeschichtliche Einordnung des Hymnus Kol 1,15-20

Die Forschung ist sich einig, daß der Hymnus des Kol urchristlichen Ursprungs ist. Das besagt jedoch nicht, daß sich hier die Frage nach traditionsgeschichtlichen Grundlagen erübrigt.

Der besungene Christus wird "Bild", "Anfang" und "Erstling" genannt. Diese Prädikationen haben eine Vorgeschichte: vgl. Spr 8,22; Weish 9,1-4 u.a. Die Christologie des Kol-Hymnus ist weis-

heitlich geprägt. Was dies für das Verständnis des Hymnus besagt, soll im folgenden skizziert werden.

a) Weisheit als praktische Lebenslehre

Unter "Weisheit" versteht man in Israel und seiner Umwelt das elementare Traditionswissen, das ein Mensch braucht, um in seiner kulturellen Sphäre ein glückliches und sinnerfülltes Leben führen zu können (vgl. Spr 3,1-4). Dieses Wissen wird vermittelt durch die Eltern-Generation (vgl. Spr 1,8f; 2,1; 3,1; 4,1 u.ö.), später dann auch durch Weisheitslehrer (vgl. Spr 22,17a; 24,23a; 25,1: Sprüche Salomos, gesammelt von den Männern Hiskijas).

Zu den Grundeinsichten weisheitlicher Erziehung gehört das Wissen, daß der Mensch - im Unterschied zu den Tieren - auf Weisheit angewiesen ist. Die erste Forderung weisheitlicher Erziehung ist daher: "Erwirb dir Weisheit." (Spr 4,7).

b) Personifizierung der Weisheit

Dieses Grundideal der Weisheit, "die Weisheit" (chokmah) ist also immer schon thematisiert worden. Sie wurde darüber hinaus immer schon personifiziert: "Frau Weisheit" ist eine Figur, in der das Bildungsideal der weisheitlichen Erziehung selbst spricht (vgl. Spr 1,20-33; 8,1-11 u.ö.).

c) Hypostasierung der Weisheit

Weisheit ist traditionell die Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten und Daseinsbedingungen, in die Ordnung aller Gegebenheiten, in denen der Mensch selber handelt und die er verstehen muß, wenn er sich nicht durch falsches Handeln unglücklich machen will (Zusammenhang von Tun und Ergehen). Die Weisheit hat also mit der Weltordnung zu tun. Diese Weltordnung ist Ausdruck der Weisheit des Schöpfers. Die Schöpfungsweisheit Gottes ist das, was die Welt als

Ordnung im Gleichgewicht hält (vgl. Spr 3,19f: Jahwe hat mit Weisheit die Erde gegründet, mit Einsicht den Himmel gefestigt). Die Weisheit als Schöpfungsweisheit Gottes und als schöpfungsimmanentes Ordnungsprinzip ist der menschlichen Erkenntnis verborgen. Menschliche Weisheit ist das Suchen nach dem verborgenen Sinn (vgl. Hi 28).

Diese dem Menschen unzugängliche Weisheit wird in der Tradition hypostasiert gedacht, d.h. als eine Person, die vor der Erschaffung der Welt bei Gott existiert und ihm als Schöpfungsmittlerin und Ratgeberin beim Schöpfungswerk und bei der Erhaltung der Ordnung zur Seite steht. In der monotheistischen Religion des Judentums ist dabei klar, daß diese Person eigentlich eine Weise der Selbstmitteilung Gottes ist, eben eine Hypostase (vgl. Spr 8,22-31).

d) Israels ökumenische Rolle im Prozeß der Selbstmitteilung Gottes an die Menschenwelt

Mit dieser Idee der Selbstmitteilung Gottes in einer charismatischen Weisheit liegt der Ansatzpunkt für eine heilsgeschichtliche Dramatisierung der Weisheits-Idee: Die Weisheit macht Geschichte und wird selbst in eine Geschichte verwickelt.

Die früheste Ausprägung erhält dieses Konzept bei Jesus Sirach: Die Weisheit Gottes, ursprünglich auf der Nebelwolke wohnend, die am Anfang die Erde bedeckte (Sir 24,3f), umwandert die Höhe und die Tiefe der Schöpfung auf der Suche nach einer Wohnung bei den Menschen (Sir 24,5-7). (Das Motiv der Suche des Menschen nach der verborgenen Weisheit wird umgekehrt: Die Weisheit sucht für sich einen Ort bei den Menschen.) Sie findet sie in Israel, auf dem Zion, von wo aus sie als das Gesetz Israels Leben ordnet (Sir 24,8ff; Bar 3,37f in Verb. mit 4,1).

Diese Vorstellung wird vor allem in der jüdischen Diaspora gepflegt. Die hier berücksichtigten Texte Sir 24, Weish 7 und die Philo-Texte stammen sämtlich aus diesem Milieu, nämlich aus Alexandrien.

Lit.: H. Hegermann, Das hellenistische Judentum, in: J. Leipoldt
- W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, Berlin ²1967,
292-345

Das Grundanliegen der hellenistisch-jüdischen Weisheitsliteratur ist es, vor gebildeten Juden und Heiden den Anspruch des jüdischen Monotheismus und des am mosaischen Gesetz orientierten Lebens des Diasporajudentums als der wahren Weisheitslehre gegenüber der heidnischen Philosophie aufrechtzuerhalten.

Im Dienste dieser werbend-apologetischen Intention entwickelt Weish 7 das Konzept eines königlichen Weisheitsideals, das die Weisheit als das von Jahwe geschenkte Charisma versteht: Das Gebet um die Gabe des Geistes der Weisheit und seine Erfüllung (7,7) befähigen zur Freundschaft mit Gott (7,14) und zur Erkenntnis des Weltalls (17-21), des Verborgenen und des Sichtbaren (V 21).

e) Aufnahme von Elementen heidnischer Philosophie

Im Dienste dieser Intention diasporajüdischer Weisheitsliteratur kommt es auch zu einer Rezeption von heidnisch-philosophischen Vorstellungen und Motiven.

Dabei ist von besonderer Bedeutung das Eingehen auf die Vorstellungswelt der Stoa, vor allem auf die stoische Kosmologie. Beide Formen weisheitlichen Denkens berühren sich bei der Frage nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält.

Die Stoa, begründet durch den Zyprioten Zenon (333-262 a.C.), sucht und sieht dieses Prinzip der Welterklärung im Logos.

Die Logos-Vorstellung der Stoa ist die eindrucksvolle Antwort auf das Zerbrechen der religiös-politisch einheitlichen Sinngebungen durch die Hellenisierung der Mittelmeerwelt nach Alexander d.Gr.

Exkurs:

Die stoische Logos-Lehre

(Die Seitenangaben beziehen sich auf:

G. Hansen, Philosophie, in: J. Leipoldt - W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, Berlin 21967, 346-370)

Die Stoa entwickelt ihre Lehre nach einem älteren Schema auf drei Ebenen: der Logik (Erkenntnistheorie), der Physik (Kosmologie und Anthropologie) und der Ethik.

. Erkenntnistheorie:

Alle Erkenntnis beruht auf sinnlicher Wahrnehmung. Erkenntnis ist aber nur möglich durch die Kraft des Logos. Die einzelne Wahrnehmung wird als Anschauungsbild ($\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$) dem leitenden Seelenorgan ($\acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$) übermittelt; erst durch die "Zustimmung" des Logos ($\sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$) wird die Wahrnehmung als gültig und für das Handeln des Menschen maßgebend anerkannt.

Der Logos als Erkenntnisprinzip macht also erst die chaotische Fülle der Sinneseindrücke zur Erkenntnis der Wirklichkeit. "Der Mensch kann und muß seine Vorstellungen und [seine Reaktionen darauf, die] Triebe durch die Vernunft kontrollieren, und nur so kann er ein richtiges Bild vom Weltganzen und von seiner eigenen Aufgabe gewinnen" (356).

Physik:

Diese ordnende Rolle kann der Logos in der Erkenntnis aber nur deshalb spielen, weil er "als derselbe Logos die ganze Wirklichkeit durchwaltet und allem Seienden seinen naturnotwendigen Platz im Kosmos anweist, ja die ganze beunruhigende Vielfalt des Seienden zur sinnvollen Einheit erhebt" (357).

Die Welt ist ein lebendiger Organismus, ein vom Logos be-seelter und gestalteter Stoff. "Aus der Einheit des Urseins heraus hat der Logos alles einzelne geschaffen, indem die Materie ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$) als Substrat ($\acute{\upsilon}\rho\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) Qualität ($\rho\omicron\iota\acute{\omicron}\nu$)

annahm, zunächst die Urqualitäten der vier Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde, die ineinander übergehen können. Der stoffliche Träger des Logos ist das Feuer als wärmendes, lebensschaffendes Element, das als "Atem" (Pneuma) das irdische Leben aufrechterhält und "durch den ganzen Kosmos hindurchgeht" (SVF II 439ff.). Die Welt ist ein einheitlicher, kontinuierlicher, wohlgeordneter Kosmos, ein vom Logos bestimmter Organismus (ζῷον λογικόν SVF I IIIff. II 633ff.), der als Substanz ewig, aber als Hervorbringung des Logos wie jedes Gewordene dem Vergehen unterworfen ist: nach einer Weltperiode löst sich die kosmische Ordnung wieder in die feurige Ursubstanz auf (ἐκπύρωσις), um danach durch den schöpferischen Logos, der mit seinen Keimkräften, den σπερματικοὶ λόγοι, in allen Teilen der Materie wirkt, neugeschaffen zu werden, und zwar nach unverbrüchlicher Gesetzmäßigkeit in genau der gleichen Weise wie zuvor; denn ohnehin ist die gegenwärtige Weltordnung als Werk der vollkommenen Weltvernunft die beste aller denkbaren" (357).

Diesem materialistischen Monismus der stoischen Kosmologie entspricht ein bestimmtes Menschenbild:

Der Mensch ist, wie der Kosmos im ganzen, ein vernunftbegabter Organismus. Allerdings ist die Herrschaft des Logos im Menschen keine Naturgegebenheit, sondern etwas, das von der freien Willensentscheidung eines jeden abhängt. Aufgabe eines jeden Menschen ist es, dem Logos im Dasein des Menschen zur Herrschaft zu verhelfen.

Ethik:

Grundforderung der stoischen Ethik ist das Leben im Einklang mit der Natur unter Führung des Logos (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν).

Was dabei als naturgemäß gilt, wird wesentlich definiert durch die Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch selbst bestimmen kann, und dem, was er nicht selbst bestimmen kann (Epiktet: τὰ ἐφ' ἡμῖν - τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Nicht in der Freiheit des Menschen liegen Leib, Besitz, Ansehen, gesellschaftliche Stellung, kurz alles, was "nicht unsere Betätigung ist" (vgl. euchiridion 1);

dagegen liegt in der Freiheit des Menschen, wie er zu den Dingen eingestellt ist: das Urteilen, die Triebe, das Begehren und Neiden von allem. In der Gewalt des Menschen liegen also seine Einstellungen. Dies ist die Domäne des Logos, der freien Selbstbestimmung des Menschen. Je nach dem, wie er seine Einstellungen zu den Dingen frei bestimmt, wird ein Mensch glücklich oder aber ein unglücklicher Sklave seiner Leiden-schaften (πάθη).

Das alles ist abhängig von der Einsicht in das Wesen der Freiheit des vernunftbegabten Lebewesens.

Die Grundtugend ist dementsprechend die Einsicht (φρόνησις); sie bildet mit Tapferkeit, Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit den Kanon der vier Kardinaltugenden.

Ihnen stehen die πάθη gegenüber, die sich auf die Gegenwart beziehen (Lust und Schmerz) und auf die Zukunft (Begierde und Furcht). Freiheit von den πάθη (= ἀπάθεια) ist die Voraussetzung von Glück auf der Grundlage der Selbstbestimmung in dem, was in unserer Gewalt steht. Das Glück des Menschen hängt also einzig ab von seinen sittlichen Entscheidungen. Es gibt nur ein Gutes, das Sittliche.

Dieses sittliche Ideal hat eine deutliche soziale Komponente: Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen. Soweit der Logos den Menschen leitet, gibt es keinen Unterschied zwischen Griechen und Barbaren, Freien und Sklaven. Die Stoa ist die Schöpferin des hellenistischen Humanitätsideals und des Naturrechts. Dieses humanistische Ethos bezieht sich selbstverständlich auf den Kosmos als die Heimat der Götter und Menschen. Der sittliche Mensch ist Weltbürger (κοσμοπολίτης) und sieht seine höchste Würde in seiner Mitverantwortlichkeit für die Herrschaft des Logos im All.

Zusammenfassend kann man die Bedeutung der stoischen Logos-Lehre darin sehen, daß sie Welt und Mensch als eine Einheit zu sehen lehrt. Das stoische Weltbild bietet die Möglichkeit, Gott und Welt, Geist und Materie so zu denken, daß das Göttliche

(Geist, Idee, Wahrheit o.ä.) nicht als das schlechthin Andere, der menschlichen Erkenntnis Unzugängliche erscheint und der Mensch demgegenüber als der zum Unglück Verurteilte, zu Erkenntnis und freier Selbstbestimmung Unfähige, sondern so, daß Gott, Mensch und Welt als wesensverwandt erscheinen und der Mensch in diesem Wesenszusammenhang seine wahre Bestimmung und seine Verantwortung neu entdecken kann.

Es ist verständlich, daß das Diasporajudentum in diesem philosophischen Entwurf eine besondere Herausforderung sehen mußte. Für das traditionsbewußte Diasporajudentum mußte es vor allem darauf ankommen, gegenüber dem monistischen Dynamismus des stoischen Weltbildes (das Göttliche als Wirkprinzip der Gestaltung des Materiel- len) den biblischen Schöpfungsglauben zur Geltung zu bringen. Dabei kam es einmal darauf an, die personale Transzendenz Gottes gegenüber der Welt herauszustellen, zum anderen darauf, den traditionellen Anthropomorphismus biblischer Rede von Gott gegenüber den aufgeklärten philosophischen Gottesvorstellungen zu verteidigen.

Für beide Ziele bot es sich an, bei den weisheitlichen Hypostasen-Vorstellungen anzuknüpfen, weil "die Weisheit", als schöpfungsimmanentes Ordnungsprinzip gedacht, am ehesten als Äquivalent des stoischen Logos-Prinzips in Betracht kam. So kommt es zu einer kritischen Rezeption von Elementen der stoischen Logos-Lehre einschließlich des Logos-Begriffs, zuerst im Buch der Weisheit (Weish 18,14-19), vor allem dann bei Philo von Alexandrien, der eine explizite Logos-Spekulation entfaltet.

Zu den Texten im einzelnen:

- . Weish 7,22 - 8,1 ist ein gutes Beispiel für die Aufnahme stoisch-dynamistischer Anschauungen.

Der Autor spricht von der Weisheit zunächst als dem charismatischen Wissen um Gottes Schöpfung, wobei die Weisheit zum einen

1) Spr 8,22-31

22 Der Herr schuf mich,
seines Walkens Erilling,
als Anfang seiner Werke, vorlängst,
23 Von Ewigkeit her bin ich gebildet,
von Anfang an,
vor dem Ursprung der Welt.
24 Noch ehe die Meere waren,
ward ich geboren,
noch vor dem Quellen,
reich an Wasser,
25 Bevor die Berge eingesenkt wurden,
vor den Hügeln ward ich geboren,
26 ehe er die Erde gemacht
und die Fluren
und die ersten Schollen des Erdreichs,
27 Als er den Himmel baute,
war ich dabei,
als er das Gewölbe absteckte
über der Urflut,
28 als er die Wolken drobert befestigte
und die Quellen der Urflut
stark machte,
29 als er dem Meer seine Schranken setzte,
dass die Wasser seinem Befehle
gehorehen,
als er die Grundfesten der Erde legte,
30 da war ich als Liebling!)
ihm zur Seite,
war lauter Entzücken Tag für Tag
und spielte vor ihm allezeit,
31 spielte auf seinem Erdrund
und hatte mein Ergötzen
an den Menschenkindern.

Anfang 2. Buch, Ägypten

2) Jes Sir 24

24 Die Weisheit möge sich selber
loben und sich rühmen
inmitten ihres Volkes;
2 in der Gemeinde des Höchsten
möge sie ihren Mund auf tun
und sich preisen vor seiner Heer-
3 Ich bin aus dem Munde (scharf:
des Höchsten hervorgegangen
und habe wie Nebel die Erde bedeckt.
4 Ich hatte meinen Wohnsitz
in der Höhe,
und mein Thron stand
auf einer Wolkenstule.
5 Ich umwanderte allein
den Himmelskreis
und schritt durch die Tiefen
der Fluten dahin.
6 Ueber die Wogen des Meeres
und die Grundfesten der Erde,
über jedes Volk und Geschlecht
hatte ich Gewalt,
7 Bei ihnen allen suchte ich mir
eine Ruhestatt
und (forschte), in wessen Gebiet
ich rasten könnte.
8 Da gab der Schöpfer des [Welt-]Alls
mir Weisung;

1. Buch v. Chr., von Kap 1-5 abgesehen
wahrsch. aus alexandrien
3) Weish 7,1 - 8,1

Salomo war auch nur ein Mensch

7 Auch ich bin ein sterblicher
Mensch wie alle und ein Abkömmling
des erstgeschaffenen Erdensohnes.
Im Mutterleib wurde ich zu Fleisch
gebildet

2 in zehnmonatiger Frist, im Blut
geronnen aus Mannessamen, wozu
die Lust des Beischlafs sich gesellte.
3 Als ich geboren war, atmete auch
ich die gemeinsame Luft ein und fiel
auf die Erde, wie solches allen wider-
fährt; Weinen war, wie bei allen, auch
mein erster Laut.
4 In Windeln wurde ich aufgezogen
und in Sorgen.
5 Denn kein König hat einen andern
Anfang seines Daseins.
6 Der Eingang in das Leben ist für
alle der eine, wie auch der Ausgang
der gleiche ist.

Salomos Hochschätzung der Weisheit

7 Daher betete ich, und es wurde
mir Einsicht verliehen; ich flehte,
und der Geist der Weisheit kam
über mich.
8 Ich stellte sie höher als Zepher
und Throne, und Reichtum achtete
ich für nichts im Vergleich mit ihr.
9 Einen unschätzbaren Edelstein
stellte ich ihr nicht gleich; denn
neben ihr ist alles Gold nur ein wenig
Sand, und ihr gegenüber wird das
Silber nur wie Kot geachtet.
10 Mehr als Gesundheit und Schön-
heit liebte ich sie und gab ihrem
Besitz den Vorzug vor dem Licht;
denn nie verlöscht der Glanz, den
sie ausstrahlt.
11 Doch alle Güter kamen mir
zugleich mit ihr, und ungezählter
Reichtum war in ihren Händen.
12 Ich hatte dennoch an alledem
meine Freude, weil die Weisheit ihre
Führerin ist; ich wußte nicht, daß
sie auch deren Urheberin war.
13 Arglos lernte ich, neidlos teile
ich sie mit, ihren Reichtum verberge
ich nicht.

Berufung auf die Eingebung Gottes

15 Mir aber möge Gott gewähren,
(seinem) Sinn gemäß zu reden und
Gedanken zu fassen, wie sie der ver-
liebtenen Gabe würdig sind. Denn
er selbst ist Führer der Weisheit und
Lenker der Weisen.
16 In seiner Hand sind ja wir so-
wohl wie unsere Worte, jegliche Ein-
sicht und das Geschick zu Kunst-
fertigkeiten.

17 Denn er verlieh mir untrügliche
Erkenntnis der Dinge, daß ich den
Bau des Weltalls verstünde und die
Wirksamkeit der Elemente,
18 Anfang, Ende und Mitte der
Zeiten, den Wechsel der Sonnen-
wende und den Wandel der Jahres-
zeiten,
19 den Ablauf des Jahres und die
Stellungen der Gestirne,
20 die Natur der Tiere und die
Triebe der wilden Tiere, die Gewalt
der Geisterwelt und das Denken der
Menschen, die Unterschiede der
Pflanzen und die Heilkräfte der
Wurzeln.
21 Was verborgen und sichtbar ist,
alles erkannte ich; denn die alles
kunstvoll gestaltet, die Weisheit, hat
es mich gelehrt.

Lob der Weisheit

22 Denn in ihr ist ein Geist: ver-
ständig, heilig, einzig in seiner Art und
vielfältig, fein, leicht, beweglich,
durchdringend, unbefleckt, klar, un-
verletzlich, das Gute liebend, scharf,
23 unhemmbar, wohlwätzig, men-
schenfreundlich, beständig, sicher,
sorgenlos, allmächtig, alles über-
schauend und alle Geister durch-
dringend, die denkenden, reinen und
feinsten Wesen.
24 Ist doch die Weisheit beweg-
licher als jede Bewegung; sie dringt
und geht durch alles vermöge ihrer
Reinheit.
25 Sie ist ja ein Hauch der Kraft
Gottes und ein reiner Ausfluß der
Herrlichkeit des Allbeherrschers; des-
halb kann keine Befleckung sie je
berühren.
26 Denn sie ist ein Abglanz des
ewigen Lichtes und ein makelloser
Spiegel des Wirkens Gottes und ein
Abbild seiner Güte.
27 Obwohl sie nur eine ist, vermag
sie alles, und obgleich sie in sich selbst
bleibt, erneuert sie doch das All. Von
Geschlecht zu Geschlecht geht sie in
heilige Seelen ein und schafft so
Freunde Gottes und Propheten.
28 Gott liebt keinen, der nicht mit
der Weisheit verbunden ist.
29 Denn sie ist herrlicher als die
Sonne und erhaben über alle Stellung
der Gestirne. Mit dem Licht ver-
glichen, verdient sie den Vorzug,
30 weil auf dieses die Nacht folgt,
gegen die Weisheit aber die Bosheit
machtlos ist.

Sie erstreckt sich

31 Sie erstreckt sich, kraftvoll wir-
kend, von einem Ende (der Welt)
zum andern und durchwaltet vor-
trefflich das All.

Seminar für Theologie des
Neuen Testaments
Prof. Dr. Hans-Joachim
SS 88 Vorlesung
"Der Kolosserbrief"

4) 11 Q Ps^a XVIII, 1-20

11QP^a XVIII, 1-20:100

- 1 Mit lauter Stimme verherrlicht Gott,
in der Versammlung der vielen verkündet seine Herrlichkeit,
- 2 in der Menge der Aufrichtigen verherrlicht seinen Namen,
und mit den Treuen erzählt seine Größe!
- 3 Vereinigt mit den Guten eure Seelen
und mit den Vollkommenen, zu verherrlichen den Höchsten!
- 4 Versammelt euch gemeinsam, kundzutun seine Hilfe,
und zaudert nicht, kundzutun seine Macht
und seine Herrlichkeit allen Einfältigen!
- 5 Denn kundzutun die Hoheit Jahwes
ist die Weisheit verliehen worden,
6 und zu erzählen die Menge seiner Taten
ist sie den Menschen kundgetan worden,
7 kundzutun den Einfältigen seine Macht,
zu lehren die Unverständigen seine Großtaten,
8 die, die fern sind von ihren Toren,
die, die absichts sind von ihren Portalen.
9 Denn der Höchste ist der Herr Jakobs,
und seine Herrlichkeit ist über allen seinen Taten.
....
- 12 Von den Toren der Gerechten hört man ihre Stimme,
und aus der Versammlung der Frommen ihren Gesang.
- 13 Wenn sie essen mit wahrhafter Sättigung
und wenn sie trinken in Gemeinschaft miteinander,
14 geschieht ihre Betrachtung im Gesetz des Höchsten,
ihr Reden, kundzutun seine Macht.
- 15 Wie fern ist von den Sündern ihr Wort,
von allen Übeltätern, sie zu erkunden.
- 16 Siehe, die Augen Jahwes
haben mit den Guten Mitleid,
17 und über denen, die ihn verberlichen, läßt er seine Grade
groß werden,
aus der Zeit der Not rettet er ihre Seele.
- 18 Gepriesen sei Jahwe, der erlöst den Armen aus der Hand der
Übermütigen,
und errettet den Vollkommenen aus der Hand der Sünder,
19 der aufrichtet das Horn Jakobs
und Recht schafft seinem Volke Israel.
- 20 Er stellte auf ihre Wohnung in Zion
und stellte sie hin in Ewigkeit in Jerusalem.

Stets sich - dynamisch

6) 1 Hen 42,1f

XLII^a 1 Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte, da hatte
sie eine Wohnung in den Himmeln. 2 Die Weisheit ging aus, um unter
den Menschenkindern zu wohnen, und sie fand keine Wohnung; die Weis-
heit kehrte an ihren Ort zurück und nahm ihren Sitz unter den Engeln.

5) Philo

de specialibus legibus

- 83b - 320

299 a) Philon, spec. I 80-81. Auslegung der Priestervorschriften. Wir wollen an einem Beispiel die Ausdeutung der zahllosen Einzelbestimmungen des Gesetzes zeigen. Die Priestervorschriften bringt Philon zusammen mit denen über das Heiligtum und die Opferdienste unter dem Aspekt des ersten Gebotes; dementsprechend will er auch im einzelnen zeigen, wie die jeweiligen Bestimmungen auf Frömmigkeit und damit wahre Gottesverehrung zielen.

b)

Philon, QG II 02. Der Logos als zweiter Gott nach Gen. 9,6. Gen. 9,6. Weshalb sagt sie, wie über einen anderen Gott „im Abbilde Gottes schuf er den Menschen“ und nicht „in seinem eigenen“?

Die Gesetze für die Priester sind folgende. Es ist geboten, daß der Priester vollkommen und unversehrt sein muß, ohne irgendeinen Schaden an seinem Körper zu haben, weder einen Mangel durch das Fehlen oder die Verstümmelung eines Gliedes noch etwas Überschüssiges, gleich ob von Geburt an oder später durch Krankheit erworben; auch darf seine Haut nicht entstellt sein mit Aussatz oder bösartigen Ekzemen oder Warzen oder anderen geschwürartigen Ausschlägen. Alle diese Vorschriften scheinen mir Symbole für die Vollkommenheit der Seele zu sein. Denn wenn der von Natur sterbliche Leib des Priesters geprüft werden muß, damit er durch keinerlei Mißgeschick verunstaltet sei, wieviel mehr die unsterbliche Seele, von der es heißt, daß sie nach dem Abbild des Seienden geprägt ist. Das Abbild Gottes aber ist der Logos, durch ihn ist der ganze Kosmos geschaffen.¹⁵¹

5 Äußerst treffend und weise ist dies ausgesprochen. Denn nichts Sterbliches dürfte als Abbild zugeordnet werden dem Höchsten und Vater des Alls, vielmehr nur dem zweiten Gott, das ist sein Logos. Denn der geistige Abdruck in der Seele des Menschen mußte vom göttlichen Logos geprägt werden, weil Gott, der vor dem Logos ist, höher ist als alle geistige Wesenheit; es war aber nicht erlaubt, der unvergleichlichen, über dem Logos und an allerhöchster Stelle stehenden Idee irgend etwas Gewordenes gleichzustellen.

121 *de confusione linguarum* Philon, confus. 62-63. Die Logosnamen „Aufgang“ und „Erstgeborener“.

c)

5 Ich habe aber auch gehört, wie einer der Freunde des Mose folgenden Spruch verkündigte: „Siehe, ein Mensch, dessen Name ist Aufgang“ (Sach. 6,12) – eine höchst neuartige Namensgebung, wenn du meinst, es sei von dem aus Körper und Seele zusammengesetzten (Menschen) die Rede; wenn aber von jenem unkörperlichen, dem göttlichen, gleichgestalteten Abbild³⁰⁷ wirst du zugeben, daß ihm mit „Aufgang“ ein äußerst passender Name beigelegt wurde. Diesen nämlich ließ der Vater des Alls als ältesten Sohn aufleuchten, den er anderswo³⁰⁸ Erstgeborener nannte und der, nachdem er ins Dasein gebracht worden war, die Arten formte, indem er die Wege des Vaters nachahmte, auf die mustergebenden Urbilder des Vaters blickend.

de somnijs

319 Philon, somn. I 227b-230a. 238b-239. Der Logos als biblische Offenbarergestalt. Immer wieder rückt bei Philon die oberste der Gotteskräfte, die alle anderen zusammenfaßt und die meist den Namen „Logos“ trägt, betont in den Vordergrund; vgl. oben Text Nr. 69. Engelartige Konkretheit gewinnt diese oberste Gotteskraft besonders dadurch, daß auf sie als auf die Offenbarergestalt Theophanie- und ähnliche Texte der griechischen Bibel ausgedeutet werden. Dafür sollen einige beispielhafte Zeugnisse angeführt werden.

319

a) „Ich bin der Gott, der dir erschien am Orte Gottes“ (Gen. 31,13) ... Gehe nicht an dem hier Gesagten vorüber, sondern erforsche, ob wirklich zwei Götter sind! Es heißt nämlich „ich bin der Gott, der dir erschien“ nicht „an meinem Orte“, sondern „am Orte Gottes“ wie dem eines anderen! Was ist dazu zu sagen? Der wahre Gott ist einer, die uneigentlich so genannten sind viele. Darum bezeichnet das heilige Schriftwort in unserem Text den wahren (Gott) durch die Setzung des Artikels und sagt „ich bin der Gott“, den uneigentlichen nennt sie ohne Artikel und sagt „der dir erschien am Orte“ nicht „des Gottes“, sondern lediglich „(eines) Gottes“,³⁰⁶ und zwar nennt sie „Gott“ jetzt seinen ältesten Logos, nicht um Aberglauben zu treiben durch Gebrauch von (göttlichen) Benennungen, sondern mit einem einzigen Ziel vor Augen: einen Sachverhalt auszudrücken ... Wenn er also sagt „ich bin der Gott, der dir erschien am Orte (eines) Gottes“, so begreife, daß er den Platz eines Engels einnahm – dem Anschein nach, ohne sich zu verwandeln – zum Nutzen derer, welche die Schau des wahren Gottes noch nicht zu erlangen vermögen.³⁰⁶ Denn wie die, welche die Sonne selbst nicht zu sehen vermögen, den Glanz um die Sonne her als die Sonne selbst ansehen und den Glanzhof um den Mond als ihn selbst, so sehen jene das Abbild Gottes, den Logos, seinen Engel, als ihn selbst an.

10

Philon, confus. 145-148. Söhne des Logos als zweite Stufe; weitere Logosnamen.

322

e)

Alle aber, die sich an die Weisheit halten, werden mit Recht „Söhne des einzigen Gottes“ genannt, wie auch Mose bekennt: „Söhne seid ihr des Herrn, eures Gottes“ (Deut. 14,1) und „Gott, der euch gezeugt hat“ und „ist nicht dieser selbst dein Vater“ (Deut. 32,18) ...

5 Wenn aber jemand es noch nicht erreicht, dessen würdig zu sein, daß er „Sohn Gottes“ genannt werde, der befeißige sich, sich zu ordnen nach seinem Erstgeborenen, dem Logos, dem ältesten Engel als dem Erzengel, der vielnamig³⁰⁹ ist; denn sowohl „Anfang“ als auch „Name Gottes“ und „Logos“ und „der abbildhafte Mensch“ und „der Schauende, Israel“ wird er genannt.³¹⁰ Deshalb wurde ich eben dazu geführt, die Tugenden derer zu rühmen, die sagen: „Wir sind alle Söhne eines Mannes“ (Gen. 42,11). Denn wenn wir noch nicht fähig geworden sind, als Söhne Gottes anerkannt zu werden, so doch seines unsichtbaren Abbildes, des allerheiligsten Logos; denn der älteste Logos ist das Bild Gottes. Und so werden sie wieder an vielen Stellen der Gesetzgebung „Söhne Israel“ genannt, nämlich die Hörenden Söhne des Schauenden, weil das Gehör nach der Schau unter die Empfänger des zweiten Preises gerechnet wird und der Belehrte stets der Zweite ist nach dem, der klare Eindrücke der Gegebenheiten ohne Darlegung empfängt.

5

10

15

das Geschenk Gottes ist, zum anderen Mittlerin des gottgeschenkten Wissens (7,7ff gegenüber 7,21b).

Ab V 22 erscheint dann die Weisheit als pneumatisches Wirkprinzip des Alls (mit besonderer Beziehung zu den geistigen Wesen [V 23] und zu den Charismatikern [V 27b.28]).

Die Verwischung der Grenze gegenüber pantheistischen Tendenzen des stoischen Monismus wird hier verhindert durch Emanations- und Abbild-Vorstellungen (V 25f). Die Weisheit ist damit nicht nur Prinzip des Wirkens Gottes im Kosmos, sondern darüber hinaus Schöpfungsmittlerin (d.h. hier: Mittlerin des andauernden schöpferischen Handelns Gottes in der Welt).

Es wird damit deutlich: Vor allem der Aspekt der Mitterschaft ist konstitutiv für die Bewahrung des Transzendenzgedankens gegenüber dem stoischen Immanentismus.

- . Philo, spec. leg. I 80-81: Interpretation spezifisch kultischer Vorschriften (über die Vollkommenheit des für Jahwe Ausgesonderten) im Horizont kosmologisch-anthropologischer Vorstellungen hellenistischer Herkunft

Auch hier kennzeichnend die Verbindung von dynamistischer Ursächlichkeit (Logos als Schöpfungsprinzip) und Abbildvorstellung zur Wahrung der Transzendenz Gottes gegenüber der Schöpfung.

sterblicher Leib	--->	Makellosigkeit	
		= Symbol	---> unsterbliche Seele
Seele	--->	geprägt	---> durch den Logos
Logos	--->	Abbild Gottes	---> Gott

- . Philo, quaest. Gen. II 62: Kommentar zu Gen 9,6b = Begründung für das ins talionis im Fall des Vergießens von Menschenblut: "Denn nach dem Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht" (vgl. Gen 1,26).

Das biblische Stichwort "Bild" nimmt Philo auf und identifiziert "Bild" mit Logos.

Die biblische Vorstellung von Gottebenbildlichkeit wird damit einerseits der stoischen Anthropologie angenähert, andererseits verhindert das Urbild-Abbild-Schema eine immanentistische Interpretation von Gottebenbildlichkeit.

In diesem Zusammenhang kommt es zu der auffälligen Bezeichnung des Logos als "zweiter Gott". Klar ist, daß hier keine Spekulation über den Demiurgen als Mischwesen beabsichtigt ist. Es geht darum, den qualitativen Abstand von Gott und Mensch (Seele) zu artikulieren. Dabei vermittelt der Logos. Er allein ist das Abbild Gottes, nach dem die menschliche Seele geprägt ist. Ein anderes Abbild "der unvergleichlichen ... Idee" gibt es nicht; auch die menschliche Seele ist nicht Abbild in diesem Sinn, sondern "im Abbild" geschaffen, d.h. vom Logos geprägt.

- Philo, confus. 62-63 reflektiert weitere Logos-Bezeichnungen, ausgehend von Sach 6,12 ("Aufgang").
Der Name "Aufgang" führt zu einer (weiteren) Entfaltung der Abbild-Theorie:

"Vater des Alls"



"unkörperliches Abbild" Gottes ist der Logos,
der als "Aufgang" (Sonnen-Motiv) bezeichnet wird,



in seiner schöpfungsmittlerischen Funktion
als "ältester Sohn"
und "Erstgeborener",



der als Schöpfungsmittler die Arten formt, "auf die mustergebenden Urbilder des Vaters blickend".

Die All-Vaterschaft Gottes wird also in Abgrenzung von pantheistischen Ideen als vermittelt durch die Wesensschau des Logos gedacht. Insofern ist er der "älteste Sohn", in dem Gottes Schöpfungsideen "aufleuchten".

- Philo, somn. I 227b-230a.238b-239 ist ein Beispiel für die apologetische Interpretation archaischer Offenbarungsvorstellungen in der Bibel.

Die altbiblische Epiphanie-Vorstellung wird zum Anlaß einer Aussage über Offenbarungsmittlerschaft des Logos, in dem als dem Abbild Gottes Gott "erscheint".

Auch in diesem Zusammenhang geht es nicht um Zugeständnisse an die heidnische Umwelt des Diasporajudentums, sondern um die Wahrung des strengen Monotheismus durch die Entwicklung geeigneter Mittlerschafts-Ideen ("Der wahre Gott ist einer ...").

Die biblische Vorstellung vom Engel als Boten Jahwes wird durch die Abbild-Vorstellung interpretiert, u.a. in der ausdrücklichen Absicht, biblische Epiphanien als mittelbares Schauen Gottes zu relativieren.

- Philo, conf. 145-148 entwickelt weitere Vorstellungen über Offenbarungsmittlerschaft.

Das Ideal der Weisheit wird hier als Gottessohnschaft umschrieben. Auch in diesem Sinn ist der Logos Mittler. Das Vollkommenheitsideal der Gottessohnschaft führt über die Vorstufe der Orientierung am Logos als dem "Erstgeborenen".

Die Annäherung an das Ideal der Gottesschau der Söhne Gottes führt über das Hören (gemeint ist hier: des Gesetzes!). Die Belehrung im Gesetz (Hören) gewährt Anteil an der unmittelbaren Schau des "Schauenden" (= Logos).

Der Text ist ein gutes Beispiel dafür, daß die Anleihen Philos bei der Philosophie letztlich der Werbung für die synagogale Unterweisung dienen.

f) Die diasporajüdische Weisheitstheologie als Voraussetzung der Christologie des Hymnus Kol 1,15-20

Für das Verständnis des Hymnus im Kolosserbrief ergeben sich auf diesem Hintergrund folgende Gesichtspunkte:

1. Der Hymnus ist - seine Einheit vorausgesetzt - ein urchristlicher Text. Dies ergibt sich aus der 2. Strophe.
2. Die Aussagen des Hymnus sind aber in allen seinen Teilen geprägt von der weisheitlichen Tradition des Diasporajudentums, d.h. von der sich mit hellenistischer Philosophie auseinandersetzenen jüdischen Weisheitstradition. Dies gilt auch für die 2. Strophe (vgl. ἀρχή, πρωτότοκος, πλήρωμα, τὰ πάντα).
3. Dies (1 + 2) erlaubt zunächst eine traditionsgeschichtliche Aussage: Der Hymnus stammt aus dem hellenistisch-judenchristlichen Milieu.
4. Dies besagt direkt nichts über die Adressaten des Kol, die wir als Heidenchristen einzuschätzen haben, wohl aber etwas über die Anfänge des Christentums in der Diaspora: Die besondere Bedeutung des Diasporajudentums und der Diasporasynagoge für die Entstehung eines städtischen Urchristentums außerhalb Palästinas und für die Entwicklung urchristlicher Ausdrucksformen wird erkennbar in der traditionsgeschichtlichen Verwurzelung (auch anderer) urchristlicher Hymnen in der Tradition des Diasporajudentums.
5. Die weisheitlich geprägte Theologie der liturgischen Texte des Urchristentums stellt einen der Ursprungsorte urchristlicher Theologie überhaupt dar, insbesondere der Christologie.

6. Die Übertragung von Elementen weisheitlicher Schöpfungstheologie auf "Christus" ist ein Vorgang, der erst auf dem Hintergrund der diasporajüdischen Tradition verständlich wird. (Auf die Bedeutung apokalyptisch-weisheitlicher Tradition palästinischer Provenienz für die Entwicklung urchristlicher Christologien kann hier nicht eingegangen werden.) Es handelt sich nicht um einen religionsgeschichtlichen Automatismus, sondern um eine bewußte und spezifische Interpretation Jesu von Nazaret und seiner Bedeutung aus dem Geist des Diasporajudentums.

7. Ansatzpunkt urchristlicher Theologie auf der Basis der weisheitlichen Schöpfungstheologie ist der Glaube, daß in Jesus von Nazaret das Handeln Gottes an der Welt sichtbar geworden ist. Der Hymnus des Kol bezieht dies näherhin auf das Ereignis der Auferweckung "von den Toten", also auf das endzeitliche Handeln Gottes an der Welt als seiner Schöpfung, die ursprünglich auf dieses endzeitliche Geschehen hin angelegt ist. M.a.W.: Der Ansatzpunkt urchristlicher Schöpfungstheologie und entsprechender weisheitlicher Christologie ist der Glaube an die allgemeine Bedeutung der Auferweckung Jesu als "Erstling der Entschlafenen". Diese universalistische Interpretation der Auferweckung Jesu führt erst zu der Möglichkeit der Übertragung schöpfungstheologischer Elemente in die Christologie.

8. Der Sinn dieser Übertragung liegt darin, die Tragweite der urchristlichen Soteriologie mit dem Potential der Weisheitstradition auszuloten und zu präzisieren: Die Auferweckung des "Erstgeborenen aus den Toten" gibt der Welt (τὰ πάντα, Kol 1,20) einen neuen Anfang (ἀρχή, V 18b). Erst die aus den Toten neubegonnene Schöpfung ist die endgültig zur Ganzheit gewordene Welt (πλήρωμα), die nach Gottes Heilswillen (εὐδόκησεν) "in ihm ... wohnt" (V 19), so daß die Welt "durch ihn" und "auf ihn hin" versöhnt ist mit Gott.

9. Die atemberaubende Eskalation christologischer Prädikationen, die in der diasporajüdischen Weisheitsspekulation präfiguriert ist, steht also letztlich im Dienst der urchristlichen Soteriologie, d.h. der Beschreibung des Heilshandelns Gottes. In

dieser Hinsicht steht die urchristliche Weisheits-Christologie ganz in der Kontinuität mit der diasporajüdischen Theologie. Deren spekulative Aussagen über den Logos als den "zweiten Gott", als Abbild der unsichtbaren höchsten Idee usw. wollen ja gerade nicht den biblischen Monotheismus relativieren, sondern ihn im Gegenteil gegenüber hellenistischem Denken, insbesondere dem stoischen Immanentismus, behaupten und ihn in hellenistischen Kategorien denkbar machen (Mittlerschaft im Gegenüber Gottes zur Welt). Dies gilt auch für die urchristliche Weisheits-Christologie in allen ihren Formen. Gerade die sogenannte Drei-Stufen-Christologie (Präexistenz - Abstieg - Aufstieg der Weisheit; vgl. Phil 2,6-11 gegenüber 1 Hen 42,1-2!) bedeutet keinen Bruch mit dem biblisch-frühjüdischen Monotheismus.

10. Die Rezeption speziell der schöpfungstheologischen Elemente der Weisheitstradition im Zusammenhang urchristlicher soteriologischer Aussagen hat insbesondere den Sinn, das Welt-Verhältnis der urchristlichen Gemeinden zu klären, und zwar im Sinne einer eschatologisch begründeten Weltbejahung.

Dies bedeutet eine äußerst spannungsvolle Synthese. Denn der urchristliche Glaube gründet auf der zentralen Botschaft, daß Gottes Handeln an und durch Jesus von Nazaret ein radikal veränderndes und zu Neuem befreiendes Handeln ist, dem gegenüber die alte Existenz und die alte Daseinswelt des Menschen als heillos, als Todeswelt (vgl. Kol 1,18) und "Finsternis" (1,19) erscheinen. Die urchristliche Einstellung zur Wirklichkeit ist also bestimmt durch die Erfahrung des soteriologischen Gegensatzes von Einst und Jetzt, Finsternis und Licht, Sünde und Vergebung (vgl. Kol 1,13f). Diese mit Bekehrung und Taufe verbundene Kontrasterfahrung entfremdet den Glaubenden seiner bisherigen Umwelt und "versetzt" ihn in "das Reich des Sohnes seiner Liebe" (1,14).

Was also liegt näher, als diese Entwurzelung und Neubegründung des Lebens dualistisch zu denken, den soteriologischen Kontrast als Bestätigung eines kosmologischen Gegensatzes von Gott und Welt zu sehen.

Gegenüber diesem zur Gnosis führenden Mißverständnis, das die urchristliche Soteriologie im soziokulturellen Kontext der hellenistischen Stadt hervorrufen kann, zieht die Rezeption weisheitlicher Schöpfungstheologie eine deutliche Grenze. Im Hymnus selbst wird dies deutlich in der spannungsvollen Beziehung der Aussagen der beiden Strophen zueinander (Schöpfungstheologie unter soteriologischen Vorzeichen!).

2.3. Der Stellenwert des Hymnus im Kontext des Kolosserbriefes

Im Abschnitt 2.1.e) wurde bereits dargestellt, welche Akzente der Autor des Kol in der Redaktion des Hymnus gesetzt hat. Im wesentlichen kommt in den konkretisierenden Zusätzen

(V 18a: τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας;

V 20b: εἰρηνοποίησας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ)

das Anliegen zum Ausdruck, die spekulative Weisheits-Christologie an die Geschichte Jesu und der Kirche zu binden.

Im übrigen aber geht es dem Autor keineswegs darum, die schöpfungstheologische Komponente des Hymnus zurückzunehmen. Das Gegenteil ist richtig: Gerade diese Komponente ist es, die diesen Hymnus zur Grundlage der theologischen Aussagen im Hauptteil des Briefes macht, dies allerdings in einer ganz von der Intention des Autors bestimmten Weise:

Der Kosmos, das Weltganze, ist für den Autor vor allem der Raum der Verkündigung und der durch die Verkündigung des Evangeliums geschaffenen neuen Realitäten;

vgl. 1,5b.6a: "... das Evangelium, das zu euch gekommen ist;
wie es im ganzen Kosmos Frucht bringt und
wächst, so auch bei euch..."

Weisheitlich interpretiert, besagt dies: Das Evangelium wird mit der eschatologisch erscheinenden Weisheit Gottes identifiziert und als dynamisches Prinzip der eschatologischen neuen Schöpfung verstanden. Die den ganzen Kosmos durchdringende Logos-Dynamik des

Evangeliums ist es, die das versöhnte σῶμα der Kirche mit ihrem Haupt verbindet und den Zusammenhang schafft zum Erlösungsgeschehen in Christus.

Dieser im Proömium angedeutete Zusammenhang wird in dem auf den Hymnus folgenden Kontext weiter entfaltet.

Kol 1,21-23 ("Zueignung")

Der Kontextbezug zum Hymnus wird durch καὶ ὑμῶς so eng hergestellt, daß die folgenden Aussagen über die Adressaten eine Parallele beschreiben zwischen der Versöhnung des Alls und ihrer eigenen Versöhnung (Stichwortverbindung von ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα in V 20 zu ἀποκατήλλαξεν in V 22). Die stoische Auffassung von der Analogie zwischen Kosmos und Mensch kommt damit im Zusammenhang soteriologischer Aussagen zum Tragen.

Syntaktisch liegt ein Satzgefüge vor. Dem Hauptsatz (V 22), der die zentrale soteriologische Aussage (ἀποκατήλλαξεν enthält, geht ein participium coniunctum voraus (V 22), das der soteriologischen Aussage die entsprechende Kontrastaussage (ὄντως ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς) im Schema "einst - jetzt" voranstellt. Die Aussage des Hauptsatzes wird mit V 23 unter eine Bedingung gestellt (εἴ γε), die des Bleibens im Glauben.

Semantisch wird der Anfang des Textes beherrscht vom Gegensatz "Fremdsein/Feindschaft" - "versöhnen", d.h. er steht zunächst ganz unter dem Motiveinfluß des Hymnus. Darüber hinaus ist - abgesehen von der Terminologie der paulinistischen Kreuzestheologie (σῶμα - σάρξ - θάνατος) - besonders auffällig die Auffüllung des Gegensatzes von ποτε - νυνὶ δέ mit einerseits ethischen (21b), andererseits kultischen (22b) Kategorien. Der Bedingungssatz bevorzugt bei der Bezeichnung des Dauerns der soteriologischen Kontrasterfahrung (23a) Metaphern aus dem Anschauungsbereich Bauen und Wohnen ("gegründet", "seßhaft"); diese statische Vorstellung mündet in eine dreifach konkretisierte (Relativsatz, participium

coniunctum, Relativsatz) Aussage über die Verkündigung des Evangeliums als weltweiter Kommunikationsprozeß.

Der Text Kol 1,21-23 ist also vor allem durch Gegensätze geprägt:

definitive Veränderung	→	{ einst: Fremdsein/Feindschaft - πονηροῖς jetzt: versöhnt - ἁγίους
dauernder Prozeß	→	{ Glaube, Hoffnung - bleiben, gegründet, seßhaft Evangelium - kosmisch dimensionierter Kommunikationsprozeß

In pragmatischer Hinsicht ergibt sich damit folgende Interpretation:

In der Zueignung Kol 1,21-23 wird die christliche Existenz doppelt definiert:

- im Rückblick auf Bekehrung und Taufe als Veränderung, als Herauslösung aus der alten Existenz und Versetzung in ein kultisch reines (vgl. 1,14.22) Verhältnis zu Gott; die Perspektive dabei ist vertikal ausgerichtet (vgl. bes. den Kontext: 1,13f!);
- im Blick auf Gegenwart und Zukunft (ἐπιμένειν) als Seßhaftwerden in der neuen Existenz; die Perspektive dabei ist horizontal ausgerichtet: Verbleiben im Zusammenhang des die ganze Schöpfung erfassenden Verkündigungsgeschehens.

Gerade der Aspekt der Konsolidierung der neuen Existenz im Glauben und in der Hoffnung steht also in einem kosmologischen Ereigniszusammenhang. Die neue Existenz als Dauerform ist gerade nicht weltlos, trotz der radikalen Entwurzelung der Bekehrung.

Damit wird hinsichtlich des Weltverhältnisses der Christen eine entscheidende Weichenstellung vollzogen, nämlich zugunsten des weisheitlichen Grundvertrauens in die Welt als Schöpfung Gottes, das hier eschatologisch neu begründet wird.

Unter diachronem Aspekt läßt sich dies folgendermaßen zusammenfassen:

Der traditionelle Dynamismus der von der stoischen Philosophie geprägten diaspora-jüdischen Weisheits-Theologie wird vom Autor verkündigungsgeschichtlich konkretisiert. Der den Kosmos durchwaltende und erneuernde Logos ist das Evangelium von der Versöhnung.

Dies ist ein Grundzug der Theologie des Kol, aber auch anderer paulinistischer Texte (bes. Eph und Lukas!).

Unter diesem Aspekt können die folgenden Abschnitte des Kolosserbriefes interpretiert werden.

3. DER DIENST DES APOSTELS: 1,24 - 2,5

Der Hauptteil des Kol ist insgesamt zweigliedrig. Der erste Hauptabschnitt (1,13 - 2,23) entwickelt die grundlegenden theologischen Indikative, der zweite (3,1 - 4,6) die darauf aufbauenden paränetischen Imperative.

Die grundlegenden theologischen Indikative gliedern sich in drei Aussagen:

1. Das Heilsgeschehen (1,13-23),
2. Der Dienst des Apostels (1,24 - 2,5),
3. Warnung vor den Irrlehrern (2,6-23).

Diese drei Aussagen bilden einen programmatischen Zusammenhang. Der Kolosserbrief stellt den ersten deuteropaulinischen Versuch dar, die Ergebnisse der paulinischen Mission zu reflektieren und zu konsolidieren (vgl. bisher vor allem die "Zueignung" Kol 1,21-23 mit dem zentralen Gedanken der bleibenden Seßhaftwerdung der Gläubigen in der durch das Evangelium vermittelten Hoffnung).

Der zweite Aspekt, der in diesem programmatischen Dreischritt entwickelt wird, reflektiert die heilsgeschichtliche Rolle des

Paulus im eschatologischen Prozeß der Versöhnung der Welt durch die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Schöpfung.

Die Analyse des Proömiums hatte unter anderem zu dem Ergebnis geführt, daß das Verhältnis des Briefautors zu den Adressaten in Kolossä - anders als in authentischen Paulusbriefen - nicht im Sinne der (gattungstypischen) Briefunmittelbarkeit gestaltet wird, daß es dem Autor des Kol vielmehr auf die Unmittelbarkeit der Adressaten zum Evangelium ankommt (1,5b.6a). Im folgenden wird sich herausstellen, daß dahinter keineswegs die Intention steht, die apostolische Rolle des Paulus zu relativieren. Das Gegenteil ist richtig: Die heilsgeschichtliche Rolle des Paulus wird in Kol 1,24 - 2,5 in einer Weise betont, die über das Selbstverständnis des authentischen Paulus weit hinausgeht: Paulus ist im eschatologischen Verkündigungsprozeß der Mittler schlechthin. Das Paulusbild, das hier entwickelt wird, gehört zu den programmatischen Zentralinhalten der deuteropaulinischen Theologie. (Auf das Verhältnis zum Paulusbild des lukanischen Doppelwerks - Paulus als der "dreizehnte Zeuge" - kann hier nicht näher eingegangen werden. Auf die Nähe zum Paulusbild des Epheserbriefes [Eph 3,1-13] und der Pastoralbriefe, bes. des 2 Tim, sei wenigstens hingewiesen.)

3.1 Analyse und Interpretation

a) Zur Textsegmentierung

Der voraufgehende Abschnitt Kol 1,21-23 endet mit οὗ ἐγεγόνουν ἐγὼ παῦλος διάκονος. Er leitet damit über zum Mittelabschnitt der theologischen Grundlegung, der von der Rolle des Paulus handelt. Das Stichwort διάκονος wird in 1,25 wiederaufgenommen und breit entfaltet.

Der Abschnitt 1,24 - 2,5 wird insgesamt zusammengehalten durch die Stichwortverklammerung von χαίρω ... ὑπὲρ ὑμῶν (1,24) mit ὑπὲρ ὑμῶν (2,1) und χαίρων (2,5); dabei bezieht sich das ὑπὲρ ὑμῶν in

beiden Fällen auf die heilsbedeutsame Rolle des Paulus für die Adressaten. Der Grundgedanke des Abschnitts wird darin bereits erkennbar.

Im übrigen haben die VV 2,4.5 auch eine überleitende Funktion, insbesondere der ἵνα -Satz V 4b, der auf die ab 2,6 folgende Abgrenzung von den Irrlehrern hinführt. Aber der Vers 2,5 - mit typischen philophronetischen Brieftopoi - hat eindeutig eine abschließende Funktion.

b) Syntax, gedankliche Gliederung

Die Syntax ist schwer zu durchschauen wegen der zahlreichen anreihenden Satzverbindungen, unter denen (wieder) die Relativanschlüsse dominieren.

Zunächst ist festzustellen, daß insgesamt dreimal mit Hauptsätzen, von denen zwei metakommunikativen Inhalts sind, begonnen wird:

1,24: "Jetzt freue ich mich in den Leiden für euch..."

2,1: "Ich will euch nämlich wissen lassen..."

2,4: "Dies sage ich, damit..."

Damit ergibt sich ein Gedankengang in drei Schritten. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen zeigen alle drei Schritte ein gemeinsames Merkmal: Jeder enthält eine logisch unterordnende Verknüpfung mit ἵνα (1,28; 2,2; 2,4).

Weitere Beobachtungen zur Syntax ziehen wir in die semantische Analyse hinüber.

c) Semantik, gedankliche Struktur

Von den zahlreichen übergreifenden und internen Stichwortverbindungen fallen zwei besonders ins Auge:

- . ἀνταναπληρῶ (1,24)
- πληρῶσαι (1,25)
- πληροφορίας (2,2)

- . dreimal μυστήριον (1,26.27; 2,2)

In zwei Fällen (1,25.26 und 2,2) berühren sich diese Verbindungen und zeigen darüber hinaus weitere Bezüge zu sinnverwandten Bezeichnungen:

- . μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον (1,26)
- πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι (2,3)

von dort anzuschließen:

- . ἐφανερώθη (1,26)
- γνωρίσαι (1,27)
- πλοῦτος (1,27; 2,2)
- σοφία (1,28)
- συνέσεως (2,2)
- ἐπίγνωσιν (2,2)

Der sachliche (motivliche) Zusammenhang dieses semantischen Feldes ist gegeben durch die Vorstellung von der Entdeckung eines verborgenen Schatzes, nämlich der Weisheit. Damit ist ein Anhaltspunkt für das Verständnis des Textabschnitts gewonnen: Es zeichnet sich ab, daß wir es auch hier mit einer Variante weisheitlicher Theologie zu tun haben.

Die "Fülle" der mit Gott versöhnten Wirklichkeit, die in Christus wohnt (vgl. den Hymnus), erscheint hier unter dem Aspekt des Wissens als Fülle der Erkenntnis, als der Schatz der endzeitlich offenbarten Weisheit.

Von diesem Ansatzpunkt her sind die einzelnen Schritte des Gedankengangs in ihrer gedanklichen Struktur zu durchschauen:

1. Schritt: 1,24-29

Im Zentrum des Abschnitts steht das Schatz-Motiv (1,26.27). Es entwickelt sich aus einer Apposition zu τὸν λόγον τοῦ θεοῦ

(V 25), die zu einer syntaktisch selbständigen Parenthese aus-
ufert. (V 26b ist ein Hauptsatz.) Subjekt dieser Verse ist Gott V
26 zweimal *passivum divinum*, V 27 Aktiv). Das Wort Gottes ist das
"seinen Heiligen" endzeitlich geoffenbarte "Geheimnis", das seit
Äonen und Generationen verborgen war (Abwandlung des Schemas
'einst - jetzt' V 26). V 27 beschreibt näher, was mit Offenbarung
gemeint ist:

- . Dieser glänzende (vgl. τῆς δόξης) Schatz (vgl. πλοῦτος) wird den Heiden geschenkt (27a).
- . Dieses Geschenk wird doppelt konkretisiert: Es ist "Christus in euch", nämlich die Hoffnung auf die herrliche Vollendung (τῆς δόξης).

[Nebenbei erfährt man hier, daß der Autor die Adressaten des Briefes als Heidenchristen einschätzt.]

Dieses Zentrum wird flankiert von Aussagen über die Rolle des Paulus.

Sie bilden einen spiegelsymmetrisch angelegten Rahmen.

VV 25.28 beschreiben diesen Dienst (Stichwort: διάκονος, V 25) als Verkündigung (καταγγέλλειν, V 28).

V 28: Sie besteht in einer Lehrtätigkeit (διδάσκειν, V 28), die "allen Menschen" (dreimal πάντα ἄνθρωπον!) gilt, die "ganze Weisheit" vermittelt mit dem Ziel (erster ἵνα-Satz, V 28b), sie (alle Menschen) "vollkommen in Christus" zu machen.

V 25: In diesem Dienst verwirklicht sich die "Ökonomie" Gottes, d.h. die planende Fürsorge Gottes als Hausherr des Kosmos, die endzeitlich als Geschenk der Hoffnung an die Heiden offenbar wird.

[Kosmos hier als "Haus". Die Übersetzung Dietzfelbingers von οἰκονομία mit "Beauftragung" greift zu kurz.]

Damit ist Paulus beauftragt, wobei seine Aufgabe zugleich als die ihm verliehene Gabe erscheint (δοθεῖσάν μου). Sie ist ihm verliehen zur Weitervermittlung εἰς ὑμᾶς, zur Vollverwirklichung des Logos Gottes.

VV 24.29 beschreiben den Dienst des Paulus als Leiden (παθήματα) und Kampf (ἀγωνιζόμενος, als spannungsvolle Einheit von Freude (χαίρω) und Mühe (κοπιῶ).

Die Verse gehören kompositionell zusammen, entwickeln aber verschiedene Nuancen:

V 29: Das Agon-Motiv stammt aus der Vorstellungswelt der stoisch-kynischen Wanderprediger. "Kampf" ist dort Metapher für die Mühe des wandernden Philosophen um die Erziehung der Menschen. In diesem Sinne wird das Agon-Motiv in 2,1 weitergeführt.

V 29 betont vor allem, daß der missionarische "Kampf" des Paulus Ausdruck der Wirkkraft Gottes ist (Stichwörter: ἐνέργειαν - ἐνεργουμένην - ἐν δυνάμει). Im weisheitlichen Zusammenhang gelesen, besagt dies, daß sich im missionarischen Einsatz des Paulus die Dynamik des Logos Gottes zeigt, des die Welt eschatologisch verwandelnden Evangeliums. Das paulinische Apostolatsverständnis wird hier mit Hilfe stoisch-dynamistischer Vorstellungen eindrucksvoll interpretiert.

V 24: Dieser missionarische Einsatz erscheint im V 24 unter dem Gesichtspunkt der Teilhabe an und der Vollendung der "Drangsale Christi".

Für die Interpretation ausschlaggebend ist die Stichwortverbindung zwischen ἀντιαναπληρῶ (V 24) und πληρῶσαι (V 25). Sie zeigt, daß das "Auffüllen" dessen, "was an den Bedrängnissen Christi noch aussteht", nichts anderes ist als der missionarische Einsatz für den Logos Gottes und seine Vollverwirklichung.

Der Text spielt also nicht auf den Märtyrertod des Paulus an und denkt nicht an eine soteriologische Arbeitsteilung zwischen Christus und dem Apostel.

Dennoch fällt auf, wie eng das missionarische Leiden des Paulus mit dem Kreuzestod Jesu parallelisiert wird:

V 22: ... ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ
[= Christi] διὰ τοῦ θανάτου

V 24: ... ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ

Wichtig ist jedoch: Σῶμα bezeichnet in V 24 im Unterschied zu V 22 nicht den getöteten Leib des Gekreuzigten, sondern das auferweckte σῶμα, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία. Die Parallelisierung des Kreuzestodes Jesu zur Versöhnung der Welt und des missionarischen Leidens des Paulus für die Kirche ist letztlich nur denkbar auf der für beide Aussagen tragenden weisheitlichen Grundlage der hier entwickelten Theologie: Im Tod und der Auferweckung Jesu kommt Gottes schöpferische "Weisheit" ebenso zur Erscheinung wie in der missionarischen Verkündigung des leidenden Paulus.

2. und 3. Schritt: 2,1-5

Die beiden kurzen Abschnitte gehören eng zusammen. Sie sprechen wieder eine "Zueignung" dessen aus, was zuvor programmatisch entwickelt wurde. (Vgl. 1,21-23 gegenüber 1,13-20.)

2,1-3 betont positiv die Bedeutung des "Kampfes" des Missionars Paulus für die Adressaten (V 1), nämlich im Sinne der Paraklese und der Konsolidierung (V 2 = zweiter ἵνα-Satz).

παρακληθῆναι = "Trost" im eschatologischen Sinn aufgrund des rettenden Handelns Gottes; die entsprechende "Trauer" ist der eschatologische Vorbehalt gegenüber der alten heillosen Welt

συμβιβάζω = Zusammenhalt geben (in Liebe) wird hier sehr deutlich im Sinne der vollendeten Einsicht in das eschatologisch geoffenbarte Mysterium interpretiert (zentrale Stichwortverbindung!)

2,4 blickt - negativer Aspekt - auf die dem Wort durch Irrlehrer drohende Gefahr (παραλογίζεσθαι, πιθανολογία), der Paulus begegnen will (= dritter ἴνα-Satz).

Besonders interessant ist die Begründung mit V 5:

Die Brief-Topoi "im Fleisch abwesend - im Geist bei euch" zeigen nun endlich, wie das Verhältnis des Autors Paulus zu den Adressaten in Kolossä und Laodizea zu verstehen ist: nicht im Sinne der Beziehung des Gründers dieser Gemeinden zu seinen ersten Hörern - dies wird in V 2,1b explizit ausgeschlossen -, sondern im Sinne des zuvor entwickelten Paulusbildes (Paulus als Instrument im Heilsplan Gottes mit universalem Verkündigungsauftrag an "alle Menschen").

Hier wird aus der Perspektive der zweiten Generation gesprochen, die Paulus nur im Rückblick sieht als den leidenden Zeugen Jesu und den Apostel des Evangeliums schlechthin
= dtr Paulusbild.

4. DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER KOLOSSISCHEN IRRLEHRE

Mit Kol 2,6-8 tauchen die ersten Imperative im Text auf, und zwar solche eindeutig paränetischen Inhalts (περιπατεῖτε, V 6). Die Mitte des Hauptteils kündigt sich damit an, ist aber noch nicht

erreicht; denn ab 2,9 bewegt sich der Text erneut in programmatischen Indikativen. Es geht um den dritten Abschnitt der theologischen Grundlegung Kol 1,13 - 2,23, auf den hin alles angelegt ist: die Auseinandersetzung mit einer abgelehnten Form von "Philosophie" (2,8).

4.1 Der Gedankengang in Kol 2,6-23

- . Ausgangspunkt des Gedankengangs sind die Imperative in 2,6-8: der Aufruf zum "Wandel" in Christus und die Warnung vor der falschen Philosophie.

Dieser Abschnitt steht semantisch im Zeichen schulmäßiger Traditionsterminologie (ὡς ... παρελάβετε, καθὼς ἐδιδάχθητε). Damit wird hier der Zusammenhang mit dem programmatischen Abschnitt über die Rolle des Paulus in der Heilsökonomie Gottes (vgl. bes. den Stichwortbezug zu διδάσκοντες in 1,28) hergestellt, allerdings etwas brüchig, weil παρελάβετε sich üblicherweise im urchristlichen Sprachgebrauch auf die katechetische Erstunterweisung bezieht, die die Kolosser nach den (fiktiven?) Angaben des Proömiums (1,7) dem Epaphras verdanken. Man beachte aber auch den Zusammenhang mit der anschließenden Paränese in der Art einer Tauferinnerung (3,5-17 mit Vorankündigung durch 2,20 - 3,4). Die Terminologie in 2,6-8 ist auf diese Fortsetzung abgestimmt.

- . Die Gliederung des Gedankengangs ergibt sich aus den logischen Verknüpfungen:

Kol 2,6-19

Gedankengang (nach Syntax) (s.S. 101a)

A Imperative: 2,6-8

1. Mahnung: περιπατεῖτε
2. Warnung: βλέπετε μή

Kol 2,6-79

A

1 6 Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, 7 ἔρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι ἰσχυρῶς καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ.

8 βλδ

2 πεπε μὴ τις ἴθιμας ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστὸν.

Wachstum und Bauen

Betrug und Täuschung

B

1 a 9 ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, 10 καὶ ἐστὶ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένος, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

Herrschaft über Mächte u. Gewalten

b

11 Ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, 12 συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ,

Beschneiden, Ablegen des Leibes

ἐγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγγεραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.

erwecken

2 a

13 καὶ ἴθιμας νεκροῦς ὄντας ὁ[ἐν] τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκός ὑμῶν,

Tod

συνεζωποίησεν ἴθιμας σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα. 14 ἐξάλειψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὅ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν,

beleben

καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.

entfernen, Kreuz

b

15 ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας τὰ ἐδειγματίσεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν ἑαυτῷ.

Entmachtung der Mächte u. Gewalten

C

1 16 Μὴ οὖν τις ἴθιμας ἴκρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων.

17 Ἦ ἔστιν

σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

"Schatten des Kommenden"

2

18 μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ὅ ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἢ ἐόρακεν ἐμβατεύων, εἰκὴ φυσούμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκός αὐτοῦ, 19 καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν τ,

ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον ἀφαιρεῖ τὴν ἀξίησιν τοῦ θεοῦ.

Körperbau und Wachstum

B Indikative, Begründung der Imperative (ὅτι): 2,9-15

1. Der Raum christlicher Existenz ἐν αὐτῷ

a) Der Grundsatz: doppelter Indikativ:

ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα ... -

καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι ...

+ Erklärung: ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή ...

b) Zwei Konkretisierungen:

ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε - ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε

2. Gottes Handeln, das diesen Raum geschaffen hat

a) Zwei konkrete Handlungen zugunsten der Glaubenden

συνεζωοποίησεν - ἦρκεν

b) Das entsprechende kosmische Geschehen

ἐδειγμάτισεν

C Imperative mit Erklärungen als Folgerung (οὖν): 2,16-19

1. μὴ οὖν τις ... κρινέτω - ἃ ἐστιν ...

2. μηδεὶς ... καταβραβεύετω - ἐξ οὗ ...

D Abschließende Folgerung aus den Indikativen (εἰ ἀπεθάνετε):
2,20-23 (s.S. 102a)

1. Imperativ in der Form einer rhetorischen Frage

2. Erklärung zum Imperativ: ἃ ἐστιν πάντα

3. Erklärung zur Häresie: ἅτινά ἐστιν

Kol 2,6-19

Motiventsprechungen in Auswahl (s.S. 102b)

D 20 Εἰ τ' ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων
τοῦ κόσμου,

1

τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε·

21 μὴ ἔσνη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης,

2

22 ἃ ἔστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει,

κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων,

3

23 ἃτινά ἐστιν

λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας

ἐν ἐθειλοθηρικῇ καὶ ταπεινοφροσύνῃ

τ' ὁ[καί] ἀφειδίᾳ σώματος,

οὐκ ἐν τιμῇ τι

πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.

3 Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ,

τὰ ἄνω ζητεῖτε,

οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος·

2 τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς·

3 ἀπεθάνετε γάρ

καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ·

4 ὅταν ὁ Χριστός φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν,

τότε καὶ ὑμεῖς ὡς αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.

Kol 2, 6-19

A 1

6 Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, 7 ἔρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι ἰσχυρῶς καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ.

8 Βλέπετε

2

μη τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστὸν.

Wachstum und Bauen

Betrug und Täuschung

B 1

a 9 ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, 10 καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

b

11 Ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ χειροποιήτῃ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος ἧς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, 12 συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ,

ἐν ᾧ καὶ συνεγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγγεραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.

2 a

13 καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ὁ[ἐν] τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκός ὑμῶν,

συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα. 14 ἐξελίψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τῶν ὀφθαλμῶν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν,

καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.

b

15 ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἡ δειγματίσεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν ἑαυτῷ.

Herrschaft über Mächte u. Gewalten

Beschneiden, Ablegen des Leibes

erwecken

beleben

entfernen, Kreuz

Entmachtung der Mächte u. Gewalten

C 1

16 Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων.

17 Ἅ ἐστιν

σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

2

18 μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ὅτι ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων, εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, 19 καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν,

ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἄφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον ἀξίζει τὴν ἀξίωσιν τοῦ θεοῦ.

"Schatten des Kommenden"

Körperbau und Wachstum

4.2 Die kolossische Irrlehre, ihre Elemente und ihr religionsgeschichtlicher Ort

Gegenüber den ersten beiden Teilen der "Grundlegung" (1,13-23; 1,24 - 2,5) enthält dieser Abschnitt eine Reihe neuer inhaltlicher Elemente:

- στοιχεῖα τοῦ κόσμου (statt "Mächte und Gewalten"): 2,8
- Beschneidung, beschneiden: 2,11
und das Gegenteil: 2,13
- Entkleidung: 2,11.15
- παραπτώματα (statt ἁμαρτίαι): 2,13 (2x)
- Schuldhandschrift: 2,14
- δόγματα, δογματιζεσθαι: 2,14.20

Auffällig sind ferner besonders die Umschreibung des Kreuzesgeschehens als Annagelung einer Schuldhandschrift nach ihrer Entfernung "aus der Mitte" (2,14b) und das Motiv der triumphierenden Zur-Schau-Stellung der Mächte nach ihrer Entkleidung (2,15).

Das Auftreten dieser neuen Motive im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Gegnern führt zunächst zu der Frage, wieweit darin Bezugnahmen auf die kolossische Irrlehre auszumachen sind. Bei der Rückfrage nach der kolossischen Häresie ist mit einer doppelten Schwierigkeit zu rechnen:

- . Der Autor polemisiert. Wie weit seine Darstellung objektiv ist, ist kaum zu kontrollieren.
- . Die Aussagen über die kolossische Häresie liegen auf verschiedenen Ebenen:
 - Es gibt kaum direkt auf die Häresie bezogene Aussagen (so bes. 2,23).
 - Die meisten expliziten Mitteilungen über die Häresie sind in den Warnungen enthalten (2,8.16-19.20-22).

- Zu vermuten ist, daß gerade auch die indikativischen Aussagen über die Existenz der Getauften (2,9-15) implizite Anspielungen auf die abgelehnte Irrlehre enthalten. Hier ist ein Urteil noch schwieriger, ob und welche gegnerischen Vorstellungen zitiert werden.

Die Sache ist auch in der Forschung teilweise umstritten. Die folgende Skizze stellt also einen Versuch dar:

- a) Die Irrlehre wird als "Philosophie" bezeichnet (2,8). Das Wort ist nicht abwertend gemeint, wie sich aus der entsprechenden Wendung in 2,23 ergibt: Den Gegnern wird anerkennend zugestanden, im Besitz des "Wortes⁵ der Weisheit" zu sein.

Ein wichtiger Aspekt für das Verständnis der weisheitlichen Elemente in der Theologie des Kol: Es geht darum, einem entsprechenden Gegner ebenbürtig auf derselben Ebene gegenüberzutreten.

Klar ist, daß dahinter nicht die stoische Elementenlehre steht (Urelemente als geistdurchwirkte Materie), sondern eine Auffassung, nach der die "Elemente" den Menschen beherrschen. Diese Auffassung spielt schon bei den geographisch benachbarten galatischen Gemeinden eine Rolle, an die der Gal gerichtet ist. Gal 4,8-11 wird die heidnische Vergangenheit ("einst, als ihr Gott noch nicht kanntet") als Sklavendienst an den Weltelementen bezeichnet ("Sklaven der Götter, die in Wirklichkeit keine sind"). Eine ähnliche Auffassung der Rolle der Elemente ist Bestandteil der kolossischen "Philosophie". Die Elemente versklaven den Menschen, indem sie ihn in die Zwänge ewiger Kreisläufe einbinden und seinen Aufstieg zu Gott verhindern.

- b) Die στοιχεῖα-Philosophie ist zugleich ein Kult der personifiziert vorgestellten Elemente. Zur Kennzeichnung dieses Kultes gibt V 2,23 drei bezeichnende Hinweise:

⁵ Das Wort λόγος kann - neben ἐν τῷ μῶνι - auch mit "Leumund" übersetzt werden. Dann wäre 2,23 weniger anerkennend gemeint.

Stichwort: ἑθελοθηρησκία

Das Simplex ἑθρησκεία, das im NT selten vorkommt (außer Kol 2,18 - dazu unten - noch Apg 26,5; Jak 1,26.27) bezeichnet die Kultgemeinschaft oder den Kult (als Vollzug).

Das Kompositum ἑθελοθηρησκεία ist polemisch gemeint: der selbsterfundene, selbstgewünschte Kult (vgl. das abwertende θέλων in Verbindung mit ἑθρησκεία in Kol 2,18).

Stichwort: ταπεινοφροσύνη

Dieses im NT sonst positiv besetzte Nomen kennzeichnet hier den Kult der Elementar-Mächte (στοιχεῖα). Die beherrschende Rolle der Elemente wird unterwürfig anerkannt. Aus dem weiteren wird deutlich, daß dies nicht im Sinne einer positiven Naturverehrung zu verstehen ist, sondern im Sinne einer magischen Praxis, die darauf abzielt, die Elemente durch ihre Respektierung zu überwinden, d.h. durch Eingehen auf ihre Ordnungen selbst Einfluß auf die Mechanismen der Welt zu erlangen.

Dazu das nächste Stichwort:

Stichwort: ἀφειδία σώματος

[Textlich ungesichert ist das καὶ und damit, ob sich dies Stichwort auf das zweite erläuternd zurückbezieht oder eine dritte Aussage macht. Wie dem auch sei:]

Der unterwürfige Kult der Weltelemente⁶ ist eine strenge Askese, die der Autor als schonungslose Leibfeindlichkeit bewertet.

Wenn dies die Sache trifft, würden dadurch die στοιχεῖα τοῦ κόσμου weniger als materielle Elemente erscheinen, sondern noch stärker der Materie gegenübergestellt. Aber dies ist schwer zu durchschauen. Wahrscheinlich ist die Annahme, daß

⁶ Eine gewisse Unsicherheit besteht insofern, als hier vielleicht der in 2,18 erwähnte Engelkult im Hintergrund steht, für den die leibfeindliche Komponente sicher in Betracht kommt.

die στοιχεῖα diejenigen Mächte und Gewalten sind, die die materiellen Abläufe beherrschen.

Dies paßt am ehesten zu den Anleihen bei der jüdischen Tradition⁷, die das Askese-Verständnis näher beleuchten:

Was mit schonungslos leibfeindlicher Askese konkret gemeint ist, ergibt sich aus der Warnung Kol 2,16: Innerhalb der Gemeinde(n) machen die Häretiker Eindruck, indem sie sich als Richter gebärden in der Frage der Beobachtung bestimmter Speise-Tabus⁸ und bestimmter Fristen, nämlich Neumonde und Sabbate. Besonders Letzteres zeigt, daß hier jüdische Tradition eine Rolle spielt.⁹ Besonders die Beobachtung bestimmter "Festzeiten" läßt sich auch am besten dem Kult der "Weltelemente" zuordnen, wenn man in ihnen die beherrschenden Kräfte für die natürlichen Abläufe sieht, denen der Mensch sich ausgeliefert sieht.¹⁰

⁷ Das Judentum ist als monotheistische Religion gegen die Vergöttlichung der Elemente immun. Dennoch gibt es Berührungspunkte zwischen jüdischer Theologie und Astrologie/Physik, und zwar im apokalyptischen Milieu, wo die Frage nach dem echten Festkalender von Bedeutung ist: "Ich habe dir alles gezeigt, und das Gesetz der Himmelsgestirne ist zu Ende beschrieben. Er hat mir alle ihre Gesetze für jeden Tag, für jede Herrschaftszeit, für jedes Jahr und seinen Ausgang und die für jeden Monat und jede Woche vorgeschriebene Ordnung gezeigt, ferner die Mondabnahme, die im sechsten Tor stattfindet" (1 Hen 79,1-3; vgl. 82,7-10; Jub 2,9; 1 QS 9,26-10,8).

⁸ Zum Tabu-Charakter vgl. Kol 2,21: "nicht anfassen, nicht essen, nicht berühren". Zum positiven Sinn solcher Bestimmungen s. unter 3.

⁹ "Ich nehme euch weg alle Freuden, ihre Feste und Neumonde, ihre Sabbate und Freudentage" (Hos 2,13; Ez 45,17; vgl. 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; 31,3; 1 Makk 10,34).

¹⁰ Unter dem Einfluß von Judaisten werden die galatischen Gemeinden dazu gebracht, "Tage, Monate, Fristen, Jahre" zu beobachten (Gal 4,10).

Die Anleihen bei der jüdischen Tradition sind aber synkretischer Art. Sie besagen keinesfalls, daß die kolossischen Irrlehrer Judenchristen sind.

Die Feste, die die Irrlehrer begehen, haben jedenfalls nichts mit der Heilsgeschichte Israels und dem entsprechenden Sinn des jüdischen Festkalenders zu tun, sondern stehen im Zusammenhang mit dem kosmischen Regiment der Mächte, die über das Schicksal der Menschen verfügen. Der Versuch, über magische (astrologische?) Zeitwahl die Schicksalsmächte günstig zu stimmen bzw. auf günstige Konstellationen zu warten, ist Ausdruck einer deterministischen, letztlich von Angst geprägten Mentalität.

Entsprechend sind auch die Speisetabus (2,16.21) zu verstehen, also nicht auf dem Hintergrund der mosaischen Reinheitsvorschriften, sondern als synkretistische Praxis, die vor allem von Berührungsangst geprägt ist: μή ἄψη μηδὲ γέυση μηδὲ θίγης (21).

Aber dieses Detail läßt sich besser dem folgenden zuordnen; wichtiges Zwischenergebnis: Die "Irrlehrer" des Kol sind nicht als Juden oder Judenchristen einzuschätzen, sondern als Heidenchristen mit synkretistischen Neigungen.

- c) Der Kult der Elemente ist eher ein Versuch der Bezähmung gefährlicher Kräfte durch die Respektierung ihrer Ordnung, der sich der Mensch ausgeliefert sieht.

Die eigentliche Zielrichtung der kolossischen Irrlehre ist damit noch nicht erfaßt. Sie hat zu tun mit dem Mysterium der Teilhabe an der Göttlichkeit. Der Kult der Elemente scheint letztlich darauf ausgerichtet zu sein, den Weg aus ihrer Einflußsphäre heraus zu erkunden, um zu Gott zu gelangen.

Die eindeutigsten Hinweise in diese Richtung gibt V 2,18:

- Die Stichwörter ταπεινοπροσύνη und θηρησκεία stehen hier in einem Zusammenhang, in dem von einem Engelkult die Rede ist. Zunächst ist wegen der Nähe zu 2,23 anzunehmen, daß zwischen dem Dienst an den "Elementen" und dem Engelkult ein Zusammenhang besteht. Unklar bleibt, ob die "Engel" letztlich hinter den Elementen stehen oder bereits die unsichtbare Welt gegenüber der der Elemente repräsentieren. Anscheinend gehört zur kolossischen Philosophie ein gestuftes Weltbild, dessen Sphären von unterschiedlichen Mächten und Gewalten besetzt sind, denen der Mensch, der zu Gott aufsteigen will, je nach ihren Ordnungen zu gehorchen hat. Den Engeln würde dann vor allem mit der leiblichen Enthaltensamkeit (Fasten, Speisetabus) gedient.
- Schwierig, aber sicher anspielungsreich ist die Wendung ἔώρακεν ἔμβρατεύων. M. Dibelius hat nachgewiesen,¹⁰ daß es sich um einen terminus technicus der Mysteriensprache handelt: "... was er bei seinem Eintritt [= Initiation] gesehen hat".¹¹

Aus dem Zusammenhang von V 2,18 ergibt sich, daß es sich bei dem Gesehenen um ein geheimes Spezialwissen handelt, mit dem sich die "Irrlehrer" als die Eingeweihten aufspielen ("aufgeblasen vom Sinn seines Fleisches"). Die Warnung, sich den Siegespreis nicht absprechen zu lassen von solchen Eingeweihten (μηδεῖς ὑμᾶς καταβραβεύετω = Metapher aus der Sportsprache; vgl. 2,8: συλαγωγῶν = die Beute rauben), läßt darauf schließen, daß die "Irrlehrer" sich als Sondersekte mit Sonderkult zu etablieren versuchen und den gewöhnlichen Christen den Status des Erlöstseins absprechen.

¹⁰ M. Dibelius, Die Isisweihe bei Äpuleius und verwandte Initiationsriten, in: Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1956, 30-79; dort S. 59f: Inschriften aus einem Apollon-Heiligtum in Klaros aus dem 2. Jh. n. Chr.

¹¹ Interlinearübersetzung richtig, Einheitsübersetzung und revidierter Luthertext völlig unzureichend!

Umstritten ist, was alles zum Sonderwissen und zum Sonderkult der kolossischen "Irrlehrer" zu rechnen ist. Der Kontext von 2,18 spielt darauf mit Sicherheit an. Die folgende Liste zählt auf, was als Anspielung in Frage kommt:

2,8: κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων kann auf die Sonderüberlieferung der Geheimlehre anspielen;

2,9.10: πλήρωμα τῆς θεότητος (= "Fülle der Göttlichkeit" i.U. zu "des göttlichen Wesens", der "Gottheit" = θειότητος) könnte das Vollkommenheitsideal der Häresie bezeichnen; vgl. πεπληρωμένοι V 10.

[Der "Dienst" der Unterwerfung unter die Elemente und Engel wäre dann der Weg zur "Fülle" des Seins, die aber letztlich auf Entweltlichung/Vergöttlichung hinauslaufen würde.]

2,11: Dem entspricht die Vorstellung von einem Ablegen (ἀπέκδυσις) des Leibes [τῆς σαρκός?] durch die Initiation, die Beschneidung (περιτομή; vgl. die Gegenvorstellung 2,13: ἀκροβυστία [τῆς σαρκός?]) In diesem Element wird erneut der synkretistische Zug der Häresie deutlich, die auch jüdische Vorstellungen und Praktiken aufnimmt; vgl. oben zu den Bestimmungen über Feste, V 2,16. Gnilka hält es für möglich, daß die "Häretiker" die wirkliche Beschneidung praktizierten.

2,13f: Dieser Abschnitt kann auf zentrale Vorstellungen über die Erlösungsbedürftigkeit und die Schwierigkeit, die heillose Welt zu verlassen, anspielen:

Die παρὰπρώματα (vgl. dagegen Kol 1,14: ἁμαρτία in Eph 2,1 wird beides parallelisiert) wären im Sinne der "Irrlehre" Verstöße gegen die Ordnungen der Elemente und der "Engel", vielleicht also ganz gegensätzlicher Ordnungen. Nach V 14 sind sie in

einer Schuldurkunde¹³ enthalten, die dem Menschen (der Seele?) entgegengehalten wird, wenn er die "Mitte" (μέσσο)¹⁴ der Welt passieren will, d.h. die kritische Grenze zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, den Sphären der Weltelemente und der Engelsphären bzw. der Sphäre Gottes.

Wenn dies alles auf die Sonderüberlieferung der "Häresie" anspielt, wäre damit auch in Grundzügen zu erfassen, um welches Sonderwissen es geht beim "Eintritt" in die Engelkultgemeinde (ὁ ἑώρακεν ἑμβρατεύων 2,18).

4.3 Die Abwehrintention und -strategie des Autors

- . Es ist nicht zu übersehen, daß der Autor von der Besorgnis motiviert ist, daß die kolossische "Häresie" Eindruck macht, und zwar dadurch, daß sie Angst erzeugt.

2,16: "Niemand soll euch verurteilen..." geht davon aus, daß sich die Adressaten gegenüber den Anhängern des Sonderkults in der Defensive befinden.

2,20: "Was laßt ihr euch Sonderlehren auferlegen..." steht in Verbindung mit den Tabuvorschriften in 2,21: "nicht anfassen, nicht essen, nicht berühren".

¹³ Χειρόγραφον ist die durch den Schuldner selbst unterschriebene Schuldanererkennungsurkunde (i.U. zu einem notariell beglaubigten Dokument). Dann resultiert die Schuld aus den Verstößen gegen die selbstübernommene Verpflichtung auf die häretische Sonderüberlieferung = δόγματα. (Χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν besagt nicht, daß die δόγματα auf der Urkunde stehen, sondern die Normen darstellen, nach denen sich die Schuld definiert.)

¹⁴ Etwas deutlicher nennt der Eph 2,14 das Trennende zwischen Himmel und Erde τὸ μεσότοιχον = Firmament, aber pejorativ als φγαγμός der Feindschaft. (Die Identifikation mit dem Zaun des Gesetzes Eph 2,15 ist nicht auf Kol 2,14 zu übertragen.)

- . Klar ist ferner, daß der Autor die "Häresie" als Wichtigtuerei abqualifiziert:
- .. Eindeutig ablehnend ist die Wendung πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός (V 23), vor allem, wenn man diese "Sättigung des Fleisches" der "Fülle der Gottheit" gegenüberstellt, die "leibhaftig" in Christus "wohnt" (V 9; vgl. bes. die Stichwörter πλήρωμα - πλησμονή).
- .. Auf asketische Lebensweise bezogen, kann damit keine "Fleischeslust" gemeint sein, sondern die geistliche Selbstgefälligkeit¹⁵ von Menschen, die sich die Normen ihrer Vollkommenheit selbst zurechtgelegt haben; vgl.
ἐθελο - θρησκίᾳ (23) = selbstgemachter Kult;¹⁶
κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (8) = nach Menschensatzungen i.U. zum ursprünglichen, eigentlichen Willen Gottes
- .. Das eigentliche Urteil über diese Lehre ist daher, sie sei nichtige Täuschung (8), nutzlos für die Asketen (23: οὐκ ἐν τίμῃ τινι) und schädlich für die Leser (s.u.).
- . Die eigentliche Auseinandersetzung mit der "Häresie" besteht aber in dem, was er diesem Mysterienkult positiv entgegensetzt: einen Mysterienkult, der sich nicht an den "Weltelementen", sondern an Christus, dem "Haupt" orientiert (vgl. 2,8 - mit erstmaliger Verwendung des Titels Christos - in Verbindung mit 2,19) und an der paulinischen Tradition (vgl. 2,6f).¹⁷

¹⁵ Vgl. 2,18: "grundlos aufgeblasen vom Sinn (νοῦς) seines Fleisches.

¹⁶ Vgl. 2,18: θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων = sich gefallen in...

¹⁷ Der Sinn des Aufbaus der "Grundlegung" des Kol mit einem Abschnitt über die Herrschaft Christi über den versöhnten Kosmos (1,13-23), einem über die Rolle des Paulus als Dienst am μυστήριου der Ökonomie Gottes (1,24 - 2,5) und einem über die Gefahr der Häresie (2,6-23) wird so erst deutlich.

Die Strategie des Autors dabei ist, die "Häresie" durch Überbie-
tung ihrer besonderen "Vorzüge" an den Pranger zu stellen, der
Lächerlichkeit preiszugeben (vgl. oben).

Der Kol beschreibt die christliche Soteriologie als die bessere
Mysterienlehre.

Unter diesem Gesichtspunkt ist der Gedankengang in Kol 2,6-23
nochmals nachzuvollziehen, insbesondere die Begründung der
Imperative durch die Indikative Kol 2,9-15.

B 1a: Kol 2,9-10: Grundlegung

Kol 2,9

Die Begründung (ὅτι) der Imperative beginnt mit der Wiederauf-
nahme eines Hauptgedankens aus dem Hymnus:

1,19: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσα

2,9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος
σωματικῶς

Dabei fällt auf, daß jetzt - in der Auseinandersetzung mit dem
leibfeindlichen Engelkult - der Ton auf der Verbindung von
θεότητος und σωματικῶς liegt: Die Versöhnung der Feindschaft
zwischen göttlicher und materieller Wirklichkeit liegt in der
Tatsache, daß die "Fülle" in einem "Leib" "wohnt" (= Umschrei-
bung der Anwesenheit Gottes bei den Menschen).

Kol 2,10

An dieser versöhnten Gesamtwirklichkeit partizipieren die Adressa-
ten ἐν αὐτῷ, d.h. wenn sie das σῶμα als den Raum ihrer eigenen
Existenz begreifen.

Die vorausgehenden Abschnitte haben geklärt (vgl. den Zusatz τῆς
ἐκκλησίας 1,18 und die entsprechende Identifikation in 1,24 in

Bezug auf die Rolle des Paulus), daß σῶμα die weltweite Gesamtkirche meint.

Diese partizipiert über ihr "Haupt" an der "Fülle" der mit Gott versöhnten Wirklichkeit. Damit ist der Gedanke abgewehrt, daß der Weg zum πλήρωμα von unten her nach oben verdient werden muß durch die magische Kriecherei vor den "Elementen" und sonstigen Weltregenten. Deren Haupt ist Christus als das Haupt der Kirche. Für die Kirche gibt es also keine Mächte und Gewalten, denen man noch zu dienen hätte.

B 1b: Kol 2,11-12: Zwei Konkretisierungen

Das Grundprinzip, nach dem die Glaubenden in der Kirche am πλήρωμα des Hauptes partizipieren, wird doppelt konkretisiert:

ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε ...

ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε.

- Die "nicht von Händen", d.h. von Gott selbst vollzogene Beschneidung wird mit der Taufe als Mitbegrabenwerden gleichgesetzt. Auffällig ist, daß nicht auch das folgende Mitauf-erwecktwerden mit dem Taufritus in Zusammenhang gebracht wird, obwohl dies eine geläufige Vorstellung ist (vgl. Röm 6,3-5). Dies hat seinen besonderen Grund darin, daß der Taufvollzug in diesem Begründungszusammenhang speziell mit der leibfeindlichen ἀπέκδυσις τοῦ σώματος [τῆς σαρκός] der "Häretiker" konfrontiert werden soll. (Falls es sich nicht um eine direkte Anspielung handelt, ἀπέκδυσις also ein spezifisch christlicher terminus technicus ist [Entkleidung zur Taufe]¹⁸, liegt doch der Sache nach eine Aussage vor, die dem leibfeindlichen Sonderkult gegenüber formuliert wird.)

¹⁸ Man kann fragen, warum in 3,5 kein dem ἐνδύσασθε von 3,12 entsprechendes ἐκδύσασθε gesetzt wird.

Die Intention dieser Konfrontation ist es nicht, gegenüber der leibfeindlichen "Häresie" eine ebenso radikale christliche Leibfeindlichkeit aufzubieten, sondern der Ton liegt darauf, daß das "Verlassen des Fleischesleibes" in der Taufe bereits vollzogen ist, und zwar "in ihm", in der "Beschneidung Christi"¹⁹, die "nicht mit Händen" geschieht, weil es in der Dimension der Versöhnung, im σῶμα Christi, keinen Anlaß zum Beschneiden mehr gibt. Es geht "nur" noch um die Zueignung der Versöhnung, die "in ihm" schon geschehen ist.

- Der Beschneidung wird in der zweiten Konkretisierung (ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε) die πίστις gegenübergestellt - ein deutlicher Hinweis darauf, daß gegen Beschneidung polemisiert wird. Die lange Kette der Genitiv-Verbindungen διὰ πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος... betont den Zusammenhang zwischen πίστις und Auferweckung Jesu aus den Toten unter Betonung des dynamistischen Aspekts (vgl. ἐνεργείας), der letztlich als Hinweis auf den Prozeß der Neuschaffung des Kosmos durch das endzeitliche Handeln Gottes zu werten ist (vgl. stoisches Weltbild), hier wie an den übrigen Stellen (1,19, aber auch 1,6 u.ä.), die das Heilsgeschehen als kosmischen Prozeß beschreiben.

B 2: Kol 2,13-15: Drei entsprechende Heilstaten Gottes

- Ausgangspunkt des Handelns Gottes ist das Totsein (νεκρούς ὄντας) in Sünden und Unbeschnittenheit - nach den bisherigen Erkenntnissen über die kolossische "Häresie" wahrscheinlich offensiv an deren Adresse formuliert.
- Die erste Handlung: Sündenvergebung
Der Begriff παραπτώματα ist als Anspielung auf das häretische Sündenverständnis zu verstehen; der Akzent liegt auf πάντα =

¹⁹ Der Ausdruck bezieht sich nicht auf die Kreuzigung (gen. object.), sondern ist gemäß dem Teilnahmegedanken (4 x ἐν αὐτῷ bzw. ἐν ᾧ) zu interpretieren.

restlos in dem Sinn, daß kein Hindernis zwischen Gott und Mensch trennt.

- . Darauf bezieht sich die zweite Aussage: Die Schuldurkunde ist aus der "Mitte" entfernt durch das Kreuz, d.h. objektiv und ein für allemal.
- . Damit ist die angsterregende Macht der Zwischenwesen (Elemente, Engel) abgeschafft, die Mächte und Gewalten sind ihrer Machtposition beraubt (ἀπεκδυσάμενος in Stichwortverbindung mit ἀπέκδυσις in V 11! --> die Taufe macht immun gegen die Mächte); die bloßgestellten Mächte werden im Triumphzug Christi (= Erhöhung) als Gefangene mitgeführt.

Die Spannung zu den Versöhnungsaussagen (bes. 1,20) ist hier gewollt: In der Entlarvung der "Irrlehrer" werden auch deren Götter schonungslos "entkleidet".

(Auf die enge Beziehung zu 2,10b wurde schon verwiesen.)

Zusammenfassend ist festzustellen, daß der Autor des Kol die gegnerische Position nicht zurückdrängt, sondern zu überrollen versucht, indem er die überbietenden Äquivalente zur "Häresie" als Beschreibung des Taufgeschehens aufbietet; die Taufe wird also als die Initiation in das größere "Geheimnis" dargestellt.

4.4 Die entsprechende Struktur der Paränese im Kolosserbrief

Die überbietende Struktur der Argumentation gegenüber der "Häresie" setzt sich in der Paränese fort (3,1 - 4,6).

Die Leitforderung:

τὰ ἄνω ζητεῖτε (3,1)

τὰ ἄνω φρονεῖτε (3,2)

richtet sich überbietend gegen die "Häresie":

οὗ ὁ Χριστός ἐστίν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθημένος (3,1)

gegenüber

μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

Gemeint ist die Orientierung an Christus als dem Haupt des neuen "Leibes" im Gegensatz zu den στοιχεῖα.

Damit ist klar, daß die folgende Paränese auf die neue Schöpfung hin orientiert.

Die zeigt sich in der Struktur des paränetischen Hauptteils. Er entspricht im Prinzip der Struktur der "Zueignung" des ersten Abschnitts der "Grundlegung": Kol 1,21-23.

Rückblickend wird an die Taufferfahrung erinnert und auf der in der Taufe vermittelten neuen Wirklichkeit aufbauend das Konzept einer "Seßhaftigkeit" in der Hoffnung entworfen:

Kol 1,21-23

Kol 3,5 - 4,6

I 21 καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας
[1] ἀπηλλοτριωμένους καὶ
ἐχθρούς τῇ διανοίᾳ
ἐν τοῦς ἔρχοις τοῖς πονηροῖς

I 3,5ff Μεκρώσατε
[1] οὖν τὰ μέλη τὰ
ἐπὶ τῆς γῆς ...
[folgt Ethik statt Magie!]
ποτε - V 4
νυνὶ - V 8

22 νυνὶ δὲ ἀπουατήλλαξεν
[2] ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός
αὐτοῦ ...

3,12ff Ἐνδύσασθε οὖν
[2]
[u.a. die christlich ver-
standene ταπεινοφροσύνη
in V 12]

II 23 εἰ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει
τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι...

II 3,18 - 4,1 die christliche
Haustafel
[das geheime Ziel der Bau-
Metaphorik]
+ Weisheitsregeln (vgl.
4,6f!) in christlichem
Kontext (Fürbitte) = 4,2-6

Der Kolosserbrief als erste nachpaulinische Weichenstellung in Richtung auf eine weltgestaltende, auf universale Vermittlung und Versöhnung tendierende Auslegung der urchristlichen Soteriologie.

Gegenposition: die nach wie vor mitlaufende alternative Position einer auf Entweltlichung hinauslaufende Heilslehre, die keine andere Erlösung kennt als die durch "Wissen" (Gnosis).

Dynamik des Anfangs - ein wichtiger Impuls für eine "postmoderne" Gegenwart.