

CHRISTIAN STETTLER

Der Kolosserhymnus

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*

131

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

131



Christian Stettler

Der Kolosserhymnus

Untersuchungen zu Form,
traditionsgeschichtlichem Hintergrund
und Aussage von Kol 1,15–20

Mohr Siebeck

CHRISTIAN STETTLER, geboren 1966; 1985–91 Studium der evangelischen Theologie in Zürich, Tübingen und Erlangen; 1991–92 Vikariat; 1992 Ordination zum Pfarrer der Evangelischen Landeskirche des Kantons Thurgau (CH); 1993 Stipendiat des Schweizerischen Nationalfonds; 1994–2000 wiss. Assistent in Tübingen; 2000 Promotion und Dr.-Leopold-Lucas-Nachwuchswissenschaftlerpreis der Universität Tübingen; seither Forschungsstipendiat des Schweizerischen Nationalfonds.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Stettler, Christian:

Der Kolosserhymnus : Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20 / Christian Stettler. –

Tübingen : Mohr Siebeck, 2000

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament : Reihe 2 ; 131)

ISBN 3-16-147421-X

978-3-16-157174-9 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 2000 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Dieses Werk ist seit 07/2019 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 international“ (CC-BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0340-9570

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Februar 2000 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen angenommen wurde. Sie ist in Dankbarkeit meinen Eltern, Hansruedi und Margarete Stettler, gewidmet, die mir nicht nur großzügig ein ausführliches Studium finanziert haben, sondern auch meinen Weg bis hin zur Abfassung dieser Arbeit mit ihrem Interesse und ihrer Fürbitte und mit tatkräftiger Liebe begleitet haben. Sie haben mir schon früh das Buch des Herrn und den Herrn des Buches nahe gebracht und so die Grundlagen für meine Begeisterung für die Theologie gelegt.

Meine Beschäftigung mit Kol 1,15–20 begann in einem neutestamentlichen Hauptseminar von Prof. Dr. Dr. h. c. Peter Stuhlmacher in Tübingen über die Christologie der Paulusschule. Er hat mich 1994 auf seine Assistentenstelle berufen und uns als Familie so die finanziellen Sorgen in der Promotionszeit genommen. In meiner Assistentenzeit war er mir viel mehr als nur ein Chef und Doktorvater. Er ließ mich an seinem Ringen um die rechte Auslegung des Neuen Testaments teilhaben, und ich habe in zahlreichen Gesprächen und in seinen Seminaren unschätzbar viel von ihm gelernt. Er war stets um das Wohl von uns als Familie bedacht, und die regelmäßigen Mahlzeiten im Hause Stuhlmacher und die Gastfreundschaft und Herzlichkeit von Frau Irmgard Stuhlmacher wurden mir sehr kostbar. Nicht zuletzt ließ Prof. Stuhlmacher mir viel Zeit für meine eigene Arbeit und begleitete sie mit großem Interesse und mit seinem Rat. Für all das sei ihm und seiner Frau von Herzen gedankt.

Weiter danke ich Prof. Dr. Otto Betz und Prof. Dr. Hartmut Gese, die beide gerne zu Gesprächen über meine Fragen bereit waren. Es war ein Vorrecht, aus ihrer Weisheit schöpfen zu dürfen.

Der Zweitkorrektor, Prof. Dr. Gert Jeremias, hat mir einen großen Dienst getan, indem er mich auf viele Schreibversehen hingewiesen und mich an mancher Stelle zu präziserem Nachdenken veranlasst hat. Für die Mühe, die ihn das gekostet hat, danke ich ihm herzlich.

Der Schweizerische Nationalfonds hat meine Studien zum Kolosserhymnus ein Jahr lang mit einem großzügigen Stipendium gefördert. Dafür sei ihm an dieser Stelle gedankt.

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Martin Hengel und Prof. Dr. Otfried Hofius haben meine Arbeit in ihre Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ aufgenommen, wofür ich ihnen sehr dankbar bin. Dem Verleger, Herrn Georg Siebeck, danke ich für die guten Vertragskonditionen und seinen

Mitarbeitern, Herrn Spitzner und v. a. Herrn Pflug, für ihre freundliche Hilfe bei allen Fragen der Herstellung der Druckvorlage.

Meine Schwägerin, Dekanin Dorothea Richter, hat mich in die Geheimnisse des Computers eingeführt. Damit ich in den Anfängen dieser Arbeit auf ihrem Computer schreiben konnte, hat sie uns im idyllischen Rummelsberg beherrbergt. An diese schöne Zeit denke ich dankbar zurück.

Meine Frau Hanna hat mir beim Formatieren und der Erstellung der Register geholfen und Korrektur gelesen. Sie hat in der Schlussphase meiner Promotion ihre eigene wissenschaftliche Arbeit zurückgestellt und meinen Anteil an den Arbeiten in Familie, Haus und Garten mitübernommen, um mich zu entlasten. Hanna war mir in den zurückliegenden Jahren der Arbeit Stärkung und Freude. Die Einheit mit ihr, gerade auch theologisch und geistlich, war eine Quelle der Kraft, und in ihrer unwandelbaren Liebe war sie mir eine große Ermutigung. Ihr, der אשת חיל (Spr 31,10), sei von Herzen Dank gesagt!

Unsere beiden kleinen Söhne, Samuel und Daniel, haben mich immer wieder von der Kopfarbeit auftauchen lassen, wir haben zusammen viele fröhliche Stunden des Spiels und des Abenteuers erlebt. Ich bin dankbar, sie zu haben.

Aller Dank sei zusammengefasst im Dank an meinen auferstandenen Herrn für seine Nähe und seine Güte in den vergangenen Jahren.

Ergenzingen, im Sommer 2000

Christian Stettler

Technica

Die Schreibweise in dieser Arbeit orientiert sich an den neuen offiziellen Rechtschreibregeln. In Zitaten wurde lediglich die unterschiedliche Schreibung von ss / ß an die neue Schreibweise angepasst.

Die allgemeinen Abkürzungen richten sich nach dem *Duden*, die übrigen nach dem Abkürzungsverzeichnis der *Theologischen Realenzyklopädie*.

Literaturbelege werden in den Fußnoten mit Kurztiteln zitiert, „a. a. O.“ und „ebd.“ beziehen sich nur auf die direkt vorhergehende Anmerkung. Als Kurztitel für Kommentare dient die Abkürzung des jeweiligen biblischen Buchs.

Inhaltsverzeichnis

Erster Hauptteil: Die neuere Auslegungsgeschichte von Kolosser 1,15–20

Vorbemerkungen.....	1
A. Die Exegese vor Käsemann.....	3
1. Die Anfänge der form- und traditionsgeschichtlichen Beschäftigung mit Kolosser 1,15–20.....	3
2. Charles F. Burney.....	4
3. Ernst Lohmeyer.....	6
B. Käsemann und die von ihm beeinflusste Exegese.....	11
1. Ernst Käsemann.....	11
2. Eduard Lohse.....	15
3. Eduard Schweizer.....	19
4. Weitere Autoren.....	22
C. Neueinsätze.....	27
1. Hartmut Gese.....	27
2. Nicholas T. Wright.....	31
3. Markus Barth.....	34

Zweiter Hauptteil: Die Rahmenbedingungen für die Exegese von Kolosser 1,15–20

A. Ziel und Methode der Arbeit.....	37
B. Der gnostische Erlösemythus in der Forschung seit Käsemanns Aufsatz.....	39

C. Der Kolosserbrief als Dokument der Paulusschule	43
1. Die Verfasserschaft des Kolosserbriefs	43
2. Die Paulusschule und Paulus	45
3. Das Verhältnis von Kolosser- und Epheserbrief	48
D. Die Paulusschule und das hellenistische Judentum	51
1. Philo von Alexandrien, das hellenistische und das palästinische Judentum	51
2. Paulus, das hellenistische und das palästinische Urchristentum	54
3. Paulus, die Jerusalemer Urgemeinde und die Jesutradition	56
4. Fazit für die Exegese von Kolosser 1,15–20	57
E. Die Verführer in Kolossä	58

Dritter Hauptteil: Exegese von Kolosser 1,15–20

A. Kolosser 1,15–20 als liturgisches Traditionsstück	75
1. Die Funktion von Kolosser 1,12–23 im Makrokontext des Briefganzen	75
2. Die Abgrenzung von Kolosser 1,15–20 im Mikrokontext V. 12–23	76
3. Die Gattung von Kolosser 1,15–20	79
4. Aufbau und Gliederung von Kolosser 1,15–20	86
5. Die Einheitlichkeit von Kolosser 1,15–20	94
6. Die Frage der ursprünglichen Selbständigkeit von Kolosser 1,15–20	100
B. Gottes Bild (V. 15a)	104
1. Die Eikon-Stellen im Corpus Paulinum	104
a) Der Christus als Bild Gottes	104
b) Die Umgestaltung der Glaubenden gemäß dem Bild Gottes	105
c) Der Mann als das Bild Gottes	110

2. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Vorstellung vom Bild Gottes	110
a) Altes Testament.....	111
b) Septuaginta und griechischsprachiges Judentum.....	115
c) Weisheit und Logos als Eikon in den alttestamentlichen Spätschriften.....	115
d) Philo von Alexandrien.....	117
e) Qumran, rabbinisches Judentum und Merkaba-Mystik..	120
f) Kabodgestalt und Engel des Herrn.....	123
g) Adam und die Eikon.....	124
3. Der Weg der Eikon-Tradition zur Eikon-Christologie des Paulus und seiner Schule.....	125
4. Der unsichtbare Gott und seine Eikon.....	129
C. Der Mittler der Schöpfung von Himmel und Erde (V. 15b–17)	133
1. Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Christus.....	133
a) Die Aussagen des Christuspsalms.....	133
b) Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Aussagen.....	134
aa) Die alttestamentlich-jüdische Weisheitstradition.....	134
bb) Die Weisheit und der Menschensohn-Messias.....	140
cc) Jesus und die Weisheit.....	142
dd) Der Weg zur Paulusschule.....	144
2. Der „Erstgeborene vor allem Geschaffenen“ als Schöpfungsmittler (V. 15b.16a+f).....	147
a) Zur Konstruktion und Bedeutung.....	147
b) Zur Herkunft der ‚Erstgeborenen‘-Prädikation.....	149
3. ἐν – διά – εἰς	153
a) Das Ziel der Schöpfung.....	153
b) Eine stoische „Allmachtsformel“?	154
c) Kol 1,15–17 als Exegese von Gen 1,1	155
4. „Alles besteht in ihm“	159
5. Das All – Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares	162
D. Die Erschaffung der ‚Mächte‘ (V. 16d+e).....	166
1. Zur Forschungsgeschichte	166
2. Die ‚Mächte‘ im Corpus Paulinum und im 1. Petrusbrief.....	170
a) Unbestrittene Paulusbriefe.....	170
b) Epheserbrief.....	174

c) Kolosserbrief.....	178
d) 1. Petrusbrief.....	181
3. Die Begriffs- und Traditionsgeschichte der ‚Mächte‘- Aufzählung in Kolosser 1,16.....	182
a) Die einzelnen Begriffe.....	182
aa) ἐξουσία.....	182
bb) ἀρχαί.....	184
cc) κυριότητες.....	185
dd) θρόνοι.....	186
ee) Zusammenfassung.....	188
b) Der Grund für die teilweise negative Füllung der ‚Mächte und Gewalten‘ im Corpus Paulinum.....	189
4. Geschaffensein und Fall der Engelmächte nach der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition.....	191
5. Die besondere Nennung der Engel in All-Aufzählungen und Bekenntnissen.....	194
6. Die Bedeutung der ‚Mächte‘-Aufzählung in Kolosser 1,16.....	196
E. Das Haupt des Leibes (V. 18a).....	199
1. Kritische Sichtung der bestehenden Herleitungsversuche des paulinischen Leib-Christi-Gedankens.....	200
a) „Leib Christi“ oder nur „ein Leib“?.....	200
b) Ortsgemeinde oder Universalkirche?.....	202
c) Religionsgeschichtliche Erklärungsmodelle.....	202
aa) Der Organismusgedanke.....	202
bb) Der gnostische Anthropos-Mythos.....	203
cc) Die Allgott-Vorstellung.....	203
d) Komponenten des paulinischen Leib-Christi- Gedankens.....	204
aa) Der Zusammenhang mit dem eucharistischen Leib ...	204
bb) Der Zusammenhang von Geistbegabung in der Taufe und Leib Christi.....	207
cc) Die <i>corporate personality</i> , der Stammvater-Gedanke und die Adam-Christus-Typologie.....	210
dd) ἐν Χριστῷ.....	213
ee) σῶμα als Kommunikationsmittel und Handlungsinstrument.....	213
ff) Die Rede von der Braut als ‚Leib‘ des Bräutigams....	214
gg) Zusammenfassung.....	220
2. Der Leib-Christi-Gedanke – eine paulinische Schöpfung? ...	221

3. Der Leib-Christi-Gedanke in Kol und Eph abgesehen von Kolosser 1,18.....	221
a) Die Fortentwicklung des Gedankens im Vergleich zu den paulinischen Homologumena.....	222
b) Eine „kosmische Ekklesiologie“ im Kolosser- und Epheserbrief?	228
4. Kolosser 1,18a.....	231
F. Der Erste der Auferstehung (V. 18b).....	235
1. Der Erstgeborene von den Toten.....	235
a) Zur Semantik.....	235
b) Die Entwicklung des Auferstehungsglaubens bis zur paulinischen Theologie.....	236
c) Die Entstehung der Prädikation „Erstgeborener von den Toten“.....	241
2. Der Auferstandene als ἀρχή.....	243
G. Der Erste in allem (V. 18c).....	247
H. Die Einwohnung der Fülle (V. 19).....	250
1. Die grammatische Konstruktion.....	250
2. Der alttestamentlich-frühjüdische Traditionshintergrund.....	252
a) Πλήρωμα in der Forschungsgeschichte.....	252
b) Die Einwohnungstradition.....	253
c) Das πλήρωμα.....	255
aa) Die Erfüllung des Tempels durch die Herrlichkeit Gottes.....	255
bb) Die Erfüllung der Welt durch die Herrlichkeit Gottes.....	257
cc) Die Gegenwart Gottes im All.....	258
3. Die Jesustradition.....	260
4. Kolosser 1,19.....	261
5. Die übrigen πλήρωμα-/πληροῦν-Stellen im Kol und Eph.....	265
I. Versöhnung und Frieden (V. 20).....	267
1. Grammatik und Semantik.....	267
2. Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang von Versöhnung, Frieden und Sühne.....	270
a) ‚Versöhnung‘ im antiken Judentum und im Corpus Paulinum.....	271
b) ‚Frieden‘ im AT.....	273
c) Feindschaft gegen Gott im AT und Gottes Wege zu ihrer Überwindung.....	276

d) Sühne im AT und Frühjudentum	277
e) Die Aufnahme der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen im Urchristentum	283
3. Der Zusammenhang von Sühne und Kosmos	285
4. Kolosser 1,20	288
a) Kol 1,20 auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Traditionen von Sühne, Friedensstiftung und Versöhnung	288
b) Die Versöhnungsbedürftigkeit der außermenschlichen Schöpfung	290
c) Allversöhnung?	293
d) Fazit	298
J. Das Thema der zweiten Strophe	300
1. Der Zusammenhang der Aussagen der zweiten Strophe mit der Neuschöpfungstradition	300
2. Die Neuschöpfung in alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition	302
a) Die universale Neuschöpfung in alttestamentlich- jüdischer Tradition	302
b) Individuelle, proleptische Neuschöpfung im Frühjudentum?	307
c) Die Zwei-Stufen-Eschatologie in der Jesustradition und im Corpus Paulinum	309
3. Fazit für den Kolosserhymnus	312
K. Das strukturgebende Prinzip der beiden Strophen	314
1. Die erste Strophe	314
2. Die zweite Strophe	315
L. Das Verhältnis der beiden Strophen	318
1. Die strukturelle Parallelität	318
2. Das sachliche Verhältnis	318
a) Der kosmische Horizont	318
b) Adam-Christus-Typologie?	319
c) Schöpfung und Heilsgeschichte?	319
d) Der jüdische Festzyklus von Rosch ha-Schana und Jom Kippur?	320
e) „Christologischer Monotheismus“?	323
f) Schöpfung und Erlösung	324
g) Die Weisheit in Sir 24	326

h) Das Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung in Kol 1,15–20	326
aa) Die Voraussetzung des Sündenfalls in Kol 1,15–20.....	327
bb) Die neue Schöpfung mitten in der noch fortbestehenden alten	327
cc) Die Neuschöpfung durch den Messias – das Ziel der ersten Schöpfung	328
dd) Das Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung im übrigen Corpus Paulinum	331
i) Parallele Texte im Neuen Testament.....	333
j) Fazit.....	334
3. Von der ersten zur zweiten oder von der zweiten zur ersten Strophe?	335

Vierter Hauptteil: Ergebnis

A. Aussage und Herkunft der Traditionen.....	337
1. Die erste Strophe.....	337
2. Die zweite Strophe.....	339
B. Das strukturgebende Prinzip.....	343
C. Das Verhältnis der Strophen	344
D. Die Einheitlichkeit des Textes.....	345
E. Der Schöpfer des Christuspsalms.....	346
Literaturverzeichnis.....	349
Stellenregister	381
Autorenregister.....	389
Sachregister.....	395

Erster Hauptteil

Die neuere Auslegungsgeschichte von Kol 1,15–20

Vorbemerkungen

Hans Jakob Gabathuler hat in seiner Zürcher Dissertation von 1965 die Forschungsgeschichte zu Kol 1,15–20 dargestellt.¹ Gabathuler setzt bei Friedrich Schleiermacher ein und arbeitet die Forschung bis zu den Sechzigerjahren unseres Jahrhunderts umfassend auf. Die folgende kurze Übersicht lehnt sich an diese Darstellung an. Es sollen dabei weniger einzelne Differenzen der verschiedenen Ansätze als vielmehr die großen Linien von Fragestellungen und Lösungsansätzen deutlich werden.

Nach einem kurzen Überblick über die Anfänge der besonderen Beschäftigung mit Kol 1,15–20 sollen aus der sich anschließenden Forschungsgeschichte einige wichtige Stationen ausführlicher aufgegriffen werden: Die Auslegungen von Charles F. Burney und Ernst Lohmeyer versuchten je auf ihre Weise einen neuen Vorstoß in der Bestimmung des religionsgeschichtlichen und motivgeschichtlichen Hintergrundes unseres Textes, wurden aber in der deutschsprachigen Forschung kaum positiv aufgegriffen.² Ernst Käsemann baute die These von Martin Dibelius, der im gnostischen Erlösermythos den Hintergrund für den Hymnus sah³, weiter aus und setzte sich in form- und religionsgeschichtlicher Hinsicht mit Ernst Lohmeyer auseinander. Nach dem Umbruch in der Gnosisforschung⁴ lehnten in der Folge Eduard Schweizer und Eduard Lohse in ihren Arbeiten Käsemanns These einer gnostischen Herkunft ab, schlossen sich aber gleichzeitig seiner formgeschichtlichen Analyse an.

Einen eigenständigen Weg beschreitet Hartmut Gese. Seine Exegese von Kol 1,15–20 setzt gegenüber der von der religionsgeschichtlichen Schule und Ernst

¹ *Jesus*.

² BURNEYs These ist in deutschsprachigen Publikationen – soweit ich sehe – nur bei WEISS, *Kosmologie* 306f. und bei LARSSON, *Christus* 190–196 aufgenommen worden; außerhalb des deutschsprachigen Raums fand und findet sie mehr Resonanz: so bei DAVIES, *Paul* 150–152; MOULE, *Kol.* 62; MANNs, „Col. 1,15–20“ (mir nicht zugänglich); POLLARD, „Colossians“ und neuerdings bei WRIGHT, „Poetry“ 110–113.

³ Siehe unten Abschn. A.1.

⁴ Siehe unten zweiter Hauptteil B.

Käsemann gewiesenen Richtung neu ein, indem er den Text von der alttestamentlich-jüdischen Traditionswelt her als Einheit versteht, ähnlich – unabhängig von ihm und voneinander – Nicholas T. Wright und Markus Barth.

Die einzelnen Lösungsvorschläge werden jeweils in einem ersten Schritt dargestellt und in einem zweiten kurz kommentiert.

Im zweiten Hauptteil dieser Arbeit folgt dann auf dem Hintergrund des im Forschungsabriss Dargestellten eine Reflexion auf die methodischen und historischen Rahmenbedingungen für die Exegese von Kol 1,15–20; im dritten Hauptteil schließt sich eine eigene ausführliche Exegese an. Dort wird auch der Ort für eine eingehende Auseinandersetzung mit Einzelfragen sein.

A. Die Exegese vor Käsemann

1. Die Anfänge der form- und traditionsgeschichtlichen Beschäftigung mit Kolosser 1,15–20

Die Sonderstellung von V. 15–20 innerhalb von Kol 1 hat 1832 als erster Friedrich Schleiermacher erkannt.⁵ Er stellte strenge Entsprechungen zwischen den einzelnen Aussagen fest: Strukturmoment des Abschnitts seien mehrfache, je aufeinander bezogene Parallelaussagen.

Die Kommentare gingen in der Folgezeit auf Schleiermachers Beobachtungen kaum ein. Bemerkungen, die über eine bloße Betrachtung von Kol 1,15–20 im Rahmen der Paulusbriefe hinausgingen, waren zunächst selten: Hermann von Soden fiel 1891 erneut die Gliederung von V. 15–20 durch Parallelaussagen auf; die letzte Zeile von V. 16 und den ganzen V. 17 schied er dabei als Glosse aus, weil sie den strengen Aufbau störten.⁶ Zum ersten Mal ist hier von Glossen in Kol 1,15–20 die Rede.⁷

Eduard Norden⁸ wurde mit seiner Formanalyse für die Zukunft bestimmend. Auch er ging von einander korrespondierenden Formulierungen aus; der Text sei im typischen, semitisch geprägten Gebetsstil des hellenistischen Judentums gehalten. Günther Harder sprach dann 1936 als erster von Kol 1,15–20 als einem Zitat.⁹

Die religionsgeschichtliche Schule nahm den Traditionshintergrund der Verse stärker in den Blick. 1909 sah Johannes Weiß die stoische Logoslehre, wie auch Philo sie aufgegriffen hatte, als Hintergrund der Verse 15–20 an, die er als „dogmatischen Hymnus“ bezeichnete.¹⁰ Hans Windisch wies 1914 für die Herkunft der Aussagen von Kol 1,15–20 auf die hellenistisch-jüdische Weisheitslehre hin¹¹, und Günther Harder nahm 1936 an, diese bilde den einheitlichen Hintergrund des Abschnitts¹². Schon 1841 hatte David Friedrich Strauß hinter Kol 1,6ff. jüdische Weisheitsspekulationen vermutet¹³, in der

⁵ „Koloss. 1,15–20“.

⁶ Kol. 32f.

⁷ GABATHULER, *Jesus* 41.

⁸ *Agostos Theos* 250–254.

⁹ *Paulus* 46–51.

¹⁰ *Anfänge* 43–49.

¹¹ „Weisheit“.

¹² *Paulus* 46–51.

¹³ *Glaubenslehre* 84.

angelsächsischen Forschung hatte Joseph B. Lightfoot 1875 unseren Passus von der alexandrinischen Logoslehre her ausgelegt¹⁴.

Martin Dibelius ging in seiner religionsgeschichtlichen Analyse einen andern Weg als die religionsgeschichtliche Schule vor ihm: Angeregt durch Rudolf Bultmann, sah er hinter Kol 1,15–20 den Urmenschmythos aus der vorchristlichen Gnosis.¹⁵ Hier setzte dann Ernst Käsemann an.¹⁶

2. Charles F. Burney

a) Darstellung

In seinem Aufsatz „Christ as the APXH of Creation (Prov. viii 22, Col. i 15–18, Rev. iii 14)“ von 1926 wollte Burney zeigen, „that in Col. i 16–18 St Paul is giving an elaborate exposition of the first word in Genesis, בְּרֵאשִׁית *Berêshîth*, and interpreting *rêshîth* as referring to Christ.“¹⁷ Den Anfang von Burneys Aufsatz bildet eine philologische Analyse von Spr 8,22 und eine Übersicht über die jüdische und altkirchliche Exegese dieser Stelle.¹⁸ In Kol 1,15–18 sieht Burney eine Verbindung von ראשית (Spr 8,22) und בְּרֵאשִׁית (Gen 1,1). Paulus als der Verfasser des Kol habe diese Stichwortverbindung auf Grund der Hillel zugeschriebenen Auslegungsregel *Gezera schawa* gezogen; „the tracing of a connection between the Proverbs-passage and the Genesis-passage would be obvious to a Rabbinic scholar“. Dieselbe Verknüpfung findet Burney im 3. Jh. bei R. Hoschaja.¹⁹ Paulus zeige hier auf, dass jede erdenkliche Bedeutung, die die Präposition בְּ und das Substantiv ראשית haben könnten, in Christus erfüllt sei.²⁰

In Tabellenform sieht dies so aus²¹:

„Bêrêshîth–	„in rêshîth“	–	ἐν αὐτῷ ἔκτισθη [<i>sic</i>] τὰ πάντα
Bêrêshîth –	„by rêshîth“	–	πάντα δι’ αὐτοῦ ἔκτισται
Bêrêshîth –	„into rêshîth“	–	πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται
Rêshîth –	„Beginning“	–	αὐτός ἐστι [<i>sic</i>] πρὸ πάντων
Rêshîth –	„Sum-total“	–	τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε [<i>sic</i>]
Rêshîth –	„Head“	–	αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, κτλ.
Rêshîth –	„First-fruits“	–	ὃς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν.

¹⁴ Kol. z. St.; bei GABATHULER nicht erwähnt.

¹⁵ Kol. 2. Aufl., z. St.

¹⁶ Siehe unten Abschn. B.1.

¹⁷ A. a. O. 160.

¹⁸ A. a. O. 161–173.

¹⁹ BerR 1,1; s. BURNEY, „Christ“ 173f.

²⁰ A. a. O. 175.

²¹ A. a. O. 175f.

CONCLUSION. Christ fulfils every meaning which may be extracted from Reshith – ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.“

Für ראשית sind zwar nach Burney nur die Bedeutungen ‚beginning‘ und ‚first-fruits‘ belegt, aber ‚head‘ und ‚sum-total‘ werden hebräisch mit der Wurzel ראר wiedergegeben (ראר), und aramäisch steht ראר für ראר und ראשית.

b) Kommentar

Burney geht davon aus, dass Paulus als rabbinisch geschulter Schriftgelehrter („a Rabbinic scholar“²²) im Umgang mit dem hebräischen Text seiner Heiligen Schrift zu dieser Verbindung Jesu mit der Weisheits- und Schöpfungstheologie kam. Damit geht Burney von Voraussetzungen aus, die von deutschsprachigen Forschern seiner Zeit kaum geteilt wurden; erst in jüngerer Zeit gelangt die deutschsprachige Forschung zu einer ähnlichen, wenn auch differenzierteren Sicht von Paulus und seiner traditionsgeschichtlichen Herkunft²³. Von daher gesehen können wir Burneys Versuch heute nicht mehr so pauschal beiseite schieben, wie das früher meist geschah; sein Hinweis auf das Alte Testament als primären Traditionshintergrund, gelesen mit den Methoden proto-rabbinischer Exegese, hat viel für sich. Einige Punkte müssen heute freilich anders beurteilt werden, und es haben sich inzwischen auch neue Fragestellungen ergeben. So ging Burney fraglos davon aus, dass Paulus Kol 1,15–18 formuliert habe, und zwar *ad hoc* für den Kol. Erst zehn Jahre nach seinem Aufsatz begann man, in Kol 1,15–20 ein Zitat zu sehen. Burney bezog deshalb bei der Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund V. 19f. nicht mit ein. Zudem sind wohl schon V. 15–18 in sich zu vielfältig, als dass ihr Aussagereichtum allein aus der Verbindung von Spr 8,22 und Gen 1,1 erklärbar wäre. Auch ist es fraglich, ob unser Text die Aussageabsicht hat zu beweisen, dass Jesus die Wortverbindung ראשית + ראר „in every possible sense of the expression“ erfülle.²⁴ Wir könnten jedenfalls das, was „every possible sense of the expression“ hieße, nicht von einer modernen, auf dem Englischen (oder Deutschen) basierenden semantischen Analyse der Lexeme aus bestimmen, wie Burney dies tut, sondern müssten nach allfälligen Analogien für solche Wortspiele in der Traditions- und Sprachwelt des Textes selbst suchen. Diese Frage hat uns an anderer Stelle noch zu beschäftigen.²⁵

²² A. a. O. 174.

²³ Siehe unten zweiter Hauptteil D.

²⁴ BURNEY, „Christ“ 175.

²⁵ Siehe unten dritter Hauptteil C.3.b.

3. Ernst Lohmeyer

a) Darstellung

Ernst Lohmeyers Auslegung von Kol 1 in seinem Kommentar von 1930 wurde später nur in Einzelheiten positiv rezipiert. Seine Exegese versucht in außergewöhnlicher Weise, den Gedankengang des Textes fast meditierend nachzuzeichnen, ihn philologisch und rhetorisch zu analysieren und mit Hilfe großer Quellenkenntnis seinen gedanklichen Hintergrund zu erfassen. So nimmt der Blick auf den Kontext im Brief und die Situation in Kolossä, auf die paulinische Theologie und die Traditionswelt des *Juden* Paulus einen für seine Zeit überdurchschnittlich wichtigen Platz ein.

Nach Lohmeyer gehört Kol 1,12 noch zur Fürbitte (V. 9ff), weil V. 12 die Partizipreihung der vorhergehenden Verse abschließt und V. 13 mit anderem Stil und in der 1. Person Pl. neu einsetzt.²⁶ V. 13–29 stellen das paulinische Evangelium dar und schaffen so die Basis, auf der in Kap. 2 die Polemik folgen kann.²⁷ V. 13–20 entfalten dabei die Christusbotschaft in hymnischer Weise; die in Kolossä bestrittene Einheit von Vergebung und Erlösung wird festgehalten. Der ganze Passus wurde von Paulus für den Brief, im Blick auf die Situation in Kolossä, erstmalig formuliert. V. 13–20 sind so gegliedert, dass zweimal auf einen Dreizeiler ein Siebenzeiler folgt:

V. 13–14 + 15–16 (bis ἐξουσίαι)

V. 16 (ab τὰ πάντα) –17 + 18–20.

Die einzelnen Kola sind selbst wieder nach einem strengen rhetorischen Muster aufgebaut.²⁸

Der Text spricht vom „doppelten Verhältnis Christi zur Welt in Schöpfung und Versöhnung“.²⁹ Gedanklicher Hintergrund des ganzen Abschnitts ist der jüdische Große Versöhnungstag. Darauf deuten v. a. die Motive in V. 13f. hin (Vergebung / Versöhnung / Königreich), zusammen mit den Motiven im zweiten Siebenzeiler V. 18–20 (Einwohnung / Friedensstiftung zwischen Licht und Finsternis, Himmlischen und Irdischen, Engeln und Menschen durch Blut).³⁰ Obwohl die Sühne im jüdischen Kult auf den ersten Blick nur auf Israel beschränkt zu sein scheint, hatte sie doch schon universale Bedeutung: An den Versöhnungstag ist der Bestand der Welt gebunden, und durch den Festzyklus vom Neujahrstag als dem Schöpfungsfest (1. Tischri) bis zum Versöhnungstag

²⁶ Kol. 39.41.

²⁷ A. a. O. 40f.

²⁸ A. a. O. 41–43.

²⁹ A. a. O. 43.

³⁰ A. a. O. 43–45.

(10. Tischri) ist die Sühne eng auf die Schöpfung bezogen.³¹ Allein durch ein Opfer kann der Gegensatz von Gott und Mensch, Gott und Welt überbrückt werden – und dies deshalb, weil Gott den Menschen die Möglichkeit dieser Überbrückung schenkt.³² Nun verkündet Paulus, dass die Tat der Rettung geschehen³³, „an die Stelle einer göttlichen Institution eine einmalige und ewige göttliche Gestalt getreten [ist]. Indes bestimmt solche Ersetzung das gesamte paulinische Denken. Wie Christus hier als der Inbegriff und die Wirklichkeit des jüdischen Sühnekultus erscheint, so an anderen Orten als Inbegriff und Erfüllung des Gesetzes.“³⁴

Ob der jüdische Menschensohn- und Urmenschmythos in Kol 1,13–20 ebenfalls vorausgesetzt ist, ist nicht eindeutig; jedenfalls scheinen einzelne seiner Motive durch, die bei Paulus aber nicht die Grundlage der Christologie bilden, sondern dazu dienen, die auf dem Hintergrund von Kult und Gesetz formulierte Christologie auszuprägen. Der bei diesem Mythos implizierte Gegensatz von Himmel und Erde ermöglicht eine Verbindung mit den andern Vorstellungen (s. o.), bei denen ebenfalls eine „gegensätzliche Metaphysik“ Denk Voraussetzung ist.³⁵

In V. 15–20 spricht Paulus eine besonders traditionelle Sprache: Es ist die des Dankpsalms, nicht der Argumentation. Die Aussagen über Schöpfungs- und Versöhnungsmittler stehen deshalb *nebeneinander*³⁶, nur durch den zweiten Dreizeiler verbunden³⁷.

Als ‚Bild Gottes‘ (V. 15) verbindet Christus die Kluft zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem; in ihm *offenbart* sich Gott als „Inbegriff alles [*sic*] Seins und Geltens“; weil er sich als der *wirkende* Gott offenbart, ist das Sein des Bildes ein *gewirktes*. Diese Vorstellung ist allein aus dem jüdischen Denken ableitbar: hier ist die *Weisheit* ‚Bild Gottes‘, weil sie auch für die Wahrheit des *Ich* stehen kann; denn nur ein Ich kann Ebenbild Gottes sein. Das „Ich bin“ Gottes findet nun in Christus seine gültige Offenbarung.³⁸ ‚Erstgeborener‘ bezeichnet dagegen Christi *Wirken und Würde*: Im orientalischen Denken sind in diesem Begriff zeitlicher Vorrang und exklusive Herrscherwürde verbun-

³¹ A. a. O. 44.

³² A. a. O. 45.

³³ A. a. O. 48.

³⁴ A. a. O. 45.

³⁵ A. a. O. 46f.

³⁶ A. a. O. 53f.

³⁷ Vgl. a. a. O. 42.

³⁸ A. a. O. 54f.

den.³⁹ Das unscharfe τὰ πάντα von V. 16 wird durch eine Reihung näher bestimmt.⁴⁰

Diesem insgesamt vom jüdischen Denken geprägten ersten Siebenzeiler folgt ein Dreizeiler, der die erste Zeile von V. 16 wieder aufnimmt, nun aber in der Sprache hellenistischer Popularphilosophie weiterführt. Hier knüpft Paulus bei der Vorliebe der Kolosser für diese Gedankenwelt an, bestimmt aber Christus trotzdem nicht als „die Idee, die Grund und Ziel des Bestandes der Welt ist“, sondern durchbricht die hellenistischen Formeln, die dies besagen würden, und bleibt so dabei, dass Gott Schöpfer, Christus aber Mittler der Schöpfung und als Herr und Richter ihr Ziel ist. Für die Kolosser sind die ‚Elemente‘ Prinzip des Bestands der Welt; Paulus wird dadurch genötigt, ihnen *Christus* als das Prinzip entgegenzustellen, und nimmt so einen gewissen Widerspruch dazu in Kauf, dass Christus die Welt gemäß V. 20 ja erst versöhnen muss.⁴¹

Der letzte Siebenzeiler vereinigt in sich Merkmale des „jüdischen“ Siebenzeilers und des „hellenistischen“ Dreizeilers. Was das Bild vom „Haupt des Leibes der Gemeinde [*sic*]“ bedeutet, ist zunächst unklar; *so* ist die Wortverbindung singular. Weder einen hellenistischen noch einen jüdischen Beleg gibt es für den Zusammenhang Gemeinde-Leib, und auch Paulus verwendet das Bild vom ‚Leib‘ sonst anders. So muss er auch in 1,24 näher angeben, was er mit σῶμα meint; wahrscheinlich greift er also einen Begriff der kolossischen Philosophie auf.⁴² Alles Weitere lässt sich erst aus den folgenden Zeilen bestimmen. – Im Alten Testament sind ‚Erstgeborener‘, ‚Anfang‘ und ‚Haupt‘ durch das Merkmal der *Herrschaft* verbunden. ‚Erstgeborener‘ *wird* Christus nach V. 18b aber erst: Der Tod als Gegensatz zur göttlichen Herrschaft wird besiegt. Dieses ‚Werden‘ ermöglicht nun die Aussage des folgenden Finalsatzes: Christus *wird* Herrscher über (= ἐν) alles Geschaffene.⁴³ – ‚Leib‘ muss also in V. 18a ebenfalls den Kosmos meinen; nun aber nicht den empirischen Kosmos, der im Gegensatz zu Gott steht, sondern den neuen Äon: das All in seiner göttlichen Bestimmung. Das wird hier mit ‚Gemeinde‘ bezeichnet. Schon im Alten Testament sind ja endzeitliche Gemeinde und erneuerte Welt verbunden. So ist es auch verständlich, dass der erhöhte Christus das ‚Haupt‘ ist, das zwar als Haupt nicht vom Leib geschieden ist, aber doch über ihn herrscht.⁴⁴

In Christus wohnt Gott für immer bei seinem Volk; im ganzen Christusgesehen offenbart er sich endgültig. Hier sind Kult und eschatologische Hoff-

³⁹ A. a. O. 55f.

⁴⁰ A. a. O. 57.

⁴¹ A. a. O. 58–61.

⁴² A. a. O. 61f.

⁴³ A. a. O. 63.

⁴⁴ A. a. O. 63f.

nung verbunden, wie sie es schon in der jüdischen Erwartung der endzeitlichen Einwohnung Gottes bei seinem Volk waren. πλήρωμα ist jedoch ein unjüdischer Ausdruck; Paulus greift hier wohl wieder ein gegnerisches Schlagwort auf.⁴⁵ – V. 20 ist ganz kultisch bestimmt; der jüdische Versöhnungstag beherrscht hier die Aussagen. Er ist Vorbild des eschatologischen Geschehens, an ihm wird die Feindschaft zwischen Gott und Mensch beseitigt, die durch die Sünde gesetzt ist. Schon dort ist es die Sünde des *Volkes* (und nicht nur die des Individuums), die gesühnt wird, und erst recht wird *hier* die Sünde zur Macht, zur metaphysischen, vom gläubigen Ich losgelösten Größe. Dementsprechend hat auch das Opfer, das sie beseitigt, gegenständliche Geltung; deshalb kann von einer Versöhnung des Alls gesprochen werden, ohne deren Annahme oder Ablehnung in Betracht zu ziehen. Die Versöhnung umfasst alles und ist nicht auf die Sündenvergebung eingeschränkt, wie die Kolosser meinten. ‚Friede‘ wird so geschaffen – ein schon im Judentum stark mit Schöpfung wie Sühne verbundener Begriff –, durch das ‚Blut seines Kreuzes‘, dessen Vorbild das Blut des Bocks am Versöhnungstag ist.⁴⁶

b) Kommentar

Ernst Lohmeyer steht, was die Differenziertheit der traditionsgeschichtlichen Untersuchung unserer Verse angeht, in seiner Zeit ziemlich allein da. Er hat es verstanden, die einzelnen Aussagen auf ihren motivgeschichtlichen Hintergrund hin zu befragen und doch den Horizont der kolossischen Situation und den der paulinischen Theologie nicht zu vernachlässigen. Darüber hinaus versuchte er, den Ort der Einzelaussagen im Ganzen der christlichen Botschaft und des jüdischen Denkens zu bestimmen: „Es ist wichtig genug, vor aller Einzelerklärung der vielumstrittenen Sätze ihre geschichtlichen und sachlichen Grundlagen zu bestimmen“⁴⁷. Dabei sah er in Kol 1,13–20 verschiedene Linien aufgegriffen: jüdische Weisheits- und Sühnetradition, auch Formulierungen griechischer Popularphilosophie, die aber durch ihre Einordnung in den jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben entscheidend umgeprägt wurden; und das Ganze wird zusammengehalten durch den schon im jüdischen Festzyklus von Neujahrs- und Versöhnungstag bestehenden Zusammenhang von Versöhnung und Welterschöpfung.

Auch Lohmeyer sieht V. 13–20 von Paulus *ad hoc* formuliert; die Frage nach einem fest geprägten, selbständigen Traditionsstück stellt sich ihm noch nicht, obwohl auch er den stilistisch besonderen Charakter von V. 15–20 be-

⁴⁵ A. a. O. 64f.

⁴⁶ A. a. O. 66f.

⁴⁷ A. a. O. 43.

merkt⁴⁸. Lohmeyers einheitlicher Gliederungsversuch von V. 13–20 wird sich kaum halten lassen; auch bewähren sich seine traditionsgeschichtlichen Thesen nicht in allen Punkten. Dennoch weist Lohmeyers Auslegung in eine Richtung, an der anzuknüpfen sich heute, nach manchen Umwegen der Forschung, lohnt.

⁴⁸ Er verwendet a. a. O. 42 dafür den Ausdruck „Christus-Hymnus“.

B. Käsemann und die von ihm beeinflusste Exegese

1. Ernst Käsemann

a) Darstellung

In seinem bis heute für die Forschung bestimmend gewordenen Aufsatz „Eine urchristliche Taufliturgie“ von 1949 fasste Ernst Käsemann eigene Vorarbeiten zusammen⁴⁹; zugleich setzte er sich mit Ernst Lohmeyers Auslegung auseinander. Käsemann sah in Kol 1,12–20 zwei Schichten: einen vorchristlichen, gnostischen Erlöserhymnus und ein dem Verfasser des Kol vorliegendes christliches Taufbekenntnis, das den vorchristlichen Hymnus aufgenommen und bearbeitet hat. Dieses Taufbekenntnis wurde nach Käsemann unverändert in den Kol aufgenommen.

Der vorchristliche Hymnus umfasste V. 15–20 unter Abzug von zwei christlichen Zusätzen⁵⁰: Einmal stört τῆς ἐκκλησίας (V. 18a) die formale Struktur des Liedes, die durch den zweimaligen relativischen Einsatz in V. 15a und 18b markiert wird. Mit V. 18a wird ja die Vorstellung vom kosmischen Leib des Erlösers, die V. 17b schon anklang („alles besteht in ihm“, vgl. Kol 2,10), explizit genannt und somit die erste Hälfte des Liedes abgeschlossen. Das Thema der ersten Strophe ist somit der Erlöser als Schöpfungsmittler. V. 18b leitet dann die zweite Strophe ein: Er greift πρωτότοκος von 15b wieder auf. In der zweiten Hälfte des Hymnus stört sodann διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ die Thematik: „Für die Antike ist ..., wie die 4. Ekloge Vergils dartut, der kosmische Friede als Charakter des neuen Äons Zeichen und Ergebnis dessen, dass der Weltheiland seine Herrschaft angetreten hat.“⁵¹ Wenn man den Hinweis auf das ‚Kreuzesblut‘ als christlichen Zusatz ausklammert, spricht V. 20 von eben dieser Wiederherstellung der kosmischen Einheit durch die Inthronisation des Welterlösers; es bleibt das „übergeschichtliche und metaphysische Drama des gnostischen Erlösers“ ohne „jedes spezifisch christliche Moment“ übrig.⁵² V. 12–14.21ff. heben sich scharf davon ab: Sie besingen in christlichem Jubel den (geschichtlich-eschatologischen) Wechsel vom Einst zum Jetzt.⁵³

⁴⁹ In *Leib und Gottesvolk* (hier bes. 61–71).

⁵⁰ Zum Folgenden s. „Taufliturgie“ 36f.

⁵¹ A. a. O. 37.

⁵² A. a. O. 39.

⁵³ A. a. O. 39f.

Hintergrund des ursprünglichen Hymnus ist also ein vorchristlicher Mythos, der aus der Verbindung von heidnischen und jüdischen Traditionselementen entstand: Nach hellenistischer Vorstellung (Philo; Plutarch; Hermetica) ist der *Kosmos* ‚Erstling‘, εἰκὼν τοῦ θεοῦ und δεῦτερος θεός; weil die jüdische *Weisheit* πρωτόγονος (Philo, Conf 146) und πάρεδρος (Weish 9,4) ist, wird sie mit der kosmischen εἰκὼν identifiziert (Weish 7,26). Dadurch entsteht die Möglichkeit, die Weisheit mit dem *Urmenschen* zu verbinden, der ‚εἰκὼν Gottes‘ ist; schon in Gen 5,1 LXX wird der εἰκὼν-Begriff auf Adam beschränkt und bei Philo (ebd.) vollends exklusiv auf den mythischen ‚Urmenschen‘ bezogen. Urmensch und Weisheit sind auch durch ihre *Erstlingschaft* verbunden.⁵⁴

In Kol 1,15–20 herrscht nun die ‚Urmensch‘-Vorstellung vor. Der Urmensch ist ‚Urbild‘ und ‚Haupt‘ des Alls (εἰκὼν und κεφαλή sind nach IKor 11,3.7 austauschbar), er bringt das All als Abbild seiner selbst hervor, ja er ist der *Äon* selbst, so dass ‚alles in ihm Bestand hat‘.⁵⁵ – Da der erste Adam dem zweiten entspricht, ebenso der erste Äon dem zweiten, ist der ‚Urmensch‘ in der zweiten Strophe des Hymnus zugleich *Erlöser* des Alls⁵⁶, indem er die Sphäre des Todes durchbricht, also ‚Erstgeborener aus den Toten‘ wird, und die Menschen aus ihrer Todgebundenheit im Kosmos befreit.⁵⁷ Der ‚Urmensch-Erlöser‘ verkörpert „die das All umfassende und einigende Fülle des neuen Äons“ (wie V. 19 nach 2,9 zu verstehen ist); in ihm sind alle einander widerstreitenden Elemente des Kosmos ‚versöhnt‘, er ist der „erlöste Erlöser“.⁵⁸

Der heidnische Hymnus wurde von Christen aufgenommen und in V. 18a und 20 durch Zusätze auf die Heilstat Gottes in Christus bezogen; damit wurde aus dem „übergeschichtlichen und metaphysischen Drama“ ein eschatologisches Christuslied.⁵⁹ Zudem wurde dem Hymnus eine Einleitung vorangestellt (V. 12–14) und dadurch ein christliches Taufbekenntnis geschaffen⁶⁰: Auf die Aufforderung zum Bekennen (εὐχαριστοῦντες, V. 12) folgt der Wortlaut des Bekenntnisses. In V. 12ff. liegt auch deshalb ein Traditionsstück vor, weil mit V. 12 die Anrede wechselt (schon hier ist ἡμᾶς zu lesen; mit ὑμᾶς wurde versehentlich die Anrede von V. 1–11 beibehalten) und V. 12–14 von unpau-

⁵⁴ A. a. O. 40f.

⁵⁵ A. a. O. 41f.

⁵⁶ A. a. O. 42.

⁵⁷ A. a. O. 39.42.

⁵⁸ A. a. O. 43.

⁵⁹ A. a. O. 39f.

⁶⁰ A. a. O. 39.43–47.

linischem Sprachgebrauch und hymnischem Stil geprägt sind (Relativsätze, Partizipien, das liturgische τῷ πατρὶ ohne weitere Erläuterung).⁶¹

Die Sohnesprädikation (V. 13) hat ihre Wurzeln im Taufbekenntnis⁶², ebenso weist die ‚Entrückung‘ aus der Hölle in den Himmel (ἄγιοι [V. 12] meint die Engel) auf die Taufe. Ὁς ἐρρύσατο erinnert an den Gott des Exodus; Exoduswasser und Taufwasser werden identifiziert.⁶³ Der Exodus wird im Judentum als Neuschöpfung verstanden; ähnlich beginnt nach Philo mit Noach ein Neues: Noach heißt ἀρχή oder ἀρχηγέτης und wird also mit dem Urmenschen identifiziert. Hier liegt der Anknüpfungspunkt für die Aufnahme des gnostischen Urmensch-Hymnus. „So wird in der Taufe die eschatologische Ausrichtung der Schöpfung auf die Neuschöpfung erschlossen und die Erlösung als Beginn des neuen Äons auf die erste Schöpfung zurückbezogen.“⁶⁴

Das Taufbekenntnis Kol 1,12–20 wurde nicht im Hinblick auf die kolossische Irrlehre formuliert, sondern vom Verfasser des Kol unverändert aufgenommen und als autoritative Ausgangsbasis für die Argumentation an den Anfang des Briefes gestellt. In der Ehrfurcht vor dem Dogma (vgl. die Zusammenfassung des Bekenntnisses V. 21f.) und vor dem Apostolat (1,23–2,3) meldet sich schon „das nachapostolische Zeitalter“; der Kol kann also nicht von Paulus verfasst sein.⁶⁵ Den Kolossern, die meinen, nur in demütiger Haltung vor den ‚Mächten‘ freien Zugang zu Christus zu haben, hält der Kol entgegen, dass sie als Christen in der Taufe befreit und *Christus* unterstellt wurden, der das Haupt der Mächte und Gewalten ist. Der Weg zur neuen Schöpfung führt allein über die Vergebung.⁶⁶

Dass V. 15–20 ursprünglich in einem Zusammenhang mit der alttestamentlich-jüdischen Sühne gestanden hätten, wie es Lohmeyer vertrat, wird von Käsemann energisch bestritten. „Inbegriff und Wirklichkeit des jüdischen Sühnekultus‘ wird man in Christus gerade nicht sehen dürfen, sondern nur dessen Erfüllung und Aufhebung. Kult gibt es überhaupt im eigentlichen Sinne nur im heiligen Bezirk, nicht im weltweiten Christusleib; nur dort, wo der Nomos noch herrscht und die Dämonen noch bedrängen, ... aber nicht mehr dort, wo die Vergebung der Sünden ein für alle Male in eschatologischer Endgültigkeit geschenkt ward.“⁶⁷

⁶¹ A. a. O. 38.

⁶² A. a. O. 43, nach BORNKAMM, „Bekenntnis“ 60f.

⁶³ „Taufliturgie“ 44.

⁶⁴ A. a. O. 45.

⁶⁵ A. a. O. 47–49.

⁶⁶ A. a. O. 50f.

⁶⁷ A. a. O. 47.

b) Kommentar

Käsemann stellt gegen Lohmeyers Auslegungsversuch die Theorie, hinter Kol 1, 15–20 stehe ein gnostischer Erlösermythos und -hymnus. Über diesen Mythos macht er nur sehr pauschale Aussagen (vgl. die Rede von „dem Mythos“); er kann aber keine echte Genese des ‚Mythos‘ aufzeigen, sondern begnügt sich mit assoziativ zusammengeordneten Hinweisen auf die jüdische Weisheitsliteratur, Philo und römische Schriftsteller und stützt sich im Übrigen auf die Forschungsergebnisse von Willi Staerk⁶⁸. Sozialgeschichtliche Überlegungen bleiben völlig außer Acht: bei welcher sozialen Größe die vorchristliche Gnosis zu suchen ist, wie sie ihren Weg ins hellenistische Judentum finden konnte, welchen Sitz im Leben der gnostische Hymnus ursprünglich hatte, wo es für den Schöpfer des christlichen Taufbekenntnisses die Möglichkeit gab, mit gnostischem Gedankengut in Berührung zu kommen, und aus welcher Überzeugung heraus er es rezipieren konnte und musste. Käsemann selbst konstatiert „das eigenartige Faktum“, das sich aus seiner Sicht ergibt, „dass die Irrlehre im Kol. mit einem Bekenntnis bekämpft wird, dessen Formulierung selber aufs stärkste von der Heterodoxie mitbestimmt ist. Die daraus erwachsende Gefahr liegt auf der Hand...“⁶⁹. Die positive Aufnahme eines gnostischen Hymnus wäre ja nur denkbar, wenn der Rezipient selber ungebrochene Verbindungen zu einer gnostischen Bewegung besaß; das passt aber wieder nicht mit den weitreichenden Umprägungen der Vorlage zusammen, die nach Käsemann der Rezipient unternahm. Weshalb übernahm dieser für etwas so Zentrales wie eine Taufliturgie eine gnostische Vorlage, die er noch „christianisieren“ musste? Weshalb konnte er nicht gleich einen eigenen, christlichen Hymnus formulieren?

Eine weitere Unstimmigkeit in Käsemanns Argumentation kommt hinzu: Wenn die Erlösung darin bestehen sollte, dass der Erlöser die Menschen aus ihrer todgleichen Gefangenheit im Kosmos befreit, wie könnte dann von einer Versöhnung des *Alls* – dessen, was auf Erden und im Himmel ist – die Rede sein?⁷⁰

Gegenüber Käsemann neu zu prüfen ist die Abgrenzung des vom Verfasser des Kol aufgenommenen Traditionsstücks, ebenso die Bestimmung von dessen Sitz im Leben.

Wie weiter unten noch darzustellen ist⁷¹, hat die religionsgeschichtliche Forschung ein Jahrzehnt nach Käsemanns Aufsatz nachgewiesen, dass es zur Zeit des Kolosserbriefes so etwas wie einen gnostischen Erlösermythos noch gar nicht gab; somit wurde Käsemanns Argumentation zu einem großen Teil der

⁶⁸ Soter, Erlösererwartung.

⁶⁹ „Taufliturgie“ 48.

⁷⁰ Darauf haben v. a. LOHSE, Kol. 102 Anm. 1 und SCHWEIZER, Kol. 72 hingewiesen.

⁷¹ Zweiter Hauptteil B.

Boden entzogen, und Eduard Schweizer wie Eduard Lohse gaben in ihrer Auslegung von Kol 1,15–20 der gnostischen These den Abschied.⁷²

2. Eduard Lohse

a) Darstellung

Eduard Lohse griff in seinem Kommentar von 1968 Käsemanns Ergebnisse auf, stellte sich aber in manchem gegen ihn und ging insgesamt vorsichtiger und differenzierter vor.

So nahm er Käsemanns Beobachtungen auf, dass auch V. 13f. in traditioneller Sprache gehalten sind, ging aber nicht so weit, in V. 12–20 ein Stück Liturgie zu sehen, sondern rechnete damit, dass der Kol-Verfasser in V. 13f. und auch in V. 15–20 vorgegebene Tradition aufnahm, wobei V. 15–20 sich aber auf Grund ihrer Begrifflichkeit, ihrer Vorstellungen und ihrer ausschließlichen Christusthematik von V. 13f.21ff. abhoben. Erst der Verfasser des Kol habe V. 15–20 mit 13f. zusammengefügt und dadurch auf die Taufe bezogen.⁷³

Nach Lohse ist die Sprache von V. 15–20 gemäß wortstatistischer Analyse unpaulinisch; manche Formulierungen sind auch aufs ganze Neue Testament gesehen singular. Der zweimalige relativische Einsatz mit folgendem ὅτι-Satz sowie die Häufung von αὐτός sind hymnische Sprache; somit lagen V. 15–20 dem Verfasser des Kol als Hymnus vor.⁷⁴ Dieser ist in zwei Strophen gegliedert (V. 15–18a + 18b–20)⁷⁵; die Verse und Strophen sind nicht regelmäßig gebaut, sondern „im einzelnen verschieden durchgeführt und in freien Rhythmen hymnischer Prosa gehalten“. Damit verbietet sich eine streng symmetrische Rekonstruktion.⁷⁶ Einzig τῆς ἐκκλησίας (18a) und διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ sind (im Anschluss an Käsemann) als Zusätze auszuscheiden, die nun aber von der Hand des Kol-Verfassers stammen: Sie geben den kosmischen Aussagen des Hymnus einen geschichtlichen Bezug.⁷⁷ Der Hymnus kann nicht ursprünglich gnostisch gewesen sein, da ‚Erstgeborener aus den Toten‘ (V. 18b) eine genuin christliche Formulierung und die Rede von der εὐδοκία Gottes (V. 19) alttestamentliche Sprache ist: „Im Gegensatz zum ungeschichtlichen Mythos der Gnosis ist hier von Gottes bestimmter und

⁷² Ernst KÄSEMANN wurde später gegenüber der These von dem gnostischen Erlösermythos selbst viel zurückhaltender (vgl. *Röm.* 135–138).

⁷³ *Kol.* 77f.

⁷⁴ A. a. O. 78f.

⁷⁵ A. a. O. 79.

⁷⁶ A. a. O. 82.

⁷⁷ A. a. O. 80.

bestimmender Tat die Rede.⁷⁸ Heimat der Vorstellungswelt ist also das hellenistische Judentum, der Hymnus selbst ist christlich. Manche Formulierungen muten stoisch an und sind entweder durch die jüdische Weisheitstheologie vermittelt oder von hellenistischen Christen direkt übernommen worden.⁷⁹

In der ganzen ersten Strophe ist die hellenistisch-jüdische Weisheitstheologie bestimmender Hintergrund. εἰκὼν Gottes ist bei Plato die Welt; jüdisch wird der Begriff auf die Weisheit übertragen (die bei Philo sogar soteriologische Funktion hat), und die Weisheit heißt nach Philo πρωτόγονος.⁸⁰ Die präpositionalen Wendungen δι' αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, εἰς αὐτόν stammen aus der Stoa, bezeichnen aber jüdisch nicht mehr die Einheit Gottes mit der Natur, sondern dienen zum Preis des Schöpfers, der der Schöpfung gegenübersteht.⁸¹ Ἐν αὐτῷ ist in unserem Hymnus instrumental gemeint: Die Weisheit als Schöpfungsmittlerin steht dahinter; und εἰς αὐτόν bezeichnet die eschatologische Ausrichtung des Alls auf Christus.⁸² Auch der ‚Bestand des Alls in Christus‘ ist vom hellenistischen Judentum her zu verstehen, wo die Differenz von Schöpfer und Schöpfung nicht aufgegeben wurde.⁸³

Das Bild vom Kosmos als Leib, das ja im ursprünglichen Hymnus hinter V. 18a steht, hat platonischen, iranischen und orphischen Hintergrund: Die Welt ist der Leib der Gottheit. Die orphische Anschauung, dass Zeus als Haupt seinen Leib, den Kosmos, regiert, ist auch vom hellenistischen Judentum rezipiert und auf die Weisheit übertragen worden: Die Weisheit regiert das All wie das Haupt den Leib (Philo). Aus dem Alten Testament lässt sich diese Vorstellung jedoch nicht ableiten; nie ist dort vom Verhältnis des herrschenden Hauptes zum Leib die Rede.⁸⁴

Somit wird in Kol 1,18a Christus als das vom Hellenismus ersehnte Heil proklamiert: Er ist das den Kosmos einigende Prinzip.⁸⁵ Die Neuinterpretation des kosmischen Leibs als Kirche durch den Kol-Verfasser (vgl. 1,24) ist „nicht einfach ... eine Fortentwicklung“ der paulinischen Rede von der Kirche als Leib Christi, sondern etwas qualitativ Neues: Der Zusatz τῆς ἐκκλησίας besagt, dass Christus seine Herrschaft über das All gegenwärtig in der Kirche ausübt.⁸⁶

In der zweiten Strophe ist Christi Auferstehung und Erhöhung das bestimmende Motiv (ἀρχή, πρωτότοκος). Durch sie wird Christus Herrscher über

⁷⁸ A. a. O. 83.

⁷⁹ Ebd., vgl. a. a. O. 99.

⁸⁰ A. a. O. 86–88.

⁸¹ A. a. O. 88f.91.

⁸² A. a. O. 90f.

⁸³ A. a. O. 92.

⁸⁴ A. a. O. 93–95.

⁸⁵ A. a. O. 95 Anm. 3, nach SCHWEIZER, „Kirche (Antilegomena)“ 296.

⁸⁶ Kol. 96.

das All (V. 18: ἵνα-Satz).⁸⁷ – In V. 19 ist πᾶν τὸ πλήρωμα Subjekt. Πλήρωμα ist hier kein gnostischer Begriff, da nicht die Emanation aus Gott, die in pneumatischer Nähe zu ihm bleibt, sondern Gott selbst gemeint ist.⁸⁸ Vielmehr steht eine Vorstellung aus dem spätantiken Synkretismus dahinter, die im Corpus Hermeticum belegt ist: πλήρωμα als das All-Eine, das mit Gott identisch ist – Gott durchdringt also das All. Diese Anschauung wird im Christentum aufgenommen und soteriologisch umgeprägt.⁸⁹ Gottes erwählendes Wohlgefallen wirkt durch das ganze Christusgeschehen (V. 19) die Versöhnung (V. 20): Die Einheit des Kosmos hat also einen Bruch erlitten; durch Christi Auferstehung und Erhöhung wird sie wiederhergestellt.⁹⁰ Versöhnt wird das All, nicht nur die Gemeinde⁹¹; dass Himmel und Erde versöhnt würden, wäre für die Gnosis undenkbar⁹². – Der Hinweis auf das Kreuzesblut durch den Kol-Verfasser (V. 20) korrigiert die Theologia Glorae des ursprünglichen Hymnus durch eine paulinische Theologia Crucis; zugleich wird festgehalten, dass die Versöhnung nicht im kosmischen Drama, sondern am Kreuz geschieht.⁹³

Die Aussage des ursprünglichen Hymnus zielt darauf hin, dass sich nicht mehr vor den ‚Mächten‘ zu fürchten braucht, wer Christus gehört.⁹⁴ Christus hat die Gewalten entmächtigt, indem er das All versöhnte; von *daher* darf auch die Aussage der ersten Strophe gemacht werden, dass Christus über die Mächte herrscht.⁹⁵ Auf Christus als Versöhnungsmittler zielt alles hin; deshalb kann man von ihm sagen, dass er schon der Schöpfungsmittler war.⁹⁶

b) Kommentar

Eduard Lohse geht in seiner Auslegung von Kol 1,15–20 entscheidend über Ernst Käsemann hinaus. Er lässt den gnostischen Urmenschmythos als ursprünglichen Hintergrund des Hymnus fallen⁹⁷ und erweist überhaupt einleuchtend, dass man den Ursprung des Hymnus oder einzelner seiner Vorstellungen nicht in der Gnosis suchen kann. Die meisten Motive leitet er aus

⁸⁷ A. a. O. 97.101.

⁸⁸ A. a. O. 98f.

⁸⁹ A. a. O. 99; ebd. Anm. 5: Eine Aufnahme dieser Anschauung schon in der jüdischen Theologie ist nicht belegt; die LXX gebraucht πλήρωμα nur in räumlicher Bedeutung.

⁹⁰ A. a. O. 101.

⁹¹ A. a. O. 101 Anm. 6.

⁹² A. a. O. 102 Anm. 1.

⁹³ A. a. O. 102f.

⁹⁴ A. a. O. 102 Anm. 4.

⁹⁵ A. a. O. 103.

⁹⁶ A. a. O. 102.

⁹⁷ So schon SCHWEIZER, „Leib Christi (Antilegomena)“ und HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 88ff.

der hellenistisch-jüdischen Weisheitstheologie her; sie gebe somit den bestimmenden Hintergrund ab. Leider analysiert Lohse nicht die Traditions- und Vorstellungszusammenhänge, die hinter den Begriffen des Hymnus stehen, er lässt es vielmehr dabei bewenden festzustellen, wo dieselben Wörter und Wortverbindungen ebenfalls vorkommen. Daraus konstruiert er eine Begriffsgeschichte, statt die Traditionsgeschichte⁹⁸ zu untersuchen, die zu den Vorstellungen des Hymnus geführt hat. Da er sich im Hinblick aufs Alte Testament meistens darauf beschränkt, das Vorkommen eines Wortes in der LXX festzustellen, können alttestamentlich-jüdische Traditionen nicht zu ihrem vollen Recht kommen, da eine Tradition in der Regel nicht nur mit einem einzigen Begriff ausgesagt wird, geschweige denn in einem solchen als ganzer Vorstellungszusammenhang greifbar wird. Der Zusammenhang von Versöhnung und jüdischem Sühnetag wird nur auf begrifflicher Ebene untersucht und daraufhin sogleich negiert.⁹⁹ Ebenso wird nicht weiter reflektiert, weshalb Christen so ohne weiteres die hellenistische Sehnsucht nach der Wiedervereinigung des Alls positiv aufgreifen und ihre Erfüllung proklamieren konnten.¹⁰⁰ Die urchristliche Mission hat doch nach allem, was wir in den Texten sehen können, nicht in der Weise an die Vorstellungswelt ihrer heidnischen Adressaten angeknüpft, dass diese mit ihren Fragen (z. B. der Angst vor dem Auseinanderfallen des Kosmos) die Kategorien vorgaben, in deren Rahmen dann eine Antwort von Christus her zu geben war, vielmehr rief die urchristliche Mission zuerst und vor allem zur Abkehr von den Göttern (und damit von der hellenistischen Weltsicht) hin zum „lebendigen und wahren“ Gott der Juden und Jesu Christi auf und somit hin zu einer Weltsicht, deren Kategorien von der Offenbarung Gottes in Israels Geschichte vorgegeben waren (vgl. 1Thess 1,9f.; Eph 2,11–13). Erst in zweiter Linie konnten sich von daher auch Antworten auf die Fragen der hellenistischen Kosmologie ergeben, z. B. von der alttestamentlich geprägten Weisheitstheologie her¹⁰¹.

Wie kommt es in der urchristlichen Tradition zu der von Lohse beschriebenen Vorstellung von einer kosmischen Versöhnung? Warum konnte der Verfasser des Kol die *kosmische* Herrschaft Christi durch den Zusatz von τῆς ἐκκλησίας plötzlich auf den Bereich der Gemeinde einschränken? Völlig unverständlich bleibt Lohses Beurteilung der Erwähnung des ‚Kreuzesbluts‘ in V. 20: Zuerst stellt er fest, dass im Corpus Paulinum nur da vom ‚Blut‘ Chris-

⁹⁸ In der Begrifflichkeit folge ich hier GESE (s. auch unten Abschn. C.1.b): Die Traditionsgeschichte hat ganze „Sprach- und Interpretationsbereiche“ zu untersuchen („Tradition“ 110), sie ist „Beschreibung der von der Tradition gegebenen Voraussetzungen formaler und inhaltlicher Art eines Textes“ (a. a. O. 94). Vgl. auch ders., „Erwägungen zur Einheit“ 20; „Hermeneutische Grundsätze“ 257.

⁹⁹ Kol. 84.

¹⁰⁰ Vgl. a. a. O. 95 Anm. 3.

¹⁰¹ Siehe unten dritter Hauptteil C.

ti gesprochen wird, wo traditionelle Formeln zitiert sind, und dass die Wortverbindung τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ überhaupt ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament ist; beides dient als Argument für die Ausscheidung eines ursprünglich selbständigen Hymnus in V. 15–20.¹⁰² Gleich danach scheidet Lohse den Ausdruck als „Eintrag ... im Sinne paulinischer Theologie“ wiederum aus dem Hymnus aus!¹⁰³ Dieser Widerspruch ist auch durch den Hinweis nicht gelöst, dass der Verfasser hier mit αἷμα ein traditionelles Wort aufnehme und ihm mit τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ „eine paulinische Interpretation“ gebe¹⁰⁴.

3. Eduard Schweizer

a) Darstellung

Eduard Schweizers Auslegung von Kol 1,15–20 unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der Lohses. Teilweise nimmt Schweizer Ergebnisse von Lohse auf, zum großen Teil aber basiert seine Exegese auf früheren eigenen Untersuchungen zum Text.¹⁰⁵ Diese sind ihrerseits schon von Lohse ausgewertet worden. – So bleibt hier noch das gegenüber Lohse Charakteristische an Schweizers Ansatz herauszustellen.

Schweizer nimmt über die von Käsemann postulierten erweiternden Eingriffe in den Hymnustext (die er anders als Käsemann nun dem Kol-Verfasser zuschreibt) noch weitere Interpolationen an: Außer τῆς ἐκκλησίας in V. 18a und διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ in V. 20b sind auch die vierfache Aufzählung von ‚Mächten‘ in V. 16 und der ἕνα-Satz V. 18c nachträglich eingefügt.¹⁰⁶

Der ursprüngliche Hymnus gliederte sich folgendermaßen¹⁰⁷:

V. 15–16c: 1. Strophe (Relativsatz + ὅτι-Satz)

V. 17.18a: Zwischenstrophe (gehört nicht mehr zum ὅτι-Satz)

V. 18b–20: 2. Strophe (Relativsatz + ὅτι-Satz)

Das hellenistische Judentum, wie es bei Philo von Alexandrien fassbar wird, nimmt in großem Maß Vorstellungen von Plato, den Orphikern und der Stoa auf und verbindet sie mit der jüdischen Weisheitsspekulation. Die griechischen

¹⁰² A. a. O. 79.

¹⁰³ A. a. O. 80.

¹⁰⁴ A. a. O. 102 Anm. 5.

¹⁰⁵ „Church“; „Forschung“; „Herkunft“; „Kirche (Antilegomena)“; „Kolosser 1,15–20“; „Versöhnung“; „Weltbild“.

¹⁰⁶ Kol. 53–55.

¹⁰⁷ A. a. O. 51f.

Begriffe erfahren dabei z. T. eine inhaltliche Umprägung. Hier ist der traditionsgeschichtliche Hintergrund des Hymnus (v. a. V. 15–18a) zu suchen und nicht direkt in der heidnischen hellenistischen Welt.¹⁰⁸ Der Hymnus spricht jedoch die allgemein-hellenistische Erlösungssehnsucht an: Der antike Mensch sorgt sich, der Kosmos könnte auseinanderfallen, obwohl die Welt schon jetzt durch den λόγος in gewisser Hinsicht zusammengehalten wird, und sehnt sich nach der Rückführung des Kosmos in die Einheit. Diese Einheit hat nun Christus durch seine Auferstehung wiederhergestellt.¹⁰⁹ Dieses Ereignis wird mit genuin christlichen Aussagen geschildert (V. 18b–20), wobei aber auch hier der Hintergrund ganz die jüdisch-hellenistische Sprachwelt bleibt.¹¹⁰ Wie Burney V. 15–18 als Meditation von תְּשִׁיבָה zu verstehen, verbietet der hellenistisch-jüdische Hintergrund.¹¹¹ Und der Anschauung der *Gnosis* ist die Aussage des Hymnus genau entgegengesetzt: Hier werden Himmel und Erde versöhnt, in der *Gnosis* wird die Seele aus der Gefangenheit in der Welt befreit.¹¹²

„Bild Gottes“ ist Christus als präexistenter Schöpfungsmittler, eben als Weisheit und Logos, nicht als *sichtbare* Offenbarung des unsichtbaren Gottes.¹¹³ ἐν αὐτῷ (V. 16a) ist lokal gemeint wie in V. 19; Christus ist also die Sphäre, in der die Welt geschaffen wurde, wobei aber Kosmos und Gott nicht (heidnisch) identifiziert werden.¹¹⁴ So besagt V. 17, dass Jesus als *Herr* der Welt (gemäß V. 18a) die Schöpfung bewahrt.¹¹⁵ Insgesamt drückt die erste Strophe aus, dass das Schöpfungshandeln Gottes erst durch Christus verständlich ist.¹¹⁶

Die zweite Strophe spricht von der Versöhnung und Neuschöpfung der Welt. Als πρωτότοκος ist Christus (wie in V. 15) nicht der Erste von vielen; er heißt „Erstgeborener“, „weil in ihm, durch ihn und zu ihm hin die neue Schöpfung eines Lebens aus dem Tod erfolgen soll“¹¹⁷, also als der, der auf Gottes Seite steht und das neue Leben ermöglicht. – Für die Verbindung von Schöpfung und Friedensstiftung gibt es manche jüdische Parallele, ganz besonders in der Neujahrsliturgie; schon vor 70 n. Chr. hat der „Friede“ der Natur seinen liturgischen Ort hier – nicht aber am Versöhnungstag, wo es ausschließ-

¹⁰⁸ Vgl. a. a. O. 57; 58 Anm. 129; 61 Anm. 144.

¹⁰⁹ A. a. O. 68.

¹¹⁰ A. a. O. 72.

¹¹¹ A. a. O. 58 Anm. 129. SCHWEIZER übersieht hier allerdings, dass in Spr 8,22LXX und Gen 1,1LXX beide Male ἀρχή vorkommt und somit eine ähnliche Verknüpfung der Stellen auch vom griechischen Text aus möglich wäre.

¹¹² A. a. O. 72.

¹¹³ A. a. O. 56f.

¹¹⁴ A. a. O. 60f.

¹¹⁵ A. a. O. 61f.

¹¹⁶ A. a. O. 62f.

¹¹⁷ A. a. O. 64.

lich um Vergebung geht.¹¹⁸ Da im Neuen Testament Auferstehung und Schöpfung aufeinander bezogen werden (vgl. Röm 4,17), besingt die ursprüngliche zweite Strophe die Versöhnung der Natur durch die *Auferstehung* Jesu, nicht durch seinen Tod.¹¹⁹

Der Begriff πλήρωμα kann nicht gnostischer Herkunft sein, da in der Gnosis der Erlöser das πλήρωμα gerade *verlässt*; vielmehr ist auch hier Philo der Schlüssel: Bei ihm ist der Logos mit göttlichen Kräften ‚erfüllt‘. Somit bezeichnet πλήρωμα die Fülle aller Kräfte, d. h. Gott selbst. Hinter der Rede vom κατοικεῖν stehen alttestamentliche Schekina-Vorstellungen.¹²⁰ Der Zeitpunkt, an dem „diese Fülle der totenerweckenden Kräfte Gottes in ihm Wohnung nahm“, ist die Erhöhung Christi.¹²¹ Durch die Einwohnung geschieht gleichzeitig die Versöhnung, deren letztes Ende noch aussteht (εἰς αὐτόν). Dass der Kosmos schon versöhnt ist, steht im Neuen Testament einzigartig da; sonst ist nur von der noch ausstehenden Befreiung der ganzen Schöpfung (Röm 8,17–21) und von der schon geschehenen Versöhnung der *Menschen* die Rede (2Kor 5,19).¹²²

Zwischen den Aussagen der ersten und der zweiten Strophe ist ein Bruch in der Schöpfung vorausgesetzt, er wird aber nirgends ausdrücklich erwähnt. Ebenso wenig ist von Ungläubigen oder von der Anerkennung der Versöhnung durch Menschen die Rede, denn der Hymnus ist Ausdruck des Glaubens – er besingt Christus, und die Gemeinde, die ihn singt, steht gleichzeitig im Bereich von Schöpfung und Erlösung. Sie weiß: Christi Liebe gilt unbegrenzt.¹²³

Der *Verfasser des Kol* ist weniger an der Harmonie des Kosmos als an der Unterwerfung der Mächte interessiert. Dies macht er durch die Aufreihung von Mächten in V. 16 deutlich; mit V. 18c fügt er einen Hinweis auf Christi Herrschaft ein. Versöhnt wurde nach ihm nicht der Kosmos, sondern ein Teil der Menschheit (Zusatz τῆς ἐκκλησίας V. 18a), und in V. 20 tritt an die Stelle der Versöhnung des Kosmos durch die Auferstehung die Versöhnung der Menschen durch das Kreuz¹²⁴. Nur in der Kirche ist Christus als Haupt anerkannt.¹²⁵

¹¹⁸ A. a. O. 64.

¹¹⁹ A. a. O. 65.

¹²⁰ A. a. O. 66.

¹²¹ A. a. O. 67.

¹²² A. a. O. 67f.

¹²³ A. a. O. 71f.

¹²⁴ A. a. O. 53.

¹²⁵ A. a. O. 69f.

b) Kommentar

Grundsätzlich gilt für Schweizers Auslegung dasselbe wie für die Lohses; wie dieser spricht sich Schweizer entschieden gegen eine Herleitung der Vorstellungen von Kol 1,15–20 aus der Gnosis aus und sieht das hellenistische Judentum, wie wir es bei Philo finden, als ihren Hintergrund an. Schweizer geht noch über Lohse hinaus, indem er keine direkten heidnischen Einflüsse annimmt, sondern alle Aussagen für über das hellenistische Judentum vermittelt oder für genuin christlich ansieht. Wie Lohse arbeitet aber auch er nicht die Herkunft der Vorstellungszusammenhänge heraus, um nachzuweisen, weshalb die singende Gemeinde jene Vorstellungen mit Christus in Verbindung bringen konnte. Es geht auch Schweizer um den bloßen Nachweis, wo ähnliche Begriffe vorkommen, und auch bei ihm kommen die Traditionslinien und die sie gestaltenden geschichtlichen Ereignisse nicht in den Blick.

Es bleibt offen, wie Christen in der Mitte des 1. Jh.s zu der im Neuen Testament singulären Aussage kamen, Himmel und Erde seien durch die *Auferstehung* Christi versöhnt. Was veranlasste sie, die Versöhnung vom Kreuz zu lösen und mit der Auferstehung zu verbinden?

Diese und andere Fragen, die Schweizers Auslegung aufwirft, müssen im dritten Hauptteil dieser Arbeit eine Antwort finden.

4. Weitere Autoren¹²⁶

Seit Käsemanns Aufsatz¹²⁷ ist es in der Forschung mehrheitlich anerkannt, dass in Kol 1,15–20 ein selbständiger Hymnus zitiert ist, den der Verfasser des Kol übernommen und bearbeitet hat¹²⁸: „Dass dem Text 15–20 ein dem AuctCol überlieferter Christus-Hymnus zugrunde liegt, ist heute nahezu unbestritten, ebenso, dass der Text durch die Rezeption in den Kol eine Interpretation, d. h. theologische Modifikation, erfahren hat.“¹²⁹ Dass aber der Hymnus ursprünglich nicht christlich war, wurde nach Käsemann kaum irgendwo festgehalten¹³⁰, vielmehr sieht man in ihm eine christliche Schöpfung. In der Frage, wie weit in V. 15–20 der genuine Wortlaut des Hymnus vorliegt und

¹²⁶ Der kurze Abriss stützt sich einerseits auf GABATHULER, *Jesus*, bezieht aber auch die schon behandelten und weitere grundlegende Entwürfe mit ein, die allgemeine Verbreitung gefunden haben. Eine Übersicht über die Forschung bis 1973 bieten BENOIT, „L’hymne christologique“ und BURGER, *Schöpfung* 5–18; bis 1979: GNILKA, *Kol.* 51–57; von 1980 bis 1990: HELYER, „Research“.

¹²⁷ Siehe oben Abschn. 1.

¹²⁸ Ausnahmen sind z. B.: MAURER, „Begründung“ 84; MOULE, *Kol.* 62 und LARSSON, *Christus* 189.

¹²⁹ HÜBNER, *Kol.* 55.

¹³⁰ Vgl. GABATHULER, *Jesus* 107.

wie weit er von Zusätzen des Kol-Verfassers ergänzt ist, wurde Käsemanns Lösung weithin übernommen¹³¹, nun aber natürlich auf die Bearbeitung des christlichen Hymnus durch den Verfasser des Kol bezogen, nicht mehr auf die Bearbeitung des gnostischen Erlöserhymnus durch den Schöpfer der christlichen Taufliturgie¹³². Nach Burger gehören diese „Erkenntnisse ... zum unverlierbaren Erbe der Forschung“.¹³³ In Einzelheiten wird der genaue Umfang der Zusätze und Bearbeitungen freilich nicht von allen gleich bestimmt; z. B. hält James M. Robinson τῆς ἐκκλησίας in V. 18a für ursprünglich, jedoch V. 20b.c insgesamt für einen Zusatz. Zudem stellt er im Text einzelne Zeilen um.¹³⁴

Ausschlaggebend dafür, was als ursprüngliche Gestalt gelten kann, sind meistens strukturelle Überlegungen, wobei die Ergebnisse dann natürlich auch theologisch gedeutet werden. Das strukturelle Grundgerüst ist in beinahe allen Entwürfen von den Parallelen in den beiden Strophen geprägt; Ansatzpunkt ist das doppelte ὅς ἐστιν + πρωτότοκος + ἐν αὐτῷ – δι’ αὐτοῦ – εἰς αὐτόν.¹³⁵ Für Maurer¹³⁶, Pokorný¹³⁷, Wright¹³⁸ und M. Barth¹³⁹ bilden V. 17.18a wegen ihres dreimaligen καὶ eine Zwischenstrophe.¹⁴⁰

Christoph Burger hat auf der Grundlage des eben genannten Grundgerüsts eine Rekonstruktion vorgelegt, die den Weg der literarkritischen Scheidung von Tradition und Redaktion radikal zu Ende führt. Seine Analyse ist in ihrer Konsequenz, aber auch in den mit ihr verbundenen komplizierten und historisch höchst unwahrscheinlichen Zusatzannahmen nicht mehr überboten worden. Burgers Ergebnis ist ein „wirklich in seinen Zeilen wie Strophen ausgewogenes Lied“¹⁴¹ mit zwei einander streng entsprechenden, vierzeiligen Strophen¹⁴²:

¹³¹ Vgl. POKORNÝ, *Kol.* 50: „In diesem Zusammenhang hat Ernst Käsemann schon im Jahre 1949 einige Beobachtungen von bleibender Bedeutung gemacht.“

¹³² Genau so z. B. CONZELMANN, *Kol.* z. St.

¹³³ *Schöpfung* 3.

¹³⁴ „Analysis“, vgl. GABATHULER, *Jesus* 80–88. Wie im vorhergehenden Abschnitt dargestellt, nahm auch SCHWEIZER über KÄSEMANN hinaus weitere Zusätze an.

¹³⁵ Vgl. die diesen Ansatz verdeutlichende Tabelle bei POKORNÝ, *Kol.* 49 und die ihn mit letzter Konsequenz verfolgende Arbeit von BURGER (s. dazu das Folgende).

¹³⁶ „Begründung“ 82f.

¹³⁷ *Kol.* 49.

¹³⁸ „Poetry“ 447.

¹³⁹ *Kol.* 228.

¹⁴⁰ Genauso SCHWEIZER, *Kol.* 52 (s. das vorige Kap.). Nach MAURER, WRIGHT und BARTH ist dabei V. 17 rückwärts auf die erste und V. 18a vorwärts auf die zweite Strophe bezogen, so dass die inhaltliche Hauptzäsur zwischen V. 17 und 18 zu suchen ist.

¹⁴¹ *Schöpfung*.

¹⁴² Einen ähnlichen streng symmetrischen Hymnus rekonstruieren HABERMANN, *Präexistenzaussagen* 233–239 und MURPHY-O’CONNOR, „Tradition“.

ὅς ἐστιν εἰκῶν,	ὅς ἐστιν ἀρχή,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα,	ὅτι ἐν αὐτῷ κατώκησεν [!] πᾶν τὸ πλήρωμα,
τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα.	εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. ¹⁴³

Dieser ursprüngliche Hymnus wurde zum einen vom Briefautor bearbeitet und dabei inhaltlich entscheidend verändert. Eine zweite Bearbeitungsschicht, die den theologischen Akzent nochmals weitgehend verlagerte (und ihre Spuren auch sonst im Kol hinterlassen hat), ist auf einen frühen Leser des Briefs zurückzuführen.¹⁴⁴ Burger führt sein Unternehmen mit bestechend scharfer Beobachtung und Logik durch, aber ohne einen Blick auf die übrige urchristliche und frühjüdische Poesie und ihre Gesetzmäßigkeiten. Auch traditionsgeschichtliche Beobachtungen und Überlegungen haben für seine Exegese keine Bedeutung; sonst hätten sich viele der „Widersprüche“, auf Grund derer Burger unterschiedliche theologische Ansätze mehrerer literarischer Schichten annimmt, als in der Tradition schon vorgegebene Zusammenhänge erwiesen¹⁴⁵. Wortbedeutungen werden rein im Zusammenhang mit literarkritischen Überlegungen bestimmt.

Auch abgesehen von diesem Extrem lässt sich im Blick auf die Vielfalt der Forschungsmeinungen – trotz ihres gemeinsamen Ausgangspunktes bei Käsemann – mit Deichgräber sagen, dass „die ... neuere Literatur ... im Einzelnen eine Fülle von abweichenden Urteilen [zeigt], so dass es kaum eine stilkritische, philologische oder religionsgeschichtliche Frage gibt, deren Beantwortung unumstritten wäre.“¹⁴⁶

Der Abschied von Käsemanns These eines insgesamt gnostischen Hymnus bedeutete keineswegs, dass man überhaupt keine heidnischen oder heterodoxen Elemente mehr als Hintergrund der Aussagen des Hymnus für möglich hielt. Vielmehr wurden solche von Conzelmann, der hinter V. 18a einen gemeinorientalischen Urmenschmythus sieht¹⁴⁷, bis zu Pokorný herangezogen, der zwar einen Einfluss der Gnosis ablehnt, aber öfter das Corpus Hermeticum als religionsgeschichtliche Parallele zitiert. Klaus Wengst meint, man dürfe für den Hintergrund von Kol 1,15–20 keine Alternative „Gnosis oder hellenistisch-jüdische Sophiaspekulationen“ aufstellen; vielmehr seien sich in

¹⁴³ BURGER, *Schöpfung* 26.

¹⁴⁴ Siehe a. a. O. 54–68.74f.

¹⁴⁵ Siehe unten dritter Hauptteil.

¹⁴⁶ *Gotteshymnus* 144; vgl. BARTH, *Kol.* 229 Anm. 17: „As far as we can tell, only vv 15aa [sic] + b, 16a, 18b, and 19 (with the exception of the verb *eudokēsen*) have remained undisputed.“

¹⁴⁷ *Kol.* 184.

den beiden Strophen des Hymnus Anfangs- und Endpunkt des „Erlöserdramas“ gegenübergestellt.¹⁴⁸ – Für die meisten Motive hat sich allerdings die Meinung durchgesetzt, dass sie vom hellenistischen Judentum her zu verstehen seien, das alttestamentliche Weisheitsspekulationen aufgegriffen hatte. Hauptquelle für das Vergleichsmaterial seien Philo und – über ihn – die griechische Popularphilosophie, insbesondere die Stoa. Pokorný kann stellvertretend für viele zitiert werden: „Den Hintergrund des Hymnus kann man also auf der geistigen Linie suchen, die von der älteren jüdischen Weisheitsspekulation über die in Philon gipfelnde alexandrinische Schule zu den Oden Salomos und zu einigen hermetischen Traktaten führt.“¹⁴⁹

Es wird dabei oft unterschieden, ob eine Vorstellung aus dem hellenistischen Judentum, aus der griechischen Welt oder aus dem Alten Testament stammt oder ob sie „genuin christlich“ ist. Bei Vorstellungen mit ursprünglich griechischer Herkunft wird z. T. noch gefragt, ob sie durch das hellenistische Judentum an den Schöpfer des Hymnus vermittelt wurden oder ob der Hymnusdichter sie direkt aus dem Heidentum übernahm. Kaum irgendwo wird aber die Frage auch nur berührt, wie sich überhaupt für einen Juden oder Christen die Möglichkeit ergab, fremde Vorstellungen zu übernehmen, und wie das ja als Heilige Schrift (und d. h. als inspiriertes Gotteswort) geltende Alte Testament zu diesen fremden Vorstellungen stand. Auch die Frage, wie es zu „genuin christlichen“ Aussagen kam, wird nicht gestellt und somit der Weg nicht nachvollzogen, auf dem geschichtliche Ereignisse, im Kontext vorgegebener Tradition verstanden, zu den neuen Aussagen geführt haben¹⁵⁰.

In den genannten Entwürfen ist noch weitgehend vorausgesetzt, dass Paulus dem hellenistischen Judentum entstammte und seine Schule dem hellenistischen Urchristentum zuzurechnen sei. „Hellenistisches Judentum“ wird dabei mit dem stark hellenisierten Judentum Philos von Alexandrien gleichgesetzt, und deshalb sucht man auch dort nach Parallelen für die Traditionswelt des Kolosserhymnus, der ja aus dem Umfeld der Paulusschule stammen muss. Diese Voraussetzungen lassen sich nach neueren Forschungen nicht halten, wie im zweiten Hauptteil dieser Arbeit noch auszuführen ist.

Dass wenige Forscher einen grundsätzlich anderen Weg einschlugen, war bisher im deutschsprachigen Raum kaum von Gewicht, stehen doch sowohl die grundlegenden Monographien von Reinhard Deichgräber und Klaus

¹⁴⁸ *Formeln* 178f.

¹⁴⁹ *Kol.* 57.

¹⁵⁰ K. H. MICHEL nennt die Gotteserkenntnis, die sich in der von der Tradition geprägten Wahrnehmung von Geschichte vollzieht, „Wiedererkennen“ (*Sehen* 47f.); zur Bedeutung des Traditionskontexts für die biblische Konzeption von Erkenntnis Gottes in seinem geschichtlichen Handeln s. BITTNER, *Zeichen* (v. a. 267–274); DERS., „Zeichen“.

Wengst¹⁵¹ als auch die einflussreichsten Kol-Kommentare¹⁵² in der eben geschilderten Linie.

¹⁵¹ DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 143–155. Klaus WENGST rechnet V. 20 ganz zum ursprünglichen Hymnus, was sich aus der Parallele zu Hebr 1,3 ergebe; nur τῆς ἐκκλησίας in V. 18a sei sekundär hinzugefügt worden (*Formeln* 171f.).

¹⁵² Dazu gehören (vollständige Angaben s. Bibliographie): NTD 8: Hans CONZELMANN (14., neu bearb. u. erg. Aufl., 1. Aufl. dieser Neubearb. 1976, 4. Aufl. 1990); KEK 9/2: Eduard LOHSE (14. Aufl., 1. Aufl. dieser Neubearb. 1968, 2., um einen Anhang erw. Aufl. 1977); EKK 12: Eduard SCHWEIZER (1. Aufl. 1976; 3., durchges. Aufl. 1989); HThK 10/1: Joachim GNILKA (1980, 2., durchges. Aufl. 1991); ZBK 10: Andreas LINDEMANN (1983); SKK 10: Rudolf HOPPE (1987, 2. Aufl. 1996); ThHK 10/1: Petr POKORNÝ (1. Aufl. 1987, 2. Aufl. 1990); ÖTBK 12: Michael WOLTER (1993); HNT 12: Hans HÜBNER (1997); NTD 8/1: Ulrich LUZ (18. Aufl., 1. Aufl. dieser Neubearb. 1998).

C. Neueinsätze

1. Hartmut Gese

a) Darstellung

Hartmut Gese setzt gegenüber dem Mehrheitsstrom der Forschung neu ein. In seinem Aufsatz „Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie“ von 1979 stellt er sich der Aufgabe, „von der späten Weisheitsentwicklung her den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament zu beleuchten“¹⁵³, indem er die Geschichte der ‚Weisheit‘ im Alten Testament¹⁵⁴ nachzeichnet: von der Staatsbildung Israels an über die Verbindung von Weisheits-, Schöpfungs-, Tora- und Sinaitheologie und die durch weisheitlichen Einfluss aus der alttestamentlichen Prophetie herauswachsende Apokalyptik mit ihrer Menschensohnüberlieferung bis hin zu Jesus, zur urchristlichen und zur altkirchlichen Christologie. Jesus erscheint in der synoptischen Tradition als der, der die eschatologische Weisheit verkündigt – „in der ganzen großen Bedeutungsfülle und traditionsgeschichtlichen Tragweite, die die Weisheit im A. T. erreicht“ –, und der dann „mit seiner Messianität als irdische Erscheinung der Weisheit selbst erkannt wird.“¹⁵⁵ Anhand von christologisch zentralen Stellen im Neuen Testament zeigt Gese, dass dort überall das Verständnis des Christusgeschehens von der Weisheitstradition her „grundsätzlich und in vollem Maße vorausgesetzt“ ist¹⁵⁶. Dabei ist die ganze Entwicklungsgeschichte eine „konsequente Entfaltung der alttestamentlichen Theologie“¹⁵⁷.

So wird auch Kol 1,15–20 behandelt¹⁵⁸ – für Gese ein Kultlied, dem möglicherweise eine hebräische Formulierung zu Grunde liegt¹⁵⁹. Es ist ein „Beweis ... für die grundlegende Bedeutung, die die Weisheitstheologie für die Christologie der frühesten Gemeinden außerhalb Palästinas und des unmittelbaren

¹⁵³ „Weisheit“ 219.

¹⁵⁴ Zum AT zählt GESE auch die alttestamentlichen Spätschriften, vgl. ders., „Gestaltung“ 27f.

¹⁵⁵ Zitat „Weisheit“ 238.

¹⁵⁶ Zitat a. a. O. 239.

¹⁵⁷ A. a. O. 228.

¹⁵⁸ A. a. O. 240–243; ähnlich DERS., „Gottes Bild“ 62–67.

¹⁵⁹ A. a. O. 241 Anm. 15.

alttestamentlichen Wirkungskreises hat“.¹⁶⁰ Gese versucht, ohne die Annahme von Zusätzen zu einem ursprünglichen Hymnus auszukommen und inhaltlich das ganze Lied als Einheit vom Alten Testament her zu verstehen.¹⁶¹ Gegliedert ist der Hymnus „in zwei Hälften zu je zwei formal und thematisch klar abgrenzbaren Strophen, wobei jede Strophe aus drei Versen besteht“; an die erste und letzte Strophe schließt sich jeweils eine Reihung kosmischer Elemente an¹⁶²:

I. Hälfte: die Schöpfung

1. Strophe: die Schöpfungstat

Er (Christus) ist das Bild (εἰκὼν)
des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung,
denn in ihm ward alles erschaffen
in den Himmeln und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare,
sei es Throne oder Herrschaften,
Mächte oder Gewalten.

+ *Aufzählung*: die spirituelle Welt
wird neben der physischen
besonders betont

2. Strophe: das Schöpfungssein

Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen,
und er ist vor *allem*,
und *alles* hat in ihm Bestand.

II. Hälfte: die Erlösung

1. Strophe: das neue Sein

Und er ist das *Haupt* (ῥῶς) des Leibes,
der Kirche,
er ist der *Anfang* (ῥῆσιτ), der Erstgeborene aus
den Toten,
dass er in allem der *Erste* (ῥῆσῶν) sei.

2. Strophe: die Versöhnungstat

Denn in ihm gefiel es der ganzen Fülle
zu wohnen
und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen,
indem er Frieden stiftete durch das Blut
seines Kreuzes,

+ *Aufzählung*: kosmische Totalität
sei es, was auf Erden ist
oder in den Himmeln.

Es fällt auf, dass in der 2. Strophe der 1. Hälfte in jeder Zeile eine Form von πᾶς, in der 1. Strophe der 2. Hälfte in jeder Zeile eine Form der hebräischen Wurzel ראש vorliegt (ראשון - ראשיה - ראש).

¹⁶⁰ A. a. O. 240.

¹⁶¹ A. a. O. 243.

¹⁶² A. a. O. 240f. (Zitat 240); die im Folgenden gebotene Übersetzung ist die GESES.

Der ganze Hymnus ist nur vom Alten Testament her verständlich – und gerade von daher wird nach Gese „das Neue des Christusereignisses aussagbar“.¹⁶³ In der 1. Hälfte gibt „die weisheitliche Schöpfungstheologie voll und ganz die Grundform“ ab, „in der das Christusereignis überhaupt erst fassbar wird“; nur so wird das Wesen Christi „in seinem Verhältnis zum Sein der Schöpfung“ erkannt.¹⁶⁴

Das neue Sein, die Teilhabe der Kirche an der Auferstehung Christi – davon spricht die erste Strophe der zweiten Hälfte –, gibt es nur durch die Versöhnungstat des Kreuzestodes Christi, von der in der letzten Strophe die Rede ist.¹⁶⁵ Auch hier ist weisheitliches Denken die Grundlage: In Sir 24 werden Weisheit und Schekina identifiziert, die Weisheit vollzieht die Liturgie des Kultes an der Lade. Dass in Jesus die Schekina, die ganze Fülle der Gottheit wohnte (יְשׁוּעָה), war überhaupt die Voraussetzung dafür, dass durch Jesu Tod die Sühneweihe geschehen konnte, wie sie im Zentrum der priesterschriftlichen Kultkonzeption steht.¹⁶⁶ Nach P geschah nämlich in der Sühneweihe am Jom Kippur stellvertretende Lebenshingabe an das Heilige, indem das Blut des getöteten Opfertieres, mit dem sich der Opfernde identifiziert hat, an den Begegnungsort Gottes über der Lade gesprengt wird – das Blut kommt in Kontakt mit dem Ort, an dem Gott *wohnt*. Dadurch begegnet Israel seinem heiligen Gott.¹⁶⁷ Ebenso wird durch das Blut des Kreuzes Jesu „die Weihende Verbindung, die Versöhnung vollzogen“ und damit der Friede, „der die erschaffene Welt in den neuen Äon der Heiligkeit Gottes stellt“.¹⁶⁸

b) Kommentar

Hartmut Gese macht hier seine traditionsgeschichtlichen Arbeiten zu zentralen biblischen Vorstellungen für Kol 1,15–20 fruchtbar. Dadurch, dass er die Genese der einzelnen Vorstellungen und Traditionskomplexe nachzeichnet, macht er deren Herkunft einsichtig – anders als die oben behandelten Auslegungen, die sich damit begnügen, nur begriffliche Parallelen festzustellen. Er vollzieht damit am Kolosserhymnus, was er an anderer Stelle grundsätzlich für die Auslegung jedes biblischen Textes fordert: „Hermeneutisch kann ... einem biblischen Text nur so Genüge getan werden, dass seine traditionsgeschichtliche Verankerung im Gesamten der biblischen Tradition bedacht wird. Mit der Interpretation des Einzeltextes ist durch seine traditionsgeschichtliche Struktur die Stellung im Gefüge des Ganzen mit bestimmt, und nur vom Ganzen her

¹⁶³ A. a. O. 241, vgl. 243.

¹⁶⁴ A. a. O. 241.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ A. a. O. 242f.

¹⁶⁷ A. a. O. 242.

¹⁶⁸ A. a. O. 243.

kann der Einzeltext verstanden werden. Das heißt nur, dass er in dem Medium betrachtet wird, in dem er überliefert wird.“¹⁶⁹ Wir greifen also nach Gese¹⁷⁰ zu kurz, wenn wir nur nach zeitgeschichtlichen oder begrifflichen Parallelen zu neutestamentlichen Aussagen suchen. Altes und Neues Testament sind in einem Überlieferungsprozess verbunden, der Zeugnis von der Offenbarung gibt und deshalb abgekürzt als „Offenbarungsprozess“ beschrieben werden kann. Dieser Offenbarungsprozess, der vom Alten ins Neue Testament führt und dessen Abschluss die Offenbarung JHWHs im Messias Jesus ist, ist ein dynamisches Ganzes, in dem das Spätere sich auf das Frühere bezieht und dieses interpretiert. Wir können demnach einen Text nur dann wirklich verstehen, wenn wir ihn zu diesem Ganzen in Beziehung setzen und dadurch seinen Ort im Ganzen des Offenbarungsprozesses bestimmen. Es kann dabei nicht nur den Blick vom neutestamentlichen Text zurück zum alttestamentlichen Hintergrund geben, sondern es muss wesentlich der Blick von der alttestamentlichen Traditionsbildung auf den neutestamentlichen Text hinzutreten. Nur dann finden wir nicht nur einzelne isolierte Begriffe oder „Vorstellungen“ vor, die im Neuen Testament mehr oder weniger zufällig „aufgenommen“ werden, sondern können sehen, wie sich die Traditionen im Verlauf der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte vertiefen und verbinden und so auf das neutestamentliche Telos zulaufen. Mit dieser Art von Exegese verstehen wir die neutestamentlichen Texte nicht mehr von fremden, von außen an sie herangetragenen Interpretationsmustern her, sondern so, dass die alttestamentlichen Traditionen die Fragen und Kategorien bereitstellen, von denen her wir die neutestamentlichen Texte betrachten. Auf diese Weise geschieht die Exegese aus der Sache selbst heraus, und die Texte können sich selbst explizieren.

Gese kommt ohne die Annahme von Interpolationen in den Text eines ursprünglichen Hymnus aus und macht den Text als ein Ganzes theologisch von den γραφαὶ ἁγίαι und von der Jesustradition her verständlich – ohne fremde, d. h. mit der „konsequenten Entfaltung der alttestamentlichen Theologie“ unvereinbare Einflüsse postulieren zu müssen. Damit weist Gese eine neue Richtung für die Beschäftigung mit Kol 1,15–20.

¹⁶⁹ „Hermeneutische Grundsätze“ 257.

¹⁷⁰ Die folgenden Bemerkungen gehen auf Äußerungen von Prof. Dr. H. GESE im von ihm und Prof. Dr. Dr. h. c. P. STUHLMACHER gemeinsam geleiteten Oberseminar „Weihnachten“ im Wintersemester 1998/99 in Tübingen zurück (3. Sitzung vom 3. 11. 1998 und 4. Sitzung vom 10. 11. 1998).

2. Nicholas T. Wright

a) Darstellung

Der Ansatz von N. T. Wright, den er 1986 in seinem Kommentar zu Kol und Phlm und 1990 ausführlicher in seinem Aufsatz „Poetry and Theology in Colossians 1.15–20“ dargelegt hat, ergänzt Hartmut Geses Arbeiten, obwohl Wright sie nicht kennt. In „Poetry“ untersucht Wright v. a. die Struktur des Hymnus und den seine Teile zusammenhaltenden traditionsgeschichtlichen Hintergrund. Nach Wright ist es unmöglich festzustellen, ob bei der Aufnahme eines ursprünglichen Hymnus in den Kol Passagen hinzugefügt oder weggelassen worden sind (vielleicht abgesehen davon, dass die ursprüngliche Einleitung in den Hymnus fehlen muss); „all reasonable hope of reconstructing it in its hypothetical original form must be abandoned“.¹⁷¹ Schweizers schöne Vorstellung, dass die Gemeinde in Kolossä beim Vorlesen des Briefs in den ihr wohlbekannten Hymnus mit einstimmt, wird nach Wright durch Schweizers eigene Annahme von verschiedenen Interpolationen in den Hymnus durch den Kol-Verfasser *ad absurdum* geführt.¹⁷² Methodisch ist deshalb zu folgern: „These considerations suggest that the best way to proceed is to treat the passage, in the first instance, as it stands, and to see if it will yield satisfactory sense.“¹⁷³ Ob es sich tatsächlich um das Zitat eines schon vorher existierenden Hymnus handelt, kann dabei offen bleiben.¹⁷⁴

Wright teilt den Hymnus in zwei Strophen (15–16; 18c¹⁷⁵–20) und orientiert sich dabei am doppelten ὅς ἐστιν. In V. 17 und 18ab sieht er zwei Zwischenstücke, so dass die ganze Struktur chiasmisch angeordnet ist¹⁷⁶:

A 15–16	B'	18ab
B 17	A'	18c–20

Diese Form des Hymnus „requires no additions or emendations“¹⁷⁷. Die Struktur der einzelnen Teile ist zwar nicht streng parallel, doch hier gilt: „We have no particular reason for expecting exact parallelism throughout every feature of the poem, no comparable poems from other similar sources to serve as a

¹⁷¹ „Poetry“ 445.

¹⁷² A. a. O. 444f.

¹⁷³ A. a. O. 445.

¹⁷⁴ A. a. O. 448; in Kol. 64 scheint WRIGHT dazu zu tendieren, den Hymnus dem Kol-Verfasser (bei ihm Paulus) zuzuschreiben.

¹⁷⁵ Da WRIGHT die erste Sinnzeile von V. 18 (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας) in zwei Zeilen aufteilt (V. 18ab), beginnt bei ihm V. 18c mit ὅς ἐστιν.

¹⁷⁶ „Poetry“ 445–451.

¹⁷⁷ A. a. O. 447.

standard or model. ... we have here an original piece of free-form poetry, whose clear main structure allows for minor variation. ... If there are parts which appear to us as irregularities within a closely worked basic structure, that may be evidence more for our false expectations than for different stages of composition.¹⁷⁸

Inhaltlich teilt sich der Hymnus in zwei Hälften auf: V. 15–17 sprechen vom Schöpfer, V. 18–20 vom Erlöser. Die eigentliche, thematisch bedingte Zäsur, die zwischen Schöpfung und Neuschöpfung, liegt also zwischen V. 17 und 18.¹⁷⁹ (Zwischen den beiden Hälften ist inhaltlich stillschweigend der Sündenfall vorausgesetzt.¹⁸⁰) Der Hymnus spricht also in dieser klaren Form davon, „that the creator is also the redeemer, and *vice versa*“.¹⁸¹ Mit dieser Betonung der Einheit von Schöpfer und Erlöser nimmt er ein Grundmuster spätalttestamentlicher und frühjüdischer Theologie auf, nämlich „the standard pattern of *Jewish monotheistic confessions*“¹⁸², wie es Wright z. B. im Aufbau der Gen (1–11.12–50), in vielen Psalmen und bei v. a. bei Deuterocesaja findet, aber auch in vielen frühjüdischen Belegen¹⁸³. Der Kolosserhymnus ist also nicht nur ein Dokument weisheitlich geprägter Christologie, sondern er ist im Licht „of the entire Jewish worldview of which the wisdom tradition was simply one of many facets“ zu lesen; er ist ein Zeuge für den jüdischen Monotheismus in seiner Abgrenzung gegen heidnischen Polytheismus oder stoischen Pantheismus¹⁸⁴, ein Dokument des „*Christological monotheism*“¹⁸⁵, der sich z. B. auch in 1Kor 8,6 findet, wo Paulus den Messias Jesus in das Sch^ema^c einbezieht¹⁸⁶.

Für die Form, in der der „christologische Monotheismus“ in Kol 1,15–20 zum Ausdruck kommt, greift Wright die These von Burney auf (und modifiziert sie leicht): Durch die rabbinisch belegte Verbindung von Gen 1,1 und Spr 8,22 auf Grund des gemeinsamen Stichworts חכמה bezieht der Hymnus alles, was von der Weisheit (bzw. der Tora) und daher vom חכמה ausgesagt werden kann, auf Jesus.¹⁸⁷ In diesem Rahmen werden auch weitere jüdische Traditionen mit Jesus verbunden, z. B. die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in V. 15a¹⁸⁸, die messianische Bezeichnung πρωτότοκος in V. 15

¹⁷⁸ A. a. O. 451.

¹⁷⁹ Kol. 66.

¹⁸⁰ Vgl. „Poetry“ 462; Kol. 75.

¹⁸¹ „Poetry“ 452; Kol. 66.

¹⁸² „Poetry“ 452.

¹⁸³ Siehe Kol. 66; „Poetry“ 452–455, bes. 452 Anm. 30 und 453 Anm. 32.

¹⁸⁴ „Poetry“ 453. Die Weisheitstheologie gehört nach WRIGHT „within this same monotheistic home base“ in der Abgrenzung gegen Poly- und Pantheismus (a. a. O. 454f.).

¹⁸⁵ A. a. O. 459.

¹⁸⁶ A. a. O. 460.

¹⁸⁷ A. a. O. 456–458; Kol. 66–68.

¹⁸⁸ „Poetry“ 459; Kol. 70f.

und 18¹⁸⁹, die Tempel- und Schekina-Theologie in V. 19a¹⁹⁰ und die Traditionen von Sühne und Bundesblut in V. 20¹⁹¹. Die Aussagen des Hymnus stehen im Präsens, beziehen sich also auf den Mensch gewordenen, nun erhöhten Christus; dieser ist aber kein anderer als der Schöpfungsmittler im Anfang, der noch nicht Mensch Gewordene – „as in 2 Cor 8.9, the preexistent one, who (strictly speaking) had not yet ‚become‘ Jesus of Nazareth, can be referred to by that name in advance“, weil er als der Präexistente, der Irdische und der Erhöhte personidentisch ist.¹⁹²

b) Kommentar

Wrights Ansatz, bei der Auslegung von Kol 1,15–20 von der überlieferten Fassung des Textes auszugehen, führt aus dem Gewirr von Rekonstruktions-hypothesen heraus und befreit die Exegese dazu, vor allen Überlegungen zu einer hypothetischen „ursprünglichen“ Form des Hymnus den Text so wahrzunehmen, wie er im Kol dasteht, und zu prüfen, ob er in dieser Form als Ganzes sinnvoll ausgelegt werden kann. Wright zeigt, dass der Hymnus im Rahmen semitischer Stilgesetze als wohlgeordnetes Ganzes aufgefasst werden kann, ohne dass man Teile davon als Zusätze streichen muss. Auch inhaltlich wird der Hymnus als ein wohlüberlegtes Ganzes verständlich, indem Wright ihn von zentralen alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen her auslegt. In dem allem weist Wright – ähnlich wie Gese – der weiteren Forschung eine viel versprechende Richtung, die aus den ausgefahrenen Gleisen der Arbeiten zu Kol 1,15–20 in den letzten fünfzig Jahren herausführt.

Im Einzelnen bedarf an Wrights Entwurf einiges auch der Präzisierung oder der Korrektur. Sein Gliederungsvorschlag wird sich so nicht halten lassen¹⁹³, das Verständnis von V. 15 von der Adam-Christologie her wird der Eikon-Christologie nicht gerecht¹⁹⁴, die frühjüdischen Belege zur Korrespondenz von Schöpfung und Erlösung bedürfen einer eingehenden Untersuchung¹⁹⁵, und bezüglich der kurzen Andeutungen Wrights zur Verschmelzung verschiedener alttestamentlich-frühjüdischer Traditionen ist in der von Gese gewiesenen Richtung weiterzugehen.

¹⁸⁹ Kol. 71.

¹⁹⁰ „Poetry“ 463; Kol. 78.

¹⁹¹ Kol. 76.

¹⁹² „Poetry“ 461; vgl. Kol. 68f.

¹⁹³ Siehe unten dritter Hauptteil A.4.

¹⁹⁴ Siehe unten dritter Hauptteil B.

¹⁹⁵ Siehe unten dritter Hauptteil L.2.f.

3. Markus Barth

a) Darstellung

Markus Barth kommt in seinem Kommentar von 1994, den er unter Mitarbeit von Helmut Blanke verfasst und an dem er auf Grund seiner schwächer werdenden Gesundheit etwa zwanzig Jahre gearbeitet hat¹⁹⁶, unabhängig von Nicholas T. Wright zu ähnlichen Ergebnissen. Auch Barth teilt den Hymnus (im Anschluss an Christian Maurer¹⁹⁷) in zwei Hauptstrophen (V. 15–16 und 18c¹⁹⁸–20) und eine Zwischenstrophe auf (V. 17 und 18ab).¹⁹⁹ Da in der Zwischenstrophe V. 17 rückwärts und V. 18ab vorwärts weist, ist die thematische Achse des Hymnus zwischen V. 17 und 18 anzusetzen.²⁰⁰ Es ist unmöglich, mit Sicherheit Zusätze oder Korrekturen zu einem ursprünglichen Hymnus auszumachen²⁰¹; eine solche Annahme ist auch inhaltlich unnötig. „The deletion of the phrase ‚of the church‘ does not resolve anything; rather, it creates larger difficulties than those already present“²⁰², und von Hebr 1,3 her, wo Jesus als präexistenter Schöpfungsmittler und als der Erhöhte, der vor seiner Erhöhung die „Reinigung von Sünden bewirkt“ hat, dargestellt ist, verbietet sich eine Streichung von „durch sein Kreuzesblut“ in V. 20²⁰³.

Wie Wright tendiert auch Barth dazu, den Hymnus dem Kol-Verfasser zuzuschreiben²⁰⁴; für diesen Fall stellten V. 12–14 die Einleitung („an introit“) zum Hymnus dar, ähnlich wie die Aufforderung zum Lob das eigentliche Lob in den Psalmen einleiten kann (z. B. Ps 105,1–6 vor 7ff.)²⁰⁵. Thema des Hymnus ist demnach „the Davidic Messiah as king of the universe. The world has not only its origin in him, but also the purpose of its existence.“²⁰⁶

In der inhaltlichen Auslegung knüpft Barth teilweise positiv an Burney²⁰⁷ und Lohmeyer²⁰⁸ an, während er Käsemanns Auslegung ablehnt²⁰⁹ und Schweizer u. a. darin widerspricht, dass die hellenistische Weltangst, die nach Schweizer das Problem ist, auf das der Hymnus antwortet, „otherwise un-

¹⁹⁶ Siehe das Vorwort von Astrid BILLES BECK (M. BARTH, *Kol.* x).

¹⁹⁷ „Begründung“ 82f. (BARTH, *Kol.* 228).

¹⁹⁸ V. 18c beginnt (wie bei WRIGHT) mit ὅς ἐστίν.

¹⁹⁹ *Kol.* 193f.227f.

²⁰⁰ Vgl. a. a. O. 228 Anm. 9.

²⁰¹ A. a. O. 234.

²⁰² A. a. O. 231.

²⁰³ A. a. O. 233 im Anschluss an WENGST, *Formeln* 173.

²⁰⁴ A. a. O. 235f.

²⁰⁵ A. a. O. 236.

²⁰⁶ A. a. O. 244.

²⁰⁷ A. a. O. 238f.

²⁰⁸ A. a. O. 239f.

²⁰⁹ A. a. O. 236–238.

known in the NT“ ist²¹⁰. In der Einzelauslegung liegt es nahe, auch jene Termini, die in der griechischen Philosophie eine Rolle spielen können, in Kol 1,15–20 inhaltlich vom Alten Testament her gefüllt zu verstehen.²¹¹ Die Spannung zwischen der Herrschaft des Schöpfungsmittlers nach der ersten Strophe und dem Kreuzestod Jesu und seiner erst dann erfolgten Einsetzung zum Herrscher nach der zweiten Strophe geht nicht auf verschiedene religionsgeschichtliche Konzepte zurück, sondern zwischen den beiden Hälften des Hymnus ist stillschweigend der Sündenfall vorausgesetzt.²¹² Die beiden Hälften werden durch den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung verbunden, der vom Alten Testament her vorgegeben ist (z. B. in Jes 51,9–16 und Ps 74).²¹³

b) Kommentar

Zwar lässt sich Barths Gliederungsvorschlag kaum halten²¹⁴, und besonders seine Themenangabe für den ganzen Hymnus – nämlich dass er von der *Herrschaft* des davidischen Messias spreche – bedarf der Korrektur²¹⁵. Aber wie Gese und Wright führt auch er die Diskussion aus den festgefahrenen Gleisen heraus, indem er von der überlieferten Gestalt des Hymnus ausgeht und ihn inhaltlich überzeugend als ein geschlossenes Ganzes auslegen kann. Besonders bedenkenswert sind die Argumente Barths dafür, dass auch außerbiblich in philosophischem Kontext begegnende Begriffe in unserem Hymnus wahrscheinlicher vom Alten Testament und nicht von ihren philosophischen Konnotationen her gefüllt sind.

²¹⁰ A. a. O. 242 (zu SCHWEIZER insgesamt 242–244).

²¹¹ Siehe a. a. O. 194–218.

²¹² A. a. O. 245.

²¹³ A. a. O. 245f.

²¹⁴ Siehe unten dritter Hauptteil A.4.

²¹⁵ Siehe unten vierter Hauptteil A.

Zweiter Hauptteil

Die Rahmenbedingungen für die Exegese von Kolosser 1,15–20

A. Ziel und Methode der Arbeit

Hartmut Gese's kurze Auslegung, aber auch die Arbeiten von Nicholas T. Wright und Markus Barth ermutigen dazu zu prüfen, ob es wirklich keinen überzeugenderen Weg als die Interpolationshypothesen gibt, die nach Petr Pokorný „in der Forschung unumgänglich sind“¹, und ob die alttestamentliche Traditionswelt (und das mit ihrer Hilfe verstandene Christusereignis) nicht einen geschlosseneren Hintergrund für unseren Text abgibt, als Hans Jakob Gabathuler es – mit dem breiten Forschungsstrom – meinte: „So ist es also nicht nur AT-Einfluss, der durch das hellenistische Judentum auf ... den Hymnus wirkte, sondern auch Einfluss der religiösen Umwelt des zeitgenössischen östlichen Mittelmeerraumes.“²

Natürlich müssen im Folgenden auch die Arbeiten von Gese, Wright und Barth einer genaueren Untersuchung standhalten können. Jedenfalls lohnt es sich, in der von ihnen gewiesenen Richtung weiterzugehen, einer Richtung, die Otfried Hofius schon für die Exegese des Philipperhymnus eingeschlagen hat, indem er ihn ganz von alttestamentlich-jüdischen Stilgesetzen her auslegt.³

Im Anschluss an diese Vorbilder versucht die vorliegende Arbeit zum einen, Kol 1,15–20 formal auf dem Hintergrund der Strukturgesetze der alttestamentlich-frühjüdischen „Poesie“ zu begreifen und von daher die Frage nach der Einheitlichkeit und Struktur neu zu beantworten. Zum andern will die Arbeit prüfen, ob der Text inhaltlich nicht als organisches Ganzes von der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionswelt her verstanden werden kann, wenn man den Text mit Hartmut Gese aus dem Gesamtprozess der AT und NT verbindenden Traditionsgeschichte heraus auslegt.⁴

Die Einzelexegese untersucht jeden Vorstellungskreis des Hymnus gesondert, und zwar nach folgendem Schema: Nach einer textimmanenten philologi-

¹ Kol. 51.

² Jesus 135.

³ *Christushymnus*.

⁴ Siehe oben erster Hauptteil C.1.

schen Analyse wird die jeweilige Stelle mit dem unmittelbaren Kontext und ältesten „Kommentar“ zu Kol 1,15–20, dem Kolosserbrief selbst⁵, verglichen. Sodann wird der Vergleich nach zwei Seiten hin auf das paulinische Schrifttum ausgeweitet: einerseits auf die unbestritten echten Paulusbriefe und andererseits auf den Epheserbrief. Daran schließt sich die Herausarbeitung des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes im alttestamentlich-frühjüdischen Traditionsraum, bei Jesus und im Urchristentum an. Die Reihenfolge dieser Schritte kann im Einzelfall so variieren, wie es durch die Sache selbst nahe gelegt wird.

Dieser Methode liegt ein bestimmtes Bild von der traditionsgeschichtlichen Heimat des Kolosserhymnus zu Grunde. Als Begründung dafür sind nun noch einige Bemerkungen nötig, und zwar zum gnostischen Erlösermythos, zur traditionsgeschichtlichen Heimat der Paulusschule, zur Verfasserschaft des Kolosserbriefes, zum Verhältnis des Kol zum Epheserbrief und zur Situation in Kolossä. Die Einzelexegese selbst hat freilich zu erweisen, wie weit sich eine Interpretation des Textes im so gesteckten Rahmen bewährt.

⁵ Vgl. dritter Hauptteil A.1.

B. Der gnostische Erlösermythos in der Forschung seit Käsemanns Aufsatz

Ernst Käsemann vermutete 1949 hinter Kol 1,15–20 „den“ gnostischen Erlösermythos⁶. In der Folge stellten sich Eduard Schweizer und Eduard Lohse gegen diese Hypothese; trotzdem findet man später noch die Ansicht, dass zumindest gnostisches Gedankengut mit den Hintergrund für den Text liefere⁷ oder dass der Verfasser mit gnostischen Anschauungen vertraut gewesen sei, ohne sie zu teilen⁸. Es bedarf deshalb einer kurzen Erklärung, weshalb die vorliegende Arbeit einen (weitgehenden oder auch nur teilweisen) gnostischen Hintergrund nicht in Betracht zieht.

Anfang der Sechzigerjahre erschienen zwei Arbeiten, die das Verständnis der Gnosis grundlegend veränderten: Carsten Colpes Untersuchung über das Bild der religionsgeschichtlichen Schule vom gnostischen Erlösermythos (1961) und Hans-Martin Schenkes Arbeit über den „Urmenschmythos“ in der Gnosis (1962).

Colpe zeigte, dass man nicht von „dem gnostischen Erlösermythos“ reden darf, sondern dass viele Typen der Gnosis existierten, die nur z. T. einen Erlösermythos⁹ kannten – und auch diesen in völlig verschiedenen Formen¹⁰. Gnostische Systeme sind demnach zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten entstanden, jeweils beeinflusst durch das dort herrschende Gedankengut.¹¹

Schenke hat nachgewiesen, dass die sog. Urmenschmythen der Gnosis aus einer hellenisierenden Exegese von Gen 1,26f. abgeleitet sind.¹² Auch Philo greift keinen vorgegebenen „Urmenschmythos“ auf, sondern geht selbständig von Gen 1,26f. (im griechischen Text) aus.¹³

Anders als Käsemann es voraussetzte, haben sich die Vorstellungskomplexe vom Gott „Mensch“ und vom All-Gott, der gnostische Sophia-Mythos und die iranische Urmensch-Lehre erst im Manichäismus zu einem Ganzen

⁶ Siehe oben erster Hauptteil B.1.

⁷ So noch GNILKA, *Kol.* 58f.

⁸ POKORNÝ, *Kol.* 55.

⁹ „Mythos“ ist dabei als Kunstprodukt zu verstehen, nicht als überlieferter „echter“ Mythos der Frühantike (*Schule* 129).

¹⁰ A. a. O. 198.

¹¹ A. a. O. 7f.

¹² *Gott* 65.69f.

¹³ A. a. O. 123.

verbunden.¹⁴ Somit waren die Vorstellungszusammenhänge, die Käsemann in Kol 1,15–20 vorausgesetzt sah, zur Zeit des Kolosserbriefes so noch gar nicht vorhanden.

Mit Martin Hengel lässt sich heute sagen: „Eine im eigentlichen Sinne ‚vorchristliche‘ Gnosis lässt sich nach unserem gegenwärtigen Wissensstand mit dem besten Willen nicht nachweisen.“¹⁵ Vielmehr wurde die Gnosis hauptsächlich durch drei Faktoren vorbereitet, von denen einer das Urchristentum ist.¹⁶ Eine *erste* Wurzel bildet die Apokalyptik mit ihrer negativen Bewertung des gegenwärtigen Äons, in Qumran gesteigert bis zum Dualismus von Licht und Finsternis¹⁷, wie auch weitere Vorstellungen aus der Apokalyptik und aus mit der Apokalyptik verwandten mystischen Strömungen am Rand des Judentums¹⁸. *Zweitens* wurde die Gnosis dadurch vorbereitet, dass alexandrinische Juden seit Aristobul (2. Jh. v. Chr.) versuchten, den Platonismus mit seiner Abwertung der geschaffenen Welt gegenüber der Ideenwelt mit der Auslegung von Gen 1f. zu verbinden.¹⁹ Bei Philo ist die Offenheit für hellenische Philosophie am stärksten ausgeprägt.²⁰ Der scharfe Dualismus zwischen dem guten Gott einerseits und der bösen Schöpfung und dem bösen Demiurgen andererseits, der die verschiedenen gnostischen Systeme als gemeinsames Charakteristikum verbindet²¹, geht über die jüdische Apokalyptik und die hellenistisch-jüdische Platorezeption hinaus, da dort die Identität des transzendenten Gottes mit dem Schöpfer immer festgehalten wird.²² In der Gnosis macht der radikale Bruch die Erlösung der in der Materie gefangenen Seelen durch einen himmlischen Erlöser notwendig. Dies weist auf eine *dritte* Wurzel der Gnosis: „Ein solcher von Gott auf die Erde gesandter Erlöser begegnet uns ... erst im Urchristentum.“²³ Das heißt, „dass der gnostische Mythos von Urfall und Erlösung das Christentum in statu nascendi bereits voraussetzt“²⁴. Dies wird dadurch bestätigt, dass bisher kein einziger Quellenbeleg für einen eindeutig

¹⁴ A. a. O. 155.

¹⁵ „Ursprünge“ 223.

¹⁶ Zum Folgenden s. HENGEL, „Ursprünge“ (zusammenfassend 215f.223).

¹⁷ Vgl. auch HENGEL, *Judentum* 355.417.

¹⁸ Vgl. schon SCHOLEM, *Mystik* 393 Anm. 24.

¹⁹ HENGEL, „Ursprünge“ 202f.

²⁰ HENGEL, *Juden* 143.

²¹ „Denn Gnosis ist nur da, wo die dualistische Scheidelinie nicht nur zwei verschiedene Welten, sondern auch zwei antagonistische Gottheiten trennt.“ (BETZ, „Problem“ 57.) Zum Definitionsproblem s. auch HENGEL, „Ursprünge“ 192 Anm. 7.

²² SCHOLEM, *Mystik* 44–46.70f.; *Gestalt* 27; BETZ, „Problem“ 49; HENGEL, „Ursprünge“ 203.

²³ HENGEL, „Ursprünge“ 203.

²⁴ Ebd.

vorchristlichen gnostischen Erlösermythus bekannt ist.²⁵ Die antijüdische Tendenz der Gnosis, die sich gegen Gesetz und Schöpfergott richtet²⁶, und das merkwürdige gleichzeitige Festhalten am AT als Heiliger Schrift (mit einer Wertschätzung von Urgeschichte, Propheten und Psalmen) ist wohl am besten als völlige Perversion jener differenzierten Stellung zum AT zu verstehen, die erst durch das Christentum gegeben ist.²⁷ Adolf v. Harnack behält also Recht, wenn er die Gnosis als „die acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums“ bezeichnet hat.²⁸ Dies wird auch durch den gnostischen Teil der Texte von Nag Hammadi bestätigt. Dort wird die Geschichte des Gottesvolkes übergangen²⁹, die jüdische Identität von Weisheit und Tora aufgehoben³⁰. „,Gnosis‘ bedeutet demnach vor allem Erkenntnis der vollen, bislang größtenteils geheim gehaltenen Wahrheit der jüdisch-christlichen Überlieferung. Sie wurde der Theorie nach vom auferstandenen Christus offenbart, praktisch aber durch spekulative Exegese gefunden. Selbst die Jünger Jesu besaßen die Gnosis zunächst nicht, was ihr Fehlen in der Kirche der Normalchristen erklärt; erst nach langer pädagogischer Bemühung des auferstandenen Christus wurde sie gewonnen und in geheim gehaltenen Evangelien und apokryphen Schriften niedergelegt.“³¹

Es ist von daher historisch nicht ratsam, mit gnostischen Einflüssen hinter dem Kolosserhymnus zu rechnen. Die Gnosis ist den Haupttraditionen des NT gegenüber deutlich sekundär: „Das ausgesprochene gnostische Interesse an der *Protologie* bis hin zum ‚innergöttlichen‘ Geschehen im transzendenten Pleroma, die für die frühen Väter so anstößige radikale Abwertung der Schöpfung und des Schöpfers, aber auch der jüdischen Heilsgeschichte, die Spekulationen über den Fall der Geistseele, ihre Gefangenschaft in der Materie, häufig in Form der Seelenwanderung dargestellt, ihre Erlösung und der Wiederaufstieg in das himmlische Pleroma, verbunden mit der Verteufelung der Materie, kurz der ontologische Dualismus, wie auch die damit verbundene philosophisch klingende Sprache, *das alles findet sich so im Urchristentum, und d. h. zu-*

²⁵ HENGEL, „Christuslied“ 394; *Sohn* 54f.; „Ursprünge“ 192 Anm. 7; 203–211.223. – HENGEL weist a. a. O. 204 darauf hin, dass der „auf ... R. REITZENSTEIN zurückgehende ‚gnostische Kunstmythus‘ ... nur in Deutschland verbreitete Anerkennung fand“, während die „international führenden Religionshistoriker ... dieses künstliche, den ältesten Quellen widersprechende Bild immer abgelehnt“ haben.

²⁶ Vgl. SCHOLEM, *Mystik* 393 Anm. 24.

²⁷ BETZ, „Problem“ 60.

²⁸ *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1,250. BETZ, „Problem“ 60 und HENGEL, „Ursprünge“ 202 schließen sich HARNACK an.

²⁹ BETZ, „Problem“ 64.

³⁰ A. a. O. 65.

³¹ Ebd.

gleich in den Texten des Neuen Testaments, noch nicht.“³² Vielmehr ist im Blick auf das NT festzustellen: „Die ‚gnostischen Spuren‘, die wir in den urchristlichen Quellen finden, setzen keine vorchristliche ‚Gnosis‘ als eine Bewegung oder ein System voraus, sie entstammen dem apokalyptischen und ‚hellenistischen‘ Judentum oder der allgemeinen popularphilosophisch eingefärbten religiösen Koine des 1. Jh.s n. Chr., an der auch das Judentum festhielt.“³³ Zudem baut die Gnosis wesentlich auf christlicher Tradition auf, und die Ähnlichkeit von manchen gnostischen mit neutestamentlichen Vorstellungen ist auf diese Weise zustande gekommen.³⁴

Die eigentlichen gnostischen Systeme haben sich allem Anschein nach erst ab der Mitte des 2. Jh.s ausgebildet.³⁵ Ihnen war eine christliche „Religionsphilosophie“ vorausgegangen, die am Beginn des 2. Jh.s ihren Anfang nahm, zwischen 130 und 150 ihren Höhepunkt hatte und deren Hauptvertreter Valentin war, der noch nicht im strengen Sinne als gnostisch gelten kann und der deshalb zur Zeit seines Wirkens noch keinen so scharfen Widerstand erfuhr wie seine – nun im Vollsinn gnostischen – Schüler. Von Valentin aus erfuhr die „christliche Religionsphilosophie“ eine doppelte Geschichte³⁶: Einerseits fand sie einen (gemäßigten) Weg in die Großkirche (so bei Clemens v. Alexandrien und Origenes), andererseits führte die Kombination von platonisierendem Dualismus, jüdischer Schöpfungslehre und christlicher Soteriologie durch ein „ungehemmte[s] Spiel mit mythologischen Entwürfen“ zu den häretischen gnostischen Systemen, bis zu dem Extrem, dass in einzelnen Nag-Hammadi-Schriften gar eine „Verdrängung der christlichen Elemente und ihrer besonderen Soteriologie“ zu beobachten ist³⁷.

Kol 1,15–20 ist deshalb nicht im Rahmen gnostischer Tradition zu interpretieren.

³² HENGEL, „Ursprünge“ 202.

³³ A. a. O. 216.

³⁴ Vgl. BETZ, „Problem“ 71. – Wie sehr sich die Gnosis grundsätzlich von der neutestamentlichen Botschaft unterscheidet, bei Ähnlichkeiten aber vom NT abhängig ist, hat BETZ anhand von Beispielen dargelegt (a. a. O. 70–79).

³⁵ Zum Folgenden s. HENGEL, „Ursprünge“ 195–203.

³⁶ S. dazu a. a. O., bes. 200.

³⁷ A. a. O. 211 (zu den Nag-Hammadi-Texten siehe a. a. O. 208–211).

C. Der Kolosserbrief als Dokument der Paulusschule

1. Die Verfasserschaft des Kolosserbriefs

Die Abfassungsverhältnisse des Kol sind nach wie vor umstritten. Nach der großen Mehrheit der deutschsprachigen Forscher ist der Kol erst nach dem Tod des Paulus durch einen seiner Schüler als bewusstes Pseudepigraphon verfasst worden.³⁸ Außerhalb des deutschsprachigen Raums wird die paulinische Verfasserschaft nach wie vor von einer großen Anzahl von Autoren vertreten.³⁹ Eine dritte, wachsende Gruppe von Forschern ist der Meinung, Paulus habe einen Sekretär – vielleicht Timotheus – mit der Abfassung beauftragt, weil er selbst verhindert war.⁴⁰ In dieser Gruppe wird im Gegensatz zur ersten die Nähe und Kontinuität des Kol zu Paulus wieder mehr betont; anders als in der zweiten werden die begrifflichen und theologischen Unterschiede des Kol zu Paulus aber als so gewichtig empfunden, dass man annimmt, der Kol sei zwar zu Lebzeiten des Paulus abgefasst worden, aber nicht von Paulus selbst, sondern in seinem Auftrag von einem seiner Schüler.

Noch schwerer als die theologischen wiegen die stilistischen Bedenken. Nach Schweizer und Luz steht durch Walter Bujards *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief* (1973) ohne Zweifel fest, dass der Kol nicht direkt von Paulus stammen könne⁴¹. Bujard hat statistische Untersuchungen zum Satzgefüge, zur Gedankenstruktur und zur Rhetorik des Kol angestellt und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, dass gewisse Stilmuster im Kol beträchtlich gehäuft auftreten als in den paulinischen Homologumena. Dies

³⁸ Zum Beispiel VIELHAUER, *Geschichte* 195–200 und die bei SCHNELLE, *Einleitung* 329f. Anm. 15 genannten Autoren. Nach STANDHARTINGER, *Studien* 281 „ist im Kol nicht nur die Absenderangabe, sondern auch die Adresse fiktiv“; der Brief „verrät sich ... selbst als an ‚alle, die Paulus nicht mehr [sic] gesehen haben‘ (2,1), adressiert. Die Nennung von Kolossä als Adresse soll ... die unaufhörliche Ausbreitung des Evangeliums bis in die letzten Winkel des römischen Reiches demonstrieren“.

³⁹ Zum Beispiel ALETTI, *Kol.* 280; GUTHRIE, *Introduction* 575–577 und die bei SCHNELLE, *Einleitung* 330 Anm. 16 und bei ARNOLD, *Syncretism* 7 Anm. 10 genannten Autoren, aber auch KÜMMEL, *Einleitung* 301–305 (nach HÜBNER, *Kol.* 9 hat KÜMMEL diese Sicht später aufgegeben; HÜBNER zitiert die mir nicht zugängliche französische Ausgabe *L'exégèse scientifique au XX siècle: Le Nouveau Testament* 483f.).

⁴⁰ So z. B. SCHWEIZER, *Einleitung* 87; OLLROG, *Paulus* 232.236–242; DUNN, *Kol.* 38f.; LUZ, *Kol.* 189f.

⁴¹ SCHWEIZER, *Kol.* 22 mit Anm. 14; LUZ, *Kol.* 186.

wird von Bujard so interpretiert, dass der Stil des Kol sich nicht nur relativ von dem der sicheren Paulinen unterscheidet, sondern dass grundsätzlich verschiedene Stile vorlägen⁴², ja die Denkstruktur des Kol insgesamt eine ganz andere sei als die des echten Paulus⁴³. Auch der plerophore Stil sei in diesem Maß sonst Paulus fremd⁴⁴, so dass der Brief unmöglich von Paulus selbst geschrieben sein könne.

Bujard geht vom Briefganzen im Vergleich zu andern *ganzen* Briefen aus; er beachtet weder die stilistische Gattung einzelner Abschnitte noch ihre rhetorische Funktion im Briefganzen und in der Briefsituation. Bujard bleibt deshalb methodisch hinter Ernst Percys eingehender Untersuchung *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* von 1946 zurück. Percy hat hier ausführlich und in allen Einzelheiten Aussagen und Stilzüge von Kol und Eph mit den paulinischen Homologumena verglichen. Diese Arbeit ist weit umfassender und differenzierter als die von Bujard; Percy sieht die Probleme, die Bujard aufdeckt, genauso, lässt sich aber nicht wie dieser dazu verleiten, ein Pauschalurteil zu fällen, sondern vergleicht die gattungsmäßig und funktional verwandten Passagen untereinander und bezieht inhaltliche und historische Fragen mit ein. In stilistischer Hinsicht folgert Percy aus seinen Untersuchungen, „dass die meisten jener Einzelzüge, die dem Stil des Kolosserbriefes ... ihr Gepräge geben, mehr oder weniger zutreffende Analogien in den anerkannten Paulusbriefen haben; der durchgehende Unterschied ist nur der, dass das, was dort nur ... sporadisch auftritt, hier einen mehr oder weniger durchgehenden Zug bildet.“ Dies gilt aber nur für Kap. 1f.; „in dem paränetischen Teil des Briefes gibt es nämlich nichts, was sich in stilistischer Hinsicht wesentlich von den entsprechenden Abschnitten der sonstigen Paulinen unterscheidet.“⁴⁵

Als Voraussetzung für eine Entscheidung der Verfasserfrage wäre eine Untersuchung vonnöten, die die methodische Differenziertheit von Percys Arbeit mit dem Instrumentarium und der Vollständigkeit von der Bujards verbindet.

Für die vorliegende Arbeit können wir die Frage nach der Verfasserschaft des Kol offen lassen; wenn der Kol nicht von Paulus selbst abgefasst sein sollte, so ist er doch von einem seiner engsten Schüler und Mitarbeiter geschrieben worden.⁴⁶ Welche Konsequenzen sich daraus für das Verhältnis des Kol zu den

⁴² BUJARD, *Stilanalytische Untersuchungen* 72.

⁴³ A. a. O. 129.

⁴⁴ A. a. O. 216.

⁴⁵ *Probleme* 36.

⁴⁶ WEISE (*Paulus* 325–327) hat nachgewiesen, dass sich im Kol wie im Eph die Grundstruktur der paulinischen Gemeindebelehrung wiederfindet; STANDHARTINGER (*Studien* 117–135) hat zudem gezeigt, dass der Kol deutlich „vom aus den Briefen zu erschließenden paulinischen Sprachstil beeinflusst ist“ (a. a. O. 151), und zwar in „Ein- bzw. Überleitungsformulierungen“ (a. a. O. [118–]121) wie in vielen „Formulierungen und Wortpassagen“ (134 [121–135]), die sich v. a. auf „Stellen, an denen sie [d. h. die Verfasserinnen und Verfasser]

allgemein anerkannten Paulusbriefen ergeben, wird im Folgenden darzulegen sein.

2. Die Paulusschule und Paulus

Hans Conzelmann hat aus den weisheitlichen Traditionsstücken in den Paulusbriefen geschlossen, dass Paulus in seinen Gemeinden als Weisheitslehrer gewirkt und weisheitliche Überlieferungen im Schulbetrieb weitergegeben hat.⁴⁷ Aus dieser von Paulus selbst gegründeten „Paulusschule“ seien dann auch die deuteropaulinischen Briefe hervorgegangen.⁴⁸ Birger Gerhardsson⁴⁹, Wolf-Henning Ollrog⁵⁰, Peter Stuhlmacher⁵¹, Edda Weise⁵² u. a. haben Conzelmanns These weiter begründet und präzisiert.⁵³ Paulus spricht in seinen Briefen selbst von seiner Lehrtätigkeit (z. B. 1Thess 4,1f.; 1Kor 4,17; 11,23; 15,1f.)⁵⁴ und verwendet dabei die Termini technici der Traditionsweitergabe (διδάσκειν, παραλαμβάνειν, παραδίδόναι)⁵⁵. Wie 1Kor 15,2 zeigt, kommt es Paulus im Gemeindeunterricht durchaus auf das wörtliche Festhalten des Gelernten an.⁵⁶ Neben den weisheitlichen Stücken weisen auch die Formeltraditionen und die Jesusüberlieferungen in den paulinischen Briefen auf einen Schulbetrieb des Paulus hin. Auf die Überlieferungen, die den Gemeinden durch seinen Unterricht schon bekannt sind, kann er in den Briefen durch „Verweisformeln wie (ἀκριβῶς) οἴδατε (vgl. 1Thess 4,2; 5,2; 1Kor 6,2–3), ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι (Röm 6,3) und οἴδαμεν γάρ (Röm 7,14)“ Bezug nehmen.⁵⁷ Darüber hinaus wird an mehreren Stellen deutlich, dass Paulus nur kurz auf die

den bzw. die fiktiven Absender über sich selbst berichten lassen“ (a. a. O. 152). Es lasse sich dabei keine literarische Abhängigkeit von den Homologumena nachweisen (a. a. O. 134), sondern handle sich um eine bewusste Stil-Imitation „paulinischer Missionspredigt“ (a. a. O. 135).

⁴⁷ „Weisheit“ und „Schule“. Vgl. dazu jetzt WEISE, *Paulus* 45–76.

⁴⁸ „Weisheit“ 234.

⁴⁹ *Anfänge* 21–31.46.

⁵⁰ *Paulus passim*.

⁵¹ „Christusbild“ (bes. 159–165); *Biblische Theologie* 1,301–304.

⁵² *Paulus passim*.

⁵³ Ein Überblick über die Diskussion zu CONZELMANNs These findet sich bei STANDHARTINGER, *Studien* 4–10.

⁵⁴ Siehe STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,301.

⁵⁵ Siehe STUHLMACHER, „Christusbild“ 159 und WEISE, *Paulus* 20–45.94–133.

⁵⁶ Vgl. GERHARDSSON, *Anfänge* 28 und WEISE, *Paulus* 155. Dem entspricht die mnemotechnische Form von 1Kor 15,3b–5 (STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,170; WEISE, a. a. O. 165).

⁵⁷ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,303; vgl. WEISE, *Paulus* 276–281. Hingegen ist οὐ θέλω (-οιμεν) ὑμᾶς ἀγνοεῖν „eine ... Einleitung für eine Mitteilung von einem für die Adressaten neuen Sachverhalt“ (WEISE, *Paulus* 279).

Stoffe des Gemeindeunterrichts anspielt, um sie den Adressaten in Erinnerung zu rufen⁵⁸. In 1Kor 15,51f. fasst er das ausführliche Überlieferungsstück 1Thess 4,15–18 in einem Satz zusammen; in Röm 6,17 verweist das Stichwort τύπος διδασχῆς auf die Evangeliumsparadosis von 1Kor 15,3b–5; 1Kor 1,21 spielt auf Weisheitsüberlieferungen wie Röm 1,18–32 und Weish 13–15 an. Dasselbe gilt für die Jesustradition, die er in seiner Paraklese voraussetzt (und oft darauf anspielt) und nur selten explizit machen muss (so in 1Kor 7,10f; 9,14; 11,23–25).⁵⁹ Daneben kann in den Paulusbriefen „ein fest umrissener Lehrtext“ wie 1Kor 13 stehen.⁶⁰

Paulus steht als urchristlicher διδάσκαλος nicht allein da (vgl. z. B. Gal 6,6; 1Kor 12,28; Röm 12,7; Apg 13,1)⁶¹; er kann deshalb die grundlegenden Evangeliumsüberlieferungen, die er mit den andern Aposteln teilt (vgl. 1Kor 15,1–11), auch in Rom voraussetzen (vgl. nur Röm 6,17)⁶². „Er geht auf die Inhalte des von ihm (oder anderen Aposteln) erteilten Unterrichts nur dort ausdrücklich ein, wo sie strittig geworden, in Vergessenheit geraten oder zusätzlich zu erläutern waren (...). Im Normalfall begnügt er sich mit bloßen Anspielungen an die Lerninhalte, und zwar in der Erwartung, dass sie von den Empfängern seiner Briefe erkannt und (in Erinnerung an den Gemeindeunterricht) entziffert werden“.⁶³

Das Bild, das die Paulusbriefe von seiner Lehrtätigkeit bieten, wird durch die Apg unterstrichen und bestätigt. Sie berichtet von einem Gemeindeunterricht des Paulus in Antiochien, Korinth und Ephesus (Apg 11,26; 15,35; 18,7–11; 19,9f.).⁶⁴

Als Lehrer war Paulus zugleich Tradent und selbst Bildner von Tradition.⁶⁵ Die urchristlichen Traditionen, die er übernahm und weitertradierte, maß er an seiner Christusoffenbarung vor Damaskus. „Das dem Apostel geoffenbarte Evangelium, dessen Inhalt Jesus Christus als Sohn Gottes ist, begründet weitere Überlieferung und ist ein Kriterium zur Beurteilung derselben (Gal 1,11f).“⁶⁶

Edda Weise unterscheidet „zwei Stufen der Belehrung“: Die erste Stufe ist „eine grundlegende, für die Konstituierung der Gemeinde zentrale Phase der

⁵⁸ Die folgenden Beispiele stammen aus STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,303.

⁵⁹ Siehe unten Abschn. D.3 und STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,301f.; WEISE, *Paulus* 281–299.

⁶⁰ WEISE, *Paulus* 245.

⁶¹ Siehe STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,302.

⁶² Siehe dazu STUHLMACHER, *Röm.* 14.

⁶³ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,302f.

⁶⁴ A. a. O. 1,301; WEISE, *Paulus* 76–92.

⁶⁵ STUHLMACHER, „Paulinisches Evangelium“ 165.

⁶⁶ WEISE, *Paulus* 157.

Unterweisung, die eng mit Taufe und Christwerden verknüpft ist⁶⁷ und zu deren Inhalten die „Deutung des Todes Jesu, Paraklese und Belehrung über die Parusie“, zudem „Formeln ... und Jesusüberlieferung“ und wohl auch die Herrenmahlsparadosis gehören⁶⁸. Hinzu kommt auch Schriftauslegung als Gegenstand der Belehrung, „sowohl den Inhalt der Schrift als auch die Methoden der Auslegung betreffend“.⁶⁹ In einer zweiten Phase geht es darum, die entstandenen Gemeinden zu begleiten und auf der Basis der Anfangsbelehrung aufzubauen.⁷⁰

Durch die Unterrichtstätigkeit des Paulus standen die von ihm gegründeten Gemeinden in der gleichen Tradition wie er selbst; es bildete sich eine „Paulusschule“⁷¹: im weiteren Sinn die paulinischen Gemeinden insgesamt und im engeren Sinn die von Paulus besonders intensiv unterrichteten Schüler und Mitarbeiter.⁷² Die Mitarbeiter des Paulus können auf Grund der engen Zusammenarbeit mit ihm in der Mission in hohem Maße als authentische Vertreter seiner Theologie angesehen werden. „Die Grundlage ihrer Zusammenarbeit bildet das vom Apostel verkündigte, der Gemeinde zum ‚Fundament‘ gemachte Evangelium von Jesus Christus (1Kor 3,10f) ... Dieses Evangelium setzt ihnen allen, auch Paulus selbst, in gleicher Weise die Maße. ... Weil dieses Evangelium Paulus in seiner Berufung zum Heidenapostel anvertraut wurde, ist es zugleich ‚sein‘ Evangelium ... Darum wird seine Verkündigung und sein Wirken in der Gemeinde allen Mitarbeitern zum Maßstab. Insofern forderte Paulus Gehorsam und beanspruchte Autorität, und zwar unbedingte, nicht für sich, sondern für das Evangelium, d. h. für Christus selber. Insofern verstand er sich auch als Vater der von ihm Bekehrten, mit dem Recht, sie zu ermahnen, zurechtzuweisen, selbst zu strafen (...), und stellte sich selbst ihnen als Vorbild hin. ... Nicht er ist der Angelpunkt seines Mitarbeiterkreises, der ihn zusammenhält, sondern das von ihm wie von ihnen (...) gleichermaßen zum Maß gesetzte und verkündigte Evangelium, die Arbeit am gleichen Werk.“⁷³ Paulus nennt die Mitarbeiter z. T. als Mitabsender seiner Briefe, weil sie „Mitverantwortung für das paulinische Missionswerk“ tragen⁷⁴. Paulus kann den Korinthern gegenüber von Timotheus sagen: ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοῦς

⁶⁷ A. a. O. 328.

⁶⁸ A. a. O. 317; vgl. (193–)233.

⁶⁹ A. a. O. 176.

⁷⁰ A. a. O. 328f.; vgl. 234–307.

⁷¹ CONZELMANN, „Schule“; GERHARDSSON, *Anfänge* 21–31.46.

⁷² Siehe dazu GERHARDSSON, *Anfänge* 28 und v. a. OLLROG, *Paulus*, bes. 162–202. OLLROG unterscheidet drei verschiedene Mitarbeitergruppen: einen engen Kreis von ständigen Mitarbeitern, einen Kreis von zeitweiligen, unabhängigen Mitarbeitern und Gemeindegesandte (a. a. O. 93–108).

⁷³ OLLROG, *Paulus* 201f.

⁷⁴ A. a. O. 22. Silvanus wird in 1Thess, Timotheus in 1Thess, Phil, Phlm und 2Kor, Sosthenes in 1Kor als Mitabsender genannt. (Zu Letzterem s. ebd. Anm. 77.)

μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω (1Kor 4,17). „Timotheus ist also ein (Wieder-) Vermittler der paulinischen Belehrung.“⁷⁵ Nach 1Thess 3,2f. sendet Paulus, der selbst nicht mehr nach Thessalonich zurückkehren kann, Timotheus an seiner Stelle dorthin, um die Gemeinde weiter zu unterrichten und zu stärken.⁷⁶ Paulus und Timotheus sind ἰσόφυχοι (Phil 2,20), denn Timotheus betreibt das Werk des Herrn ὡς καὶ ἡμεῖς (1Kor 16,10). Paulus und Titus wandeln τῷ αὐτῷ πνεύματι und τοῖς αὐτοῖς ἔργοις (2Kor 12,18). Die Mitarbeiter des Paulus gaben also authentisch das weiter, was sie von Paulus gelernt hatten⁷⁷. Auch da, wo sie eigenständig weiterdenken mochten⁷⁸, standen sie durch den Unterricht des Paulus in derselben Traditionswelt wie er: „Sind die Mitarbeiter ... als eigenständige Theologen anzusehen, die aus den von Paulus gegründeten Gemeinden hervorgegangen sind, so haben sie die Ausbildung ihres je eigenen Standpunktes sicher in Kenntnis der und in Auseinandersetzung mit der paulinischen Theologie vollzogen. Das setzt eine Wissensvermittlung durch Paulus voraus.“⁷⁹

Der Kolosserhymnus ist, wie v. a. die Leib-Christi-Metapher und die Rede von der ‚Versöhnung‘ zeigen⁸⁰, im Umfeld der paulinischen Schultradition entstanden. Aus der engen theologischen Verbindung zwischen Paulus und seiner Schule ergibt sich die Notwendigkeit, Kol 1,15–20 mit den paulinischen Homologumena zu vergleichen und diese – bei aller Differenz im Einzelnen – zur Erhellung der Aussagen des Hymnus mit heranzuziehen. Nur wenn wir den Text in theologischer *Kontinuität* zu den paulinischen Homologumena auslegen, werden auch in angemessener Weise die echten *Unterschiede* zu diesen deutlich, ohne dass wir Gefahr laufen, Letztere überzubewerten.

3. Das Verhältnis von Kolosser- und Epheserbrief

Gegenwärtig sieht die deutschsprachige Forschung den Eph nahezu geschlossen als deuteropaulinische Schrift an, die erheblich später als der Kol abgefasst

⁷⁵ WEISE, *Paulus* 275. „ ‚Meine Wege in Christus‘ umfassen sowohl Christuskerygma als auch Paraklese, das Evangelium ist nicht nur Gegenstand der Verkündigung, sondern mit seinen wesentlichen Inhalten auch Gegenstand der Belehrung.“ (A. a. O. 158.)

⁷⁶ Vgl. dazu WEISE, *Paulus* 275.

⁷⁷ Vgl. außer dem oben Dargelegten auch Gal 1,8f.!

⁷⁸ Die im Rahmen des gemeinsamen Evangeliums gegebene Selbständigkeit und Eigenverantwortung der Mitarbeiter des Paulus betont v. a. OLLROG, *Paulus* 182–189.

⁷⁹ WEISE, *Paulus* 274f.

⁸⁰ Siehe unten die Einzellexegese z. St. Wie deutlich werden wird, berührt sich der Kolosserhymnus besonders in der Rede vom Haupt des Leibes und vom πλήρωμα und in der gegenüber den paulinischen Homologumena neuen Wortbildung ἀπακαταλλάσσειν eng mit dem übrigen Kolosser- und dem Epheserbrief.

wurde und den Kol als literarische Quelle benutzt und bearbeitet hat.⁸¹ Diese Sicht wird auch in der jüngsten detaillierten Analyse der parallelen Passagen in Kol und Eph durch Michael Gese vertreten. Gese kommt zum Schluss, dass der Eph ein nach dem Tod des Paulus verfasstes Lehrschreiben sei, das eine „umfassende Gesamtschau der paulinischen Theologie“ bieten wolle⁸²; dies geschehe in „intensive[r] literarische[r] Verarbeitung des Kolosserbriefes“⁸³, der Eph führe dessen „generalisierende“ bzw. „universale Tendenz“ fort⁸⁴. Gese betont – im Unterschied zur großen Mehrheit der deutschen Forschung – trotz aller Verschiedenheit des Eph zu den paulinischen Homologumena den genuin paulinischen Charakter der Theologie des Eph.⁸⁵

Außerhalb des deutschsprachigen Raumes wird die Sachlage z. T. anders beurteilt; es gab dort im letzten halben Jahrhundert auch gewichtige Stimmen, die an der Echtheit des Eph festhielten, u. a. Ernst Percy⁸⁶, Frederick F. Bruce⁸⁷ und Markus Barth⁸⁸, im deutschsprachigen Raum zeitweise auch Heinrich Schlier⁸⁹. Percy hat sich nach seinen an Gründlichkeit immer noch unübertroffenen Untersuchungen für diese Möglichkeit entschieden. Er erkannte die Probleme, die diese Lösung mit sich bringt, sehr wohl: Nach ihm „bedeutet die Annahme der Echtheit des Eph, dass man gewisse Schwierigkeiten in Kauf nehmen muss“⁹⁰, gerade weil der Eph an manchen Stellen wie eine Bearbeitung des Kol erscheine⁹¹. Dennoch kommt Percy zum Schluss, „dass in mehreren der ... besprochenen Fällen [*sic*] die Annahme, dass derselbe Verfasser in den beiden Briefen zu uns spricht, bei näherer Erwägung weit wahrscheinlicher anmutet als die einer Übernahme von Gedanken und Formulierungen aus dem Kol seitens des Eph.“⁹² Der Eph sei ja keine unschöpferische Kopie des Kol, sondern verarbeite sein „Vorbild“ selbständig.⁹³ Auch Bruce kommt nach der Prüfung mehrerer Möglichkeiten des Verhältnisses von Kol und Eph zu dem Ergebnis, dass die unkomplizierteste Erklärung für die Gemeinsamkeiten und

⁸¹ SCHNELLE, *Einleitung* 356f.; KÜMMEL, *Einleitung* 316f.

⁸² *Vermächtnis* 271.

⁸³ A. a. O. 266.

⁸⁴ A. a. O. 268–271.

⁸⁵ A. a. O. 250–266.271–276.

⁸⁶ Siehe unten.

⁸⁷ *Eph.* 229–246.

⁸⁸ *Eph.* 36–50.

⁸⁹ *Eph.* 22–28; s. dazu SCHNELLE, *Einleitung* 351f. Zudem vertritt VAN ROON eine Sekretärhypothese (*Authenticity*, bes. 207f.).

⁹⁰ *Probleme* 447f.

⁹¹ A. a. O. 418.

⁹² A. a. O. 419.

⁹³ A. a. O. 421; vgl. J. A. T. ROBINSON, *Wann entstand* 72.

Unterschiede sei, dass die beiden Briefe vom selben Verfasser kurz nacheinander geschrieben worden seien.⁹⁴

In die Debatte um den Epheserbrief sind durch die Arbeit von Michael Ge-se neue, wichtige Gesichtspunkte eingebracht worden; man kann auf den weiteren Verlauf der Diskussion gespannt sein. Da eine Einigung im internationalen Horizont noch keineswegs abzusehen ist – es werden außer den zwei genannten noch weitere Modelle des Verhältnisses der beiden Briefe vertreten⁹⁵ –, lasse ich in der vorliegenden Arbeit auch die Verfasserschaft des Eph und sein genaues literarisches Verhältnis zum Kol offen. Unabhängig davon, wie man dieses im Einzelnen bestimmt, bleibt die große Nähe der beiden Briefe zueinander eine unbestrittene Tatsache, die durch die verschiedenen literarischen Hypothesen unterschiedlich interpretiert wird. Die vorliegende Untersuchung behandelt deshalb den Eph als dem Kol nahe verwandte Schrift, die – unabhängig davon, ob sie vom selben Verfasser oder als früher „Kommentar“ des Kol von einem dem Kol nahe stehenden Paulusschüler stammt – oft das Verständnis von Stellen des Kol erhellen kann, da sie in derselben Sprach- und Denktradition steht und dem Kol in manchem näher kommt als die paulinischen Homologumena.

⁹⁴ Kol. 30–32.

⁹⁵ Siehe BRUCE, *Kol.* 31f. und KÜMMEL, *Einleitung* 298f.

D. Die Paulusschule und das hellenistische Judentum

Falls der Kol-Verfasser, wie meist angenommen wird, Kol 1,15–20 nicht selbst geschaffen hat, sondern einen ihm vorgegebenen Traditionstext zitierte⁹⁶, mussten zwei Voraussetzungen gegeben sein, damit dies geschehen konnte: Einerseits musste der vorgegebene Text inhaltlich mit dem, was der Kol-Verfasser selbst glaubte und lehrte, so übereinstimmen, dass er ihn ins Zentrum der Darstellung der Größe Jesu und seines Werks stellen konnte, deren er die kolossischen Christen neu gewiss machen wollte.⁹⁷ Andererseits muss unser Psalm in einer Gemeinde geschaffen worden sein, die mit der Paulusschule in Verbindung stand, so dass der Kol-Verfasser, der ja selbst in der paulinischen Theologie steht, den Psalm übernehmen konnte. Von diesen Voraussetzungen her müssen wir im Folgenden den traditionsgeschichtlichen und urchristentumsgeschichtlichen Rahmen für die Einzelexegese abstecken: Um die einzelnen Aussagen von ihrem tatsächlichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund her verstehen zu können, müssen wir uns die Herkunft und Prägung der paulinischen Theologie und die Verbindungen des Paulus und seiner Schule zu den übrigen christlichen Gemeinden und zur Jesustradition vor Augen stellen.

1. Philo von Alexandrien, das hellenistische und das palästinische Judentum

Eduard Schweizer, Eduard Lohse und andere haben den Hintergrund von Kol 1,15–20 in einem hellenistischen Judentum gesucht, wie es uns bei Philo begegnet. Es trifft zwar zu, dass sich zu den meisten Aussagen unseres Textes mehr oder weniger nahe Entsprechungen bei Philo finden. Man muss dabei aber bedenken, dass es sich bei Philo nicht um einen durchschnittlichen Repräsentanten des hellenistischen Judentums handelt. Er stammt aus einer der führenden jüdischen Familien Alexandrias⁹⁸ und „repräsentiert ein Maß von griechischer Bildung und von Adaption griechischer (Platon) und hellenistischer (Stoa u. a.) Philosophie, wie es innerhalb des uns bekannten hellenistischen Judentums sonst nirgends zu beobachten ist ...; er bleibt ein besonders mar-

⁹⁶ Siehe dazu unten dritter Hauptteil A.6.

⁹⁷ Siehe dazu unten dritter Hauptteil A.1.

⁹⁸ Siehe AMIR, „Philon“ 5f.

kanter Einzelgänger⁹⁹ und hatte wahrscheinlich eine „ziemlich einsame Stellung ... innerhalb der alexandrinischen Judenschaft“ inne¹⁰⁰. Paulus und seine Schule sind traditionsgeschichtlich nicht in dieser besonderen Situation anzusiedeln.¹⁰¹ Philo ist aber für unsere Fragestellung trotzdem von Bedeutung, weil bei ihm oft Traditionen greifbar sind, die sonst erst in nachneutestamentlichen rabbinischen Zeugnissen belegt sind.¹⁰² Es gilt deshalb, die hinter Philos Interpretatio Graeca liegenden (Auslegungs-) Traditionen herauszuschälen.

Das Diasporajudentum ist keine einheitliche Größe: Die gebildeten Juden Alexandrias sind in ihrer Offenheit für den Hellenismus einzigartig¹⁰³. Anders verhält es sich mit den Massen der jüdischen Einwohner Alexandrias und der ägyptischen Landstädte; eine große Fülle von Papyri macht deutlich, „dass das Leben der breiten Bevölkerung dem der Juden im Land Israel erheblich näher kam“¹⁰⁴. Auch außerhalb Ägyptens wurden die unteren Schichten der Diasporajuden, aber auch bewusst konservative Kreise, von der Hellenisierung wenig berührt, während „die eigentliche Hellenisierung eher in intellektuellen jüdischen Kreisen zu suchen“ ist¹⁰⁵, in „einer dünnen Schicht jüdischer, griechisch schreibender Intelligenz“¹⁰⁶. „Wir müssen uns also hüten, in der jüdisch-hellenistischen Literatur das Sprachrohr der jüdisch-hellenistischen Öffentlichkeit überhaupt zu sehen.“¹⁰⁷ Aber auch in der hellenistisch gebildeten Oberschicht gibt es eine ganze Bandbreite: Während Philo einen Sonderfall darstellt, findet sich – auch im alexandrinischen Milieu – Literatur, die einem „gemäßigeren“ ... Hellenismus“ zugehört¹⁰⁸ und z. T., „trotz aller hellenistischen ‚Schulbildung‘“, in der „Eschatologie nicht dem ‚hellenistischen‘ Typ zugerechnet werden kann“ (z. B. Teile von Sib).¹⁰⁹ Und auch Juden wie Philo können im Kontakt zu Jerusalem stehen: Er hat mindestens einmal eine Wallfahrt zum Tempel unternommen.¹¹⁰ Zwischen Alexandrien und Jerusalem bestand ein reger Austausch. Auch für die Zeit Philos haben wir anzunehmen, dass von Zeit zu Zeit Gelehrte aus Palästina in den alexandrinischen Synago-

⁹⁹ WALTER, „Eschatologie“ 336f.

¹⁰⁰ A. a. O. 344 Anm. 30.

¹⁰¹ Siehe u. Abschn. 2.

¹⁰² Weitere Überlegungen zur Bedeutung Philos für die Kenntnis des Judentums vor 70 n. Chr. bei AMIR, „Philon“ 5.

¹⁰³ HENGEL, *Juden* 150.

¹⁰⁴ AMIR, „Messianische Idee“ 195 mit Verweis auf die Forschungen von TCHERIKOVER (*The Jews in Egypt in the Hellenistic Roman Age in the Light of the Papyri* [hebr.], Jerusalem 1963).

¹⁰⁵ WALTER, „Eschatologie“ 336.

¹⁰⁶ AMIR, „Messianische Idee“ 195.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Siehe die Beispiele bei WALTER, „Eschatologie“ 337.

¹⁰⁹ WALTER, „Eschatologie“ 337f. (Zitate 337).

¹¹⁰ Prov 2,64; s. dazu AMIR, „Philon“ 9.

gen lehrten¹¹¹ – wenn dieser Austausch auch nicht so intensiv war wie der zwischen Jerusalem und Antiochien.¹¹²

Wie v. a. Martin Hengel in umfangreichen Forschungen dargelegt hat, bleibt auch das palästinische Judentum vom Hellenismus nicht unberührt; ja, eigentlich muss das *gesamte* Judentum der hellenistischen Zeit als „hellenistisch“ bezeichnet werden.¹¹³ Man muss dabei verschiedene Grade von Hellenisierung unterscheiden. Einerseits befragten die radikalen Reformer in Jerusalem und Antiochia alles „Mythologische“ in der Tradition durch die Allegorese auf seinen „wirklichen“ Sinn hin, um die reine, vernünftige Religion herauszukristallisieren, die mit philosophischen Gottesbildern gleichgesetzt werden konnte.¹¹⁴ Andererseits nahmen antihellenistisch eingestellte, konservative Juden wie Ben Sira oder die chasidischen Bewegungen der Pharisäer und Essener zwar Argumente der „hellenistischen“ Gegner auf, aber nur dann, wenn sie ihnen dazu dienlich waren, die eigene Tradition zu stützen und jenen gegenüber zu verteidigen.¹¹⁵ Auf diesem Wege fanden schon im reformfeindlichen Sirachbuch stoische Gedanken Eingang.¹¹⁶ Darüber hinaus waren chasidische Kreise auch „gewissen hellenistischen Kultureinflüssen“ ausgesetzt¹¹⁷.

Durch die breiten Kontakte mit Griechisch sprechenden Menschen in der Diaspora und auch in Palästina konnte sich das Hebräische und Aramäische nur noch bedingt halten; auch in Palästina waren viele Juden zweisprachig. Daneben gab es in Palästina freilich auch Kreise, die sich bewusst für den Hellenismus geöffnet hatten, was sich aber nicht allein am Gebrauch der griechischen Sprache festmachen lässt. In Jerusalem sind gerade die griechischsprachigen Juden, die aus der Diaspora nach Jerusalem „heimkehren“, in besonderem Maße konservativ und setzen sich für die angestammte Tradition ein.¹¹⁸ Das früher gängige Bild von „hellenistischem“ (Diaspora-) und „palästinischem“ Judentum lässt sich nicht mehr aufrechterhalten.

¹¹¹ Siehe AMIR, „Philon“ 8.

¹¹² Letzteres ist für die Kontakte des Christen Paulus entscheidend (HENGEL, *Juden* 152; O. MICHEL, *Paulus* 111).

¹¹³ HENGEL, *Juden*, bes. 174f.; *Judentum*, bes. 193.

¹¹⁴ HENGEL, *Judentum* 298–300.475f.556 (dort differenzierter zu den einzelnen Reformbewegungen).

¹¹⁵ A. a. O. 198.

¹¹⁶ A. a. O. 268. – Hier geschieht also dasselbe, was sich schon in Bezug auf die frühere Geschichte der israelitischen Religion beobachten lässt: „Einzelmotive werden von Israel dort übernommen, wo analoge Elemente in der eigenen Tradition bereits vorliegen und so Übernahmen nicht als fremde Eintragungen erscheinen.“ (BITTNER, „Gott“ 349; genauso GESE, „Tradition“ 100f.)

¹¹⁷ WALTER, „Eschatologie“ 336.

¹¹⁸ Siehe SKARSAUNE, „Hellenists“; LARSSON „Hellenisten“.

2. Paulus, das hellenistische und das palästinische Urchristentum

Dasselbe gilt auch für das Urchristentum. Auch dieses lässt sich nicht mehr einfach in ein palästinisches und ein hellenistisches trennen¹¹⁹. Schon im Zwölferteil der Jünger Jesu finden sich mehrere Palästinenser mit griechischem Namen, und die Urgemeinde in Jerusalem ist von Pfingsten an zweisprachig, wobei die griechischsprachigen Judenchristen keineswegs „liberaler“, hellenistischer eingestellt sind als ihre Aramäisch oder Hebräisch sprechenden Glaubensgenossen – im Gegenteil: Dass die hellenistischen Synagogen ihre an Jesus gläubig gewordenen Mitglieder viel stärker verfolgen als die hebräischen Synagogen die ihren, sagt weniger über die Hellenisten in der Urgemeinde aus als über die hellenistische Synagoge, die eifrig über den Traditionen wacht.¹²⁰

Die Gemeinden, die von den aus Jerusalem Vertriebenen, aber auch von Paulus gegründet wurden, standen in engem Kontakt und lehrmäßigem Austausch mit Jerusalem und den Aposteln (vgl. Apg 9,26–30; 11,19–30; 12,25; 15,1–4; 21,15ff.; Gal 1,18f.; 2,1–10; 1Kor 15,1–11; Röm 15,25–27.31).

Die paulinische Theologie haben wir in einem pharisäischen Milieu zu verorten, das nicht pro-hellenistisch eingestellt war, aber doch nicht ohne hellenistische Einflüsse blieb. Paulus bezeichnet sich in Phil 3,5f. als Ἑβραῖος, also als einen, der die hebräische (und aramäische) Sprache beherrscht und sich an die angestammten Sitten hält¹²¹, und als κατὰ νόμον Φαρισαῖος, d. h. der Partei der Pharisäer zugehörig. Deshalb ist er als „Eiferer für die Überlieferungen meiner Väter“ (Gal 1,14) aufgetreten. Nach der Notiz von Apg 22,3 wurde Paulus zwar in Tarsus in Zilizien (also in der Diaspora) geboren, aber schon früh muss seine Familie nach Jerusalem gezogen sein, denn seine Kindheit (ἀνατεθραμμένος) verbrachte er dort, und später wurde er dort, „zu Füßen Gamaliels“ (d. h. Rabban Gamliels I.), im Gesetz und der pharisäischen Lehre unterwiesen. „Lukas schöpfte das Material für diese Angaben vermutlich aus der in den Gemeinden noch lebendigen Erinnerung an Paulus und seine Biographie“. Deshalb sind sie ernst zu nehmen; jedenfalls spricht nichts ernsthaft gegen sie.¹²²

Wie die Traditionswelt aussah, in die Paulus durch seine Herkunft und v. a. durch seine Ausbildung gestellt war, lässt sich nicht leicht bestimmen. Die Partei der Pharisäer war (wie die der Essener) aus den konservativen chasidischen Kreisen hervorgegangen, die sich gegen die Versuche stellten, das Judentum zu hellenisieren.¹²³ In ihnen waren z. B. auch die Daniel- und die He-

¹¹⁹ S. dazu grundlegend MARSHALL, „Palestinian and Hellenistic Christianity“.

¹²⁰ SKARSAUNE, „Hellenists“, LARSSON, „Hellenisten“.

¹²¹ GNILKA, *Phil.* 189f.

¹²² ROLOFF, *Apg.* 322; ebenso PESCH, *Apg.* 2,230, mit Bezugnahme auf VAN UNNIK, „Tarsus“; DERS., „Once again“.

¹²³ HENGEL, *Judentum* 191f.208–210.

nochtraditionen beheimatet¹²⁴. Zugleich stand das pharisäische Schriftverständnis in der Tradition Ben Siras; wie diesem galt den Pharisäern die Tora als das Mosegesetz, als die exklusive Offenbarung Gottes an Israel.¹²⁵

Paulus war zweisprachig wie viele Juden; aber „er lebt[e] und arbeitet[e] nur mit seiner griechischen Bibel“¹²⁶. In Jerusalem gab es zur Zeit der Ausbildung des Paulus griechischsprachige Synagogen, v. a. natürlich wegen der vielen Rückwanderer aus der Diaspora¹²⁷: Jerusalem war geradezu das religiöse Zentrum der jüdischen Diaspora¹²⁸. Dennoch haben wir das Traditions Umfeld des Paulus vor seiner Bekehrung nicht pauschal mit anderen Erscheinungen des „hellenistischen“ Judentums, zumal der Diaspora, gleichzusetzen – schon gar nicht mit Philo von Alexandrien.¹²⁹ Paulus ist vielmehr in der pharisäischen Linie zu sehen, die uns in einem gewissen Grad in der späteren rabbinischen Theologie fassbar ist – mit dem Vorbehalt, dass das pharisäische Judentum vor 70 n. Chr. noch stärker von der Apokalyptik mitgeprägt war und auch mystische Traditionen kannte.¹³⁰ So wird für Paulus nicht erst nach seiner Bekehrung die Geschichte als Schauplatz von Heil und Gericht bestimmend gewesen sein (vgl. nur Röm 1,3f.; 9–11), während bei Philo die Heilsgeschichte zugunsten zeitloser allgemeiner Wahrheiten völlig an Bedeutung verloren hat¹³¹. Wo Paulus trotzdem einzelne Ähnlichkeiten mit Philo aufweist, müssen diese nicht von einem direkten Einfluss herrühren, sondern sind viel eher aufgrund einer gemeinsamen älteren Tradition zustande gekommen, denn „ein großer Teil der in Alexandria explizit ausgesprochenen Gedanken [war] in der palästinisch-jüdischen Tradition schon vorbereitet“¹³². So haben rabbinische Texte und die Qumranliteratur gezeigt, dass sich viele Vorstellungen des Paulus, die

¹²⁴ A. a. O. 319ff.

¹²⁵ A. a. O. 248.253.

¹²⁶ O. MICHEL, *Paulus* 68; s. auch ELLIS, *Use* 13; KOCH, *Schrift* 48. – Dieser Befund in den Paulusbriefen ist natürlich auch durch die Missionsarbeit im völlig griechischsprachigen Raum mitbedingt.

¹²⁷ HENGEL, *Juden* 154f.; *Judentum* 193–195.

¹²⁸ HENGEL, *Judentum* 460.

¹²⁹ „Paulus steht näher beim palästinischen Judentum (in seiner Vielfalt) als bei Philo.“ (HENGEL/SCHWEMER, *Paulus* 128 Anm. 531, vgl. schon O. MICHEL, *Paulus* 110f.)

¹³⁰ ELLIS/BETZ, „Paulus“ 1148; SCHOLEM, *Mystik* 44–46; *Gestalt* 25–27; O. MICHEL, *Paulus* 30f.36f.; HENGEL, *Judentum* 461f. – Auch noch nach 70 n. Chr. konnten sich mystische Traditionen eine Zeit lang im Zentrum (!) des orthodoxen (!) Judentums halten (SCHOLEM, *Gestalt* 27; *Mystik* 47), und 4Esra ist ein Zeugnis für apokalyptische Literatur aus dem Zentrum des pharisäisch-frührabbinischen Judentums in der Zeit nach der Katastrophe.

¹³¹ BURKHARDT, „Philo“ 1204. – Vgl. HENGEL über das alexandrinische Judentum: „Das überwiegend kosmologisch-psychologische Denken ließ das Verständnis für die Geschichte unter dem Aspekt der als Heil und Gericht erlebten Zeit zurücktreten.“ (*Judentum* 304 Anm. 385.)

¹³² HENGEL, *Judentum* 304.

in der ersten Hälfte des 20. Jh.s für hellenistisch gehalten wurden, auch im rabbinischen und essenischen Judentum finden.¹³³

3. Paulus, die Jerusalemer Urgemeinde und die Jesustradition

Paulus hatte nach seiner Bekehrung in Damaskus mit Christen Kontakt: Er wurde dort getauft (Apg 9,17f., vgl. 1Kor 12,13). Ebenfalls in Damaskus und besonders auch bei seinem ersten Jerusalembesuch (Gal 1,18) konnte Paulus Informationen über Jesu Botschaft, Werk und Schriftauslegung erhalten¹³⁴, genauso später in Antiochien durch die dorthin vertriebenen Jerusalemer Judenthristen (Apg 11,19–26). Paulus hat also „nicht etwa nur den gekreuzigten und erhöhten Herrn gepredigt, der ihm vor Damaskus entgegentrat, sondern auch viel vom irdischen Jesus gewusst“¹³⁵; er hatte ja „zeit seines Lebens Gelegenheit, sich über Jesus und die Jesustradition aus erster Hand zu informieren.“¹³⁶ Gerade an wichtigen Punkten legt Paulus großen Wert darauf, dass seine Lehre in direkter Kontinuität zur Jesustradition steht, so in 1Kor 7,10¹³⁷; 11,23; 1Thess 4,15.¹³⁸ Dass die Evangelientradition in den Paulusbriefen dennoch quantitativ schwach vertreten ist, hängt mit der Gattung des Apostelbriefs zusammen: Dieser hatte nicht zur Aufgabe, Jesustradition weiterzugeben. Die Vermittlung der Jesustradition geschah in einem selbständigen Akt.¹³⁹

Zudem nimmt Paulus nach allgemein anerkannter Sicht in Damaskus, Jerusalem und Antiochien urchristliche Glaubenstraditionen auf, „sofern sie seiner Christuserkenntnis entgegenkommen und ihm dazu helfen, Christus so zu verkündigen, wie Gott es ihm aufgetragen und er es vor Damaskus erfahren hat“.¹⁴⁰

¹³³ Von der umfangreichen Literatur seien stellvertretend die folgenden Klassiker genannt: DAVIES, *Judaism*; MURPHY-O'CONNOR, *Paul and Qumran*; BLACK, *Scrolls*; BRUCE, *Qumran Texts*. – Die Parallelen zwischen Paulus und den Essenern lassen sich am ehesten mit der beiden gemeinsamen Herkunft aus dem Chasidismus erklären (HENGEL, *Judentum* 462); eine recht geringe Rolle wird die Vermittlung durch Essener gespielt haben, die Christen geworden waren (vgl. RIESNER, *Essener*, bes. 84–90.132–138).

¹³⁴ STUHLMACHER, „Paulinisches Evangelium“ 164; BETZ, *Verstehen* 48.

¹³⁵ BETZ, *Verstehen* 47.

¹³⁶ STUHLMACHER, „Thema“ 17.

¹³⁷ „1Kor 7 zeigt, dass ein Mann wie Paulus den Unterschied zwischen dem, was ‚vom Herrn‘ und dem, was ‚im Herrn‘ gesagt wurde, sehr klar aufrechterhielt.“ (GERHARDSSON, *Anfänge* 26.)

¹³⁸ STUHLMACHER, „Paulinisches Evangelium“ 167.

¹³⁹ GERHARDSSON, „Weg“ 81–87; *Anfänge* 28; STUHLMACHER, „Thema“ 18f.; RIESNER, „Paulus“ 356–360.

¹⁴⁰ STUHLMACHER, „Paulinisches Evangelium“ 166.

In 1Kor 15,1–11 betont Paulus, dass sein Evangelium mit dem Evangelium der Jerusalemer Apostel, der Augen- und Ohrenzeugen Jesu und Garanten der Jesustradition, übereinstimme.¹⁴¹ Strittig waren zwischen ihm und anderen Judenchristen die Konsequenzen des Evangeliums für die Art und Weise der Heidenmission (vgl. Gal 2), nicht aber das in 1Kor 15,3b–5 zusammengefasste Evangelium selbst.

4. Fazit für die Exegese von Kolosser 1,15–20

Von diesen historischen Zusammenhängen her ist es ratsam, für die Auslegung von Kol 1,15–20 auf die alttestamentlich-jüdische Tradition in ihrer ganzen Breite (und nicht nur in ihrer hellenistisch-jüdischen, gar philonischen Interpretation) zurückzugreifen, die Aufnahme der jüdischen Traditionen bei Jesus und der Jerusalemer Urgemeinde nachzuzeichnen und ihren Weg von dort über das hebräisch- und griechischsprachige Urchristentum zu Paulus und seiner Schule zu verfolgen, in deren Umfeld wir die Entstehung des Kolosserhymnus annehmen müssen.

¹⁴¹ Vgl. BETZ, *Verstehen* 48; GERHARDSSON, „Weg“ 90.

E. Die Verführer in Kolossä

Um zu verstehen, in welche Situation hinein Kol 1,15–20 sprechen soll, müssen wir uns der Polemik im Kol zuwenden. Dies ist insbesondere für die Frage wichtig, ob im Kolosserhymnus von der Situation in Kolossä motivierte Zusätze vorliegen, wie dies Schweizer annimmt.¹⁴² Gegen wen sich der Verfasser wandte, ist in der Forschung sehr umstritten¹⁴³; die Frage kann deshalb hier nur kurz angesprochen werden. Im Allgemeinen nimmt man an, in Kolossä sei eine geschlossene Gruppe von Irrlehrern aufgetreten¹⁴⁴. Diese werden ganz verschieden identifiziert; die Vorschläge reichen von einer Nähe zum Essenismus¹⁴⁵ über eine gnostische Geheimweisheit synkretistischer Art, „die asketisch-ritualistische Elementenverehrung mit jüdischem Ritualismus und jüdischer Engelspekulation verbindet“¹⁴⁶, bis zur Propagierung der Doppelmitgliedschaft in der Kirche und in einem Mysterienverein¹⁴⁷. A. Thomas Kraabel¹⁴⁸, Johannes Lähnemann¹⁴⁹ und kürzlich Clinton E. Arnold sehen im lydisch-phrygischen Synkretismus den Hintergrund der „Häresie“ – nach Arnold haben Christen aus Juden und Heiden einen Teil ihrer früheren Anschauungen, Ängste und Praktiken mit ihrem neuen Glauben vermischt (viele Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen, jüdisch ἄγγελοι genannt, die um Rettung, Schutz und Hilfe angerufen werden; ekstatische Praktiken, z. T. verbunden mit Askese; ein starker Glaube an böse Mächte und Gewalten).¹⁵⁰ Jüngst hat Richard E. DeMaris für einen Mittelplatonismus mit jüdi-

¹⁴² Kol. 54.

¹⁴³ Siehe z. B. die Überblicke bei EVANS, „Mystics“ 189–194 (bis 1982); ARNOLD, *Syncretism* 1–3; STANDHARTINGER, *Studien* 16–27 (bis 1998).

¹⁴⁴ So schon LIGHTFOOT, *Kol.* 71–73.

¹⁴⁵ Zum Beispiel GUTHRIE, *Introduction* 550.

¹⁴⁶ KÜMMEL, *Einleitung* 297; ähnlich andere.

¹⁴⁷ So VIELHAUER, *Geschichte* 194f. – Christian MAURER („Begründung“ 80) nimmt sogar an, es liege ein Kult mit heidnischen, jüdischen, christlichen und gnostischen Einflüssen und Elementen der Mysterienkulte vor! Diese Reihung zeigt symptomatisch die weitgehende Ratlosigkeit der Forschung an dieser Stelle.

¹⁴⁸ *Judaism* 139–154.

¹⁴⁹ *Kolosserbrief* 82–100.

¹⁵⁰ *Syncretism*, zusammenfassend 310–312. (Vgl. 269: „The purveyors of ‚the philosophy‘ are offering a new means of appeasing the powers – through a unique mixture of their Christianity, Jewish and local Phrygian ascetic practices, mystery initiation concepts, visionary experience, and through invoking helpful angels“. Nach ARNOLD, a. a. O. 270 ist

schen Elementen plädiert¹⁵¹, Troy W. Martin für die kynische Philosophie¹⁵². Nach Angela Standhartinger wird im Kol das fiktiv-typische Bild einer Gemeinde nach dem Tod des Paulus gezeichnet, in der „Frustration und Pessimismus“ herrschen¹⁵³, weil sie (nicht näher beschreibbare) Kritik aus den eigenen Reihen und von Außenstehenden erfährt, die „die Gottesdienstpraxis der Gemeinde nicht verstehen und deshalb verurteilen“.¹⁵⁴ Dem wolle der Kol „mit einer optimistischen Wirklichkeitssicht ... begegnen“.¹⁵⁵ Es mehren sich aber auch die Stimmen, die schlicht die jüdische Synagoge für die „Gegner“ halten.¹⁵⁶

Nun hat Morna Hooker schon 1973 mit überzeugenden Argumenten dargelegt, dass man kaum von einer Gruppe innerhalb der kolossischen Gemeinde mit einer fest umrissenen Irrlehre ausgehen kann.¹⁵⁷ Es fällt auf, dass der Kol den Glauben und die Liebe der Kolosser uneingeschränkt lobt (1,3–8; 2,5); dies täte er kaum so, wenn einige Gemeindeglieder abgefallen wären¹⁵⁸. Von einem solchen Abfall oder einem Streit zwischen dem Verfasser und den kolossischen Christen ist denn auch nirgends im Brief die Rede. Einzig τὶ ... δογματίζεσθε in 2,20 könnte so aufgefasst werden, dass die Kolosser sich tatsächlich Satzungen auferlegen lassen; nach Morna Hooker kann dies aber auch einfach mit „Why subject yourselves [den δόγματα]?“ (statt: „Why do you subject yourselves [den δόγματα]?“) übersetzt werden (vgl. 1Kor 10,30), was vom übrigen Kontext her viel wahrscheinlicher ist¹⁵⁹.

Der Kol braucht deshalb auch nicht mit derselben Ausführlichkeit und persönlichen Direktheit vorzugehen, mit der sich die anerkannten Paulusbriefe mit Gegnern auseinandersetzen.¹⁶⁰ Das heißt natürlich nicht, dass die Gemeinde in Kolossä gar nicht so konkret und real bedroht ist, dass der Kol sie nicht war-

„the root question filling the minds of some of the Colossians“: „do we need extra protection from the hostile ‚powers‘ in addition to our faith in and union with Christ?“)

¹⁵¹ *Controversy*, v. a. 131–133: Die Gegner sind keine Juden oder Proselyten, sondern haben eine „Jewish orientation“ und sind „at some level“ mit der Synagoge in Kolossä verbunden; zudem zeigt ihre Rede von der Demut „a Christian component“ (a. a. O. 132).

¹⁵² *Philosophy*, bes. 58–105.

¹⁵³ *Studien* 193.

¹⁵⁴ A. a. O. 181–194 (190).

¹⁵⁵ A. a. O. 194. Der Kol wolle als „Testament“ „vor zukünftig (vgl. 2,8) auftretenden Gegnern und Gegnerinnen“ warnen: „Die offene Beschreibung des ‚jemand‘ macht mehrere Deutungen und Übertragungen auf unterschiedliche Situationen möglich.“ (A. a. O. 284.)

¹⁵⁶ So WRIGHT, „Poetry“ 463f.; *Kol.* (bes. 23–30); DUNN, *Kol.* 33–35; SCHENK, „Kolossarbrief“ 3349–3354.

¹⁵⁷ Vgl. zum Folgenden HOOKER, „False Teachers“.

¹⁵⁸ Ähnlich schon ZAHN, *Grundriss der Einleitung* 40; PERCY, *Probleme* 44.

¹⁵⁹ HOOKER, „False Teachers“ 317f. HAUPT (*Kol.* 111) übersetzt passivisch: „Was legt man euch denn Satzungen auf?“ statt medial: „Was lasset ihr euch δόγματα auflegen?“

¹⁶⁰ HOOKER, „False Teachers“ 316; vgl. 1Kor 1,10–17 und zu Kol 2,16.20: Gal 4,8–11.

nen müsste¹⁶¹ – dies tut er ja in der auch von Paulus her gewohnten Schärfe (vgl. nur 2,4.8.17–19.20.22f.)¹⁶². – Die kolossische Gemeinde scheint von außen massiv bedroht (2,4 u. a.) und schon in ernsthafte Zweifel darüber geraten zu sein, ob die Verführer nicht doch recht hätten (2,16.18 u. a.) – ohne aber das Fundament des Evangeliums schon verlassen zu haben. In eben diesem Fundament sollen sie die vielen an das bereits Empfangene positiv erinnernden sowie die parakletischen Passagen des Briefs stärken (vgl. 1,23; 2,6f.).

Ausschlaggebend für die Entscheidung der Frage, welche Gegner gemeint sind, ist, welche Abschnitte des Kol man zur eigentlichen Polemik rechnet und welche Begriffe man für vom Kol-Verfasser polemisch aus der „kolossischen Häresie“ entlehnt hält. Wir haben zunächst von den eindeutig polemischen Stellen auszugehen, wenn wir verstehen wollen, gegen wen sich der Kol richtet. Die positiv-lehrhaften Aussagen des Briefs dürfen wir erst in einem zweiten Schritt mit dieser Polemik in Zusammenhang bringen, damit wir nicht Gefahr laufen, willkürlich irgendwelche Aussagen des Briefes als Zitate aus der kolossischen „Irrlehre“ oder als indirekte polemische Bezugnahmen aufzufassen.¹⁶³

Der nun folgende kurze Durchgang durch die direkt polemischen Stellen schließt sich der Analyse der grammatischen Struktur von Kol 1,3–3,4 an, die Léonard Ramaroson vorgelegt hat.¹⁶⁴ Nach ihr gehört 2,4, die erste, noch sehr allgemeine Warnung, noch zum Abschnitt 1,24–2,5. Die nächste Einheit bildet Kol 2,6–19; hier folgen auf eine positive Ermahnung (V. 6f.) drei konkrete Warnungen, die je mit einer Darstellung des Christus und seines Werks schließen (8 mit 9–15; 16.17a mit 17b; 18 mit 19). 2,20–3,4 bilden den nächsten Abschnitt: einen zweiten Block von Ermahnungen. Er setzt sich zusammen aus 2,20–23: Ihr seid gestorben mit Christus und tot für die Welt; 3,1f.: Ihr seid auferstanden mit Christus und lebt gemäß dem, was droben ist; 3,3f.: Ihr seid nun tot und lebendig zugleich (V. 3), euer Leben wird dereinst offenbar werden (V. 4). In den positiven Darstellungen von Person und Werk des Messias wird den Verunsicherungen der Gemeinde „die Wirklichkeit Christi gegenübergestellt“¹⁶⁵.

2,4 leitet also allgemein die Warnungen ein, und 2,20–3,4 stellt eine zusammenfassende Ermahnung im Rahmen der Thematik des Mitsterbens und Mitaufstehens mit dem Christus dar. 2,4 ist kurz und allgemein gehalten:

¹⁶¹ A. a. O. 326; vgl. schon ZAHN, *Grundriss der Einleitung* 40.

¹⁶² Diese Schärfe sieht Morna HOOKER zu wenig deutlich, vgl. „False Teachers“ 316.

¹⁶³ So auch WOLTER, *Kol.* 156; DEMARIS, *Controversy* 41–45; ARNOLD, *Syncretism* 4. Zur Methodik s. BERGER, „Gegner“ (bes. 373–378).

¹⁶⁴ RAMAROSON, „Structure“ 317–319.

¹⁶⁵ STANDHARTINGER, *Studien* 218.

„... dass niemand euch betrüge mit Überredungskunst“¹⁶⁶. Damit dieser „Betrug“ nicht geschehe, zählt der Kol in V. 3 die „Schätze“ auf, die in Christus liegen. Τοῦτο (V. 4) weist darauf zurück.¹⁶⁷ In 2,6f. ist dann in Form von Paraklese ausgedrückt, was der Verfasser mit der positiven Glaubensaussage von V. 3f. erreichen will: Er festigt die kolossischen Christen, damit sie in dem Jesus, den sie durch die empfangene Lehre kennengelernt haben, auch wandeln.

Anders als die allgemeinen Passagen 2,4 und 2,20–3,4 gehen die drei Warnungen in 2,8.16–17a.18 auf spezifische Gefahren ein, die den kolossischen Christen drohen. Ob es sich dabei um drei verschiedene oder um eine einzige Gefahr handelt, kann nicht von vornherein entschieden werden; erst im Anschluss an die gesonderte Analyse der Stellen kann darüber nachgedacht werden.

2,8 warnt¹⁶⁸ vor der beeindruckenden Weisheit der ‚Philosophie‘, die in Wirklichkeit nichts ist als „leerer Trug“¹⁶⁹. Der Verfasser des Kol nennt Norm und Quelle (κατά mit Akk.) dieser Lehren¹⁷⁰: die Überlieferung der Menschen¹⁷¹ und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Dem steht – als Quelle und Norm der christlichen Lehre – „Christus“ gegenüber. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind also etwas, was der „Überlieferung der Menschen“ parallel steht und dem Messias Jesus diametral entgegengesetzt ist. Dadurch ist klar, dass στοιχεῖα τοῦ κόσμου nicht ein Schlagwort der Gegner in Kolossä sein kann, wie oft angenommen wird¹⁷², sondern ein Begriff aus der paulinischen Schule ist, der hier die gegnerische Lehre negativ qualifiziert.¹⁷³

Das Wortfeld φιλοσοφία kommt im NT allein hier vor; in der LXX be-

¹⁶⁶ Nach STANDHARTINGER nimmt „Kol 2,4 Topologie und Begrifflichkeit antiker Sophisten- bzw. Philosophenpolemik auf“ (*Studien* 182).

¹⁶⁷ HAUPT, *Kol.* 69.

¹⁶⁸ Das Futur ἔσται ersetzt hier bloß den Konjunktiv (BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik* 298 § 369); dass noch keine Christen verführt worden sind, wird auch dadurch deutlich, dass der Kol nur warnen, noch nicht tadeln muss.

¹⁶⁹ Dass die κενὴ ἀπάτη mit der φιλοσοφία gleichgesetzt wird, geht aus dem Fehlen des zweiten Artikels hervor (vgl. HOFFMANN/V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 178 §131c). – Auch V. 8 ist wie V. 4 nach STANDHARTINGER „unter Aufnahme von zahlreichen Topoi antiker Philosophengegner(innen)polemik“ formuliert (*Studien* [182–]183).

¹⁷⁰ Vgl. HAUPT, *Kol.* 76; EWALD, *Kol.* 363; BAUER, *Wörterbuch* 826.

¹⁷¹ Der Artikel ist generell (generisch) aufzufassen: „die Überlieferungen des Genus ‚Menschen‘“, also „die menschlichen Überlieferungen“ im Gegensatz zur im *Christus* verborgenen Weisheit (vgl. V. 3). (Siehe HOFFMANN/V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 177f., §131b; EWALD, *Kol.* 364.)

¹⁷² Neuerdings z. B. von DeMaris, *Controversy* 52–56; ARNOLD, *Syncretism* 193f.

¹⁷³ So schon EWALD: „Der Ausdruck ist abschätzig“ (*Kol.* 364), und PERCY: „Wir haben es ... nicht mit einer auf die eigene Verkündigung der Irrlehrer gegründeten Feststellung über den Inhalt dieser Lehre zu tun, sondern nur mit einem Ausdruck für die eigene Bewertung des Apostels von dieser Lehre“ (*Probleme* 167, vgl. 163.166; ähnlich DELLING, „στοιχέω“ 684–686). Weiteres zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου s. u. zu V. 20.

zeichnet φιλόσοφοι in Dan 1,20 die כַּשְׁפִּים, die Beschwörungspriester am babylonischen Hof.¹⁷⁴ Im rabbinischen Judentum werden mit „Philosoph“ die Vertreter von heidnischen Philosophenschulen, auch „geschickte [heidnische] Redner u[nd] Berater der Könige“ bezeichnet; es sind viele Streitgespräche zwischen Rabbinen und Philosophen überliefert, die sicher grundsätzlich eine historische Gesprächssituation widerspiegeln, ohne im Einzelnen durchweg historisch zu sein.¹⁷⁵ Ziel der Streitgespräche ist es, die „Überlegenheit der jüd[ischen] Lehrweise über die hell[enistische] Philosophie“ herauszustellen.¹⁷⁶ „Philosophie“ bezeichnet im rabbinischen Judentum also eine dem Judentum gegenübergestellte, ihm unterlegene Größe; es begegnet nie als Selbstbezeichnung des rabbinischen Judentums¹⁷⁷. Ein stärker hellenisiertes Judentum konnte sich hingegen aus apologetischen oder propagandistischen Gründen selbst als „Philosophie“ bzw. als „philosophisch“ bezeichnen (4Makk 5,22; Arist 30f.)¹⁷⁸: Josephus konnte die jüdischen Parteien „Philosophenschulen“ (φιλοσοφίαι) nennen, Unterrichten im jüdischen Unterricht kann bei ihm φιλοσοφείν heißen, und auch Lehren der Schrift sind φιλοσοφίαι.¹⁷⁹ Für Philo ist das Judentum die höchste Form von Philosophie.¹⁸⁰ Grundsätzlich sind in Kol 2,8 beide jüdischen Verwendungen von ‚Philosophie‘ gleichermaßen denkbar, d. h. φιλοσοφία als Bezeichnung für die von vornherein negativ gesehene griechisch-heidnische Philosophie¹⁸¹ oder als werbende Selbstbezeichnung einer

¹⁷⁴ O. MICHEL, „φιλοσοφία“ 177. Σοφισταί und φιλόσοφοι können „entsprechend dem hell[enistischen] Sprachgebrauch ... Beschwörer u[nd] Zauberer“ bezeichnen; möglicherweise liegt in Dan 1,20LXX aber eine „sachliche Hellenisierung“ vor: Die beiden Begriffe sind dann „im Sinne der hell[enistischen] Bildungstradition als *Lehrer* u[nd] *Forscher* zu verstehen“ (ebd. Anm. 75).

¹⁷⁵ A. a. O. 181 (Anm. 109: Lit.).

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ A. a. O. 181.

¹⁷⁸ Vgl. a. a. O. 177f.

¹⁷⁹ Belege a. a. O. 179f.

¹⁸⁰ Vgl. a. a. O. 178f.

¹⁸¹ Je nach beabsichtigter Funktion des dabeistehenden Artikels ist entweder das Phänomen „Philosophie“ insgesamt oder eine bestimmte Philosophenschule gemeint. Der Artikel ist entweder individuell zu verstehen, er bezeichnet dann eine allgemein bekannte Größe (vgl. HOFFMANN/V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 177 §131a): die Philosophie. Damit wäre dann die (heidnische) Philosophie im üblichen Sinn gemeint. Die neueren Kommentare deuten den Artikel meist anaphorisch (vgl. BLASS/DEBRUNNER, *Grammatik* 202 §252a; HOFFMANN/V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 177 §131a): „die Irrlehre, die ihr mir beschrieben habt“. Andere, besonders ältere Kommentare bemerken den auffälligen Gebrauch des Artikels ebenfalls, weisen aber sofort jeden Zusammenhang mit hellenischer Philosophie zurück (z. B. EWALD, *Kol.* 363 Anm. 2; HAUPT, *Kol.* 75). Anaphorisch kann der Artikel nur dann verstanden werden, wenn in Kolossä eine bestimmte Philosophenschule vorherrschte, wovon wir aber zu wenig wissen, oder sich die Stelle auf das Judentum in Kolossä bezieht, das sich φιλοσοφία nannte.

jüdischen Gruppe, die die Kolosser verunsicherte¹⁸².

Anschließend an die erste spezifische Warnung wird der Christus gepriesen – in bewusst heilsgeschichtlicher, nicht-philosophischer Sprache (V. 9–15). Die „Aufgabe [der Verse] ist, in der Polemik noch einmal innehaltend, die Basis klarzustellen, von der aus die Auseinandersetzung geführt wird.“¹⁸³

In V. 16–17a geht es um die Verunsicherung, welche die Christen in Kolossä (Juden- und Heidenchristen) durch ihre jüdischen Nachbarn erfahren: Sie kommen unter den Druck, Speise- und Festvorschriften zu halten. Das Einfachste ist, hier einen Bezug auf die alttestamentliche Tora zu sehen.¹⁸⁴ Die Trias *έορτή, νεομηνία, σάββατα* ist eine in der LXX übliche Bezeichnung der von der Tora gebotenen Feste (Hos 2,13; Ez 45,17; 1Chr 23,31; 2Chr 2,3; 31,3; vgl. Jes 1,13f.; Am 8,5).¹⁸⁵ Dass es in der Tora Vorschriften über *βρώσις* gibt, bedarf keiner Erwähnung. Das Wort *πόσις* scheint nicht zu dieser Auslegung zu passen, denn im Pentateuch gibt es noch keine allgemein verbindlichen Verbote, die das Trinken betreffen. Doch bilden sich solche in spätalttesta-

¹⁸² Dabei kann es sich kaum um *Judenchristen* gehandelt haben, denn O. MICHEL stellt fest, „dass das Urchristentum im Gegensatz zu Philo und Josephus und zu synkretistischen Bewegungen ..., aber in Übereinstimmung mit der Apokalyptik *an keiner Stelle den Anspruch erhebt, als φιλοσοφία verstanden zu werden – sich aber doch als σοφία ... eigener Art zu erkennen geben kann (1Kor 2,6)*“ („φιλοσοφία“ 184). Nach Martin HENGEL und Anna Maria SCHWEMER haben „die Christen ... das jüdisch-hellenistische Verständnis ihres Glaubens als ‚wahre Philosophie‘ erst relativ spät übernommen, wobei dieser Vorgang mit dem Eindringen der neuen Religion in weitere und besser gebildete Kreise etwa seit Trajan und Hadrian und auch mit der Entwicklung der großen gnostischen Schulen als Pflanzstätten einer neuen christlichen Religionsphilosophie zusammenhängt“ (HENGEL/SCHWEMER, *Paulus* 128 Anm. 531).

¹⁸³ BURGER, *Schöpfung* 80.

¹⁸⁴ So z. B. WRIGHT, „Poetry“ 463f. DEMARIS (*Controversy* 51) ist deshalb im Unrecht, wenn er behauptet: „there is no obvious polemic concerning the Law in Colossians“. Zur Begründung s. das Folgende.

¹⁸⁵ Vgl. DEMARIS, *Controversy* 56; ARNOLD, *Syncretism* 215. Die Trias steht auch in Jub 1,14 (zusammen mit weiteren Begriffen) als Hinweis auf die jüdischen Feiertage: „Sie werden vergessen mein ganzes Gesetz und mein ganzes Gebot und mein ganzes Recht. Und sie werden irren in bezug auf Neumond und Sabbat und Fest und Jubiläum und Ordnung“ (Übs. nach BERGER, *Jubiläen*). Es geht also um die Festtage als *pars pro toto* des ganzen Gesetzes. – Es ist nicht die Erwähnung der Neumonde, die gegen eine essenische Prägung der kolossischen „Irrlehre“ spricht (so z. B. WINK, *Naming* 80, Anm. 91; BRUCE, *Kol.* 115 Anm. 103) – eine solche ist auf Grund anderer Überlegungen unwahrscheinlich (s. u.) –, denn in Qumran wurden selbstverständlich alle Festtage der Tora gefeiert (s. SCHÜRER, *History* 2,582 und die Kalenderfragmente 4QMischmarot, in denen die Neumonde erwähnt sind). In Ez 46,1ff. und dem priesterlichen Text Num 28,9–15 steht das Neumondfest sogar über dem Sabbat. Vgl. zur Geschichte des Neumondfestes bis in neutestamentliche Zeit FIEBIG, *Rosch ha-Schana* 15–25; auch bei Josephus, Philo, den Samaritanern und in tannaitischen Quellen ist der Neumond als Fest belegt (vgl. a. a. O. 20–25). Kol 2,16 ist für FIEBIG ein Beleg dafür, dass „die Neumondfeier in neutestamentlicher Zeit lebendig war“ (a. a. O. 72).

mentlicher Zeit im Kontakt mit der Heidenwelt heraus, wovon Dan 1,8–16 zeugt; daraus leitet sich dann im Rabbiniismus das strikte Verbot ab, Wein von Heiden zu trinken.¹⁸⁶ Eine nahe liegende Parallele zu Kol 2,16–17a ist Röm 14,1–23, wo es genauso um das Einhalten von Vorschriften in Bezug auf Essen (V. 2f. 6.14–17.20f.23), Trinken (V. 17.21) und Feiertage geht (V. 5f.), wobei nach Röm 14,21 das Essen von (Götzenopfer-) Fleisch und das Trinken von (durch Libation den Göttern geweihtem) Wein strittig ist¹⁸⁷. Es spricht nichts dagegen, genau denselben Sachverhalt auch in Kol 2,16–17a angesprochen zu sehen.¹⁸⁸ Der Verfasser des Kol sieht in den Geboten, die das Essen und Trinken wie den Festkalender betreffen, Weisungen Gottes; nur deshalb kann er sie zum „Schatten des Zukünftigen“ rechnen, während der ‚Körper‘, von dem der Schatten stammt, „dem Messias gehört“ (V. 17).¹⁸⁹ Wie in Hebr 8,5; 10,1 steht der ‚Schatten‘ im Gegensatz zur den Schatten werfenden Wirklichkeit.¹⁹⁰ Was im Messias also wirklich und gegenwärtig ist¹⁹¹, hat ins Alte

¹⁸⁶ Siehe BILL 4/1, 366ff.

¹⁸⁷ STUHLMACHER, *Röm.* 203.

¹⁸⁸ Es ist also weder ein Rekurs auf das Nasiräertum nötig, bei dem nach Num 6,3f. auch Enthaltensamkeit von alkoholischen Getränken vorgeschrieben war (vgl. Mt 11,18 und LASOR, *Scrolls* 148), noch auf die besondere priesterliche Vorschrift von Lev 10,9f. noch auf das „reine“ Getränk in Qumran (vgl. 1QS VI,20; VII,20; 4Q 284a Frg.1; 11Q19 [TR] XLVII,7; XLIX,7ff.; so DAVIES, *Scrolls* 167 [vgl. aber zum heiligen Mahl in Qumran LASOR, *Scrolls* 71]; schon LIGHTFOOT, *Kol.* 88ff. brachte die kolossische „Häresie“ mit den Essenem in Verbindung) noch auf besondere, selbstmindernde Askese (nach tSota 15,11–15 [322] verzichteten manche Juden nach der Tempelzerstörung auf Fleisch und Wein, weil es kein Tamidopfer und keine Trankopfer mehr gab, s. BILL 3,307f. und dazu FOSSUM, *Name* 66 Anm. 128) noch auf enkratistische Gruppen (vgl. 1Tim 4,3; Philo, *VitCont* 37; die Apostelakten [die in ihrem Enkratismus eine Gemeinsamkeit haben, s. KRETSCHMAR, „Apokryphen“ 77f.]). Gerade für die jüdischen Feste war ja Wein unabdingbar (vgl. WILCKENS, *Röm.* 3,96); es kann sich also bei den verbotenen Getränken nur um Libationswein handeln. – Historisch unwahrscheinlich, weil nicht in die Situation der paulinischen Gemeinden einzuzichnen, ist die (sprachlich mögliche) Auslegung von STANDHARTINGER, wonach V. 16 folgendermaßen zu übersetzen sei: „niemand soll euch richten beim Essen oder Trinken oder zum Zeitpunkt eines Festes, oder Neumonds, oder an Sabbaten“, und „ἐν βρώσει ... ἐν μέρει ἑορτῆς ...“ in dieser Deutung in Übereinstimmung mit dem griechischen Präpositionengebrauch den Raum als Zeitraum an[gebe], in dem das Richten geschieht bzw. nicht geschehen soll“ (*Studien* [185–] 189).

¹⁸⁹ Zur Begründung dieser Übersetzung s. das Folgende und HAUPT, *Kol.* 102. Es kann sich bei σκιά τῶν μελλόντων keineswegs um ein „byword of the errorists“ handeln, wie FRANCIS meint („Humility“ 182), denn damit werden die Speise- und Festtagsgebote ja in ihrer heilsgeschichtlich begrenzten Gültigkeit ausgewiesen (s. u.).

¹⁹⁰ Dies entspricht der Verwendung von σκιά und σῶμα (o. Ä.) bei Platon und – von diesem übernommen – bei Philo und Josephus (WEISS, *Hebr.* 437 und die Textbeispiele bei SCHULZ, „σκιά“ 397 bzw. 398f.); allerdings handelt es sich in Hebr und Kol anders als dort nicht nur um einen kosmisch-metaphysischen, sondern zugleich um einen eschatologisch-zeitlichen Gegensatz: Metaphysik und Heilsgeschichte werden verbunden (s. MICHEL, *Hebr.*

Testament seinen Schatten vorausgeworfen. Die Rede vom Gesetz als „Schatten des Zukünftigen“ bedeutet einerseits, dass das Gesetz von „minderer Qualität und Realität gegenüber seinem ‚Urbild‘“ ist¹⁹², so dass es „die zukünftigen Güter bloß andeutend abbildet, nicht ihrem Wesensbestande nach in die Erscheinung treten lässt“¹⁹³. Zugleich ist damit – in dieser Relativierung – die Größe der Ordnungen des Alten Bundes ausgesagt¹⁹⁴: Sie sind der Schatten *des Messias* (also Ordnungen des Gottes, der sich in Jesus offenbart hat); wenn aber der Leib selbst da ist, fragt nach dem Schatten niemand mehr.

Der Bezug auf ein gesetzestreuere Judentum ist demnach die einfachste und dem Wortlaut am besten entsprechende Erklärung für die Passage 2,16–17a.¹⁹⁵

V. 18 schließlich ist am einfachsten so zu interpretieren, dass er die Gemeinde davor warnt, sich von der Verachtung beeinflussen zu lassen, die orthodoxe jüdische Mystiker den Christen gegenüber zeigten.¹⁹⁶ Die Mystiker streben nach (θέλειν ἐν)¹⁹⁷ ‚Demut‘. Demut ist im Urchristentum an sich eine positive Tugend (vgl. Kol 3,12); hier steht sie aber als etwas Negatives im Zusammenhang mit der Schau des himmlischen Gottesdienstes (s. das Folgende) und wird deshalb mit der Vorbereitung auf den Aufstieg zum Himmel zu

291 Anm. 2; WEISS, *Hebr.* 500; SCHULZ, „σκιά“ 400). In Qumran und im rabbinischen Judentum fehlt der Gegensatz von ‚Schatten‘ und ‚Wirklichkeit‘ offenbar ganz (s. SCHULZ, a. a. O. 399). – Die Rede vom ‚Leib‘ ist hier also eine andere als dort, wo mit ‚Leib‘ die Gemeinde gemeint ist, deshalb oben die Wiedergabe mit ‚Körper‘ (s. HAUPT, *Kol.* 102f.; zum Verständnis von σῶμα an dieser Stelle vgl. auch BENOIT, „Leib“ 252 Anm. 1; ROWLAND, *Influence* 296f.).

¹⁹¹ „Zukünftig“ ist hier also nicht auf die endgültige Vollendungszeit bezogen, sondern bezeichnet den Anbruch des Eschaton im Kommen Jesu (vgl. MICHEL, *Hebr.* 331). STANDHARTINGER (*Studien* 283) muss den Satz wegen ihrer Exegese von V. 16 so verstehen, dass hier die Mahlzeiten und Feste der Gemeinde (in denen die Kritiker auftreten) dadurch positiv gewertet würden, dass „sie einen Schatten der Wirklichkeit des Christus darstellen“.

¹⁹² WEISS, *Hebr.* 436f., vgl. STROBEL, *Hebr.* 94.

¹⁹³ RIGGENBACH, *Hebr.* 294.

¹⁹⁴ Siehe HAUPT, *Kol.* 102f. und WEISS, *Hebr.* 500: Der Schatten hat „die Funktion [...], auf jenes Urbild hinzuweisen“, er „ist ja jenem Urbild zugeordnet, dessen Schatten er wirft bzw. abbildet“. Es kann sich also nicht um eine „radikale Abwertung“ des Gesetzes handeln, sondern nur um seine „Relativierung“.

¹⁹⁵ Nach ROWLAND (*Influence* 296f.) ist in Kol 2,16 nicht das Gesetz als solches Thema, sondern nur als ein Mittel zur Erlangung der göttlichen Fülle, wie Fasten und Askese (V. 18ff.). Die oben dargelegte Gliederung des Kapitels spricht aber gegen diese Annahme.

¹⁹⁶ Im Folgenden schließe ich mich EVANS, „Mystics“ an. – Als Beispiel für die Mystik bei orthodoxen Rabbinen s. den Aufstieg R. Aqibas ins Paradies nach tHag 2,3f.; bHag 14b; yHag 77b; ShirR 1,4 und dazu BRUCE, *Kol.* 24 Anm. 98. Nach Philo schaut der Mystiker die δυνάμεις im Himmel (SpecLeg 2,45).

¹⁹⁷ θέλειν ἐν kann hier sinnvoll nur für die hebräische Wendung ׀ ׀ ׀ (‚Wohlgefallen haben an, wollen, streben nach‘) stehen (1Baos 18,22; 2Baos 15,26; 3Baos 10,9; Ψ 146,10 u. a.; s. EVANS, „Mystics“ 195; BAUER, *Wörterbuch* 722; HAUPT, *Kol.* 104).

tun haben. So kann ταπεινοφροσύνη Fasten als eine spezielle Weise von Demut bedeuten; schon in Lev 16,29.31; 23,27.32; Num 29,7; Ps 35,13; Jes 58,3.5 bedeutet עָנָה נֶפֶשׁ pi. „fasten“ im Sinn von „die Seele kasteien“¹⁹⁸, und in Esr 8,21 meint עָנָה hitp. ebenfalls die Demütigung vor Gott durch Fasten¹⁹⁹. Dieser Wortgebrauch ist auch im Frühjudentum vielfach belegt (z. B. Dan 10,2f.12; äthHen 108,7.9; 11Q19 [=TR] 25,11f.; 27,7).²⁰⁰ Das Fasten dient seit der Apokalyptik zur Vorbereitung auf Visionen (vgl. Dan 9,3.20f.; 10,2f.12; 4Esr 5,20; 6,35; syrBar 9,2; 12,5; 21,1; 47,2)²⁰¹, denn die Mystiker streben nach der Schau des himmlischen Gottesdienstes²⁰², den die Engel fei-

¹⁹⁸ GESENIUS, *Wörterbuch* 604: II. עָנָה pi. (5).

¹⁹⁹ Ebd.: II. עָנָה hitp. (1).

²⁰⁰ EVANS, „Mystics“ 195f.; PERCY, *Probleme* 148; MOULE, *Kol.* 104; vgl. GRUNDMANN, „ταπεινός“ 13. FRANCIS, „Humility“ 168 weist zudem auf nachneutestamentliche, frühchristliche Belege hin (v. a. Herm sim 5,3,7; vis 3,10,6). Allgemein von Kasteiung und Enthaltensamkeit sprechen z. B. äthHen 108,7; 4Esr 7,125. – FRANCIS, „Humility“ 130 schließt aus dem Bezug von ἐν auf ταπεινοφροσύνη und θρησκεία ἀγγέλων, dass es hier um die Demut der Engel gehe, in der ein Engel den andern zuerst singen lasse (ARN 23a; 3Hen 18; 35,6; 39; s. auch ROWLAND, *Influence* 259f.). Die erneute Aufnahme von ταπεινοφροσύνη in V. 23 zeigt aber, dass es sich um eine Eigenschaft bzw. Tätigkeit der Gegner und nicht der Engel handelt. – DEMARIS ignoriert alle oben genannten Stellen und nimmt für Kol 2,18 und 3,12 dieselbe Bedeutung an (*Controversy* 75). Man muss hier aber genau zwischen technischem und untechnischem Gebrauch unterscheiden (s. zum Methodischen YSEBAERT, *Amtsterminologie* 216).

²⁰¹ FRANCIS, „Humility“ 168–171.187f. Anm. 19; POLA, „Ekstase“ 143 mit Anm. 65; ROWLAND, *Influence* 252 mit Anm. 10. – Nach 4Esra 9,24; ApkAbr 9,7 soll der Offenbarungsempfänger zur Vorbereitung nicht völlig fasten, sondern nur Wildpflanzen essen und auf Fleisch und Wein verzichten. Kol 2,16 hat kaum mit einer entsprechenden Praxis zu tun, sondern bezieht sich, wie oben dargelegt, auf Grund der Zusammenstellung mit den jüdischen Festtagen viel eher auf die alttestamentlichen Gebote.

²⁰² Θρησκεία heißt „religiöse Verehrung“ im umfassenden Sinn: „The term is commonly used ... for the cultic activity of worshipping God. It can also be used with regard to the cultic veneration of the pagan gods“ (ARNOLD, *Syncretism* 93; vgl. die verschiedenen bei FRANCIS, „Humility“ 180 aufgeführten Nuancen, wobei der Begriff aber immer umfassend für „religiöse Verehrung“ steht). ARNOLD wird deshalb dem Begriff nicht gerecht, wenn er θρησκεία τῶν ἀγγέλων als „Anrufung von Engeln“ (um Rettung, Schutz und Hilfe) versteht, wie sie im Judentum Kleinasiens belegt ist (s. u.), und dasselbe auch für die kolossischen Christen folgert (a. a. O. 101). Die Belege, die ARNOLD für eine abgeschwächte Bedeutung von θρησκεία anführt (a. a. O. 93–95), geben diese sämtlich nicht her. ARNOLD stellt selber fest, dass es im Judentum „no evidence of cultic activity in which Michael (or the other angels) was adored, sung to, sacrificed to, praised, and worshipped“ gibt (a. a. O. 60, vgl. 88f.) und dass es nur Belege für einen einzigen „Engel“-Kult gibt, nämlich den heidnischen Kult der Göttin Hekate, die auch ἄγγελος genannt werden konnte (a. a. O. 88). Dies liegt aber zu weit von unserem Text ab, und man dürfte gegen Götzendienst in den Reihen der kolossischen Christen auch eine ganz andere Schärfe der Polemik erwarten, vgl. nur 1Kor 10,14–22.

Dass es um 100 n. Chr. am Rand des Judentums zu einer verstärkten Beschäftigung mit Engeln kam, die in Abbildung und Anrufung von Engeln bestand, zeigen die Belege bei

ern.²⁰³ In θρησκεία τῶν ἀγγέλων ist der Genetiv wie in 4Makk 5,7; Josephus, Ant 12, 253 (Ἰουδαίων θρησκεία) als Genetivus subjectivus aufzufassen²⁰⁴,

SCHÄFER, *Rivalität* 67–72 (vgl. für die Anrufung von Mittlerengeln auch schon Ijob 5,1; 33,23 und die Warnung in yBer 13a: „Wenn über einen Menschen Not kommt, soll er weder Michael noch Gabriel anrufen, sondern mich soll er anrufen, und ich will ihm antworten“. Belege für Kleinasien bei SCHÜRER, *History* 3/1,35 und v. a. ARNOLD, a. a. O. 8–102, zusammenfassend 59.89). Im orthodoxen Judentum ist im Zusammenhang mit den Merkaba-Visionen nur das Vorzeigen von geheimen Siegeln vor den Thronwächterengeln bezugt (SCHOLEM, *Mystik* 54), was aber gewiss nicht θρησκεία heißen kann. Dass es in späterer Zeit in Kolossä eine Kirche für Michael, den ἀρχιστρατηγός gab (s. ARNOLD, *Syncretism* 87 [Lit.]), zeigt zwar das Interesse der Christen in der Gegend an Engeln, ist aber noch kein Beweis für eine religiöse Verehrung von Engeln im Kolossä der Sechzigerjahre des 1. Jh.s. So lässt sich tatsächlich keine wirkliche θρησκεία von Engeln im Kleinasien des 1. Jh.s nachweisen (abgesehen vom heidnischen Hekate-Kult, s. o.). Auch ist ja die Deutung des Ausdrucks von Kol 2,18 als „Verehrung von Engeln“ durch den dort folgenden Relativsatz verwehrt. – In 4Q 403,1,i,10–29 werden Engel „gepriesen“ (ברך) und alle, die in Gerechtigkeit wandeln (was ebenfalls die Engel meint, s. NEWSOM, *Songs* 196), jedoch nicht von Menschen, sondern von den sieben Engelfürsten und im Namen Gottes, so dass man auch mit „segnen“ übersetzen könnte (so auch die Übersetzung von MAIER, *Qumran-Essener*). In 4Q 403,1,i,30–33 meint כל אלוהים חשבחות nicht die Verehrung von Engeln, sondern die Engel (אלוהים) sind Subjekt der Verehrung Gottes, sie sind mit dem Lobpreis Gottes betraut, wie aus dem Kontext deutlich wird (anders SCHWEMER, „Gott als König“ 100). Von den (sieben) Engelfürsten kann es jedoch in 4Q 400,2,2(=14,i,8) heißen, dass sie von Engeln „verehrt“ werden, nicht jedoch von Menschen: „Sie sind Geehrte in allen Gottes(engel)-Lagern und furchtbar für Menschen-Gründungen, zu wunderbar für Elohim und Menschen“ (Übs. nach MAIER, *Qumran-Essener*). NEWSOM (*Songs* 111) und SCHWEMER („Gott als König“ 100 Anm. 153) übersetzen נראים (MAIER: „furchtbar“) mit „reverenced“ bzw. „verehrt“. Das Pt. ni. von ירא bedeutet jedoch immer „fearful, awe-inspiring“ und nicht „verehrt“ (s. JASTROW, *Dictionary* 1,593). Zudem weist der Wechsel der Präpositionen (bei den Engeln ב, bei den Menschen ל) auf einen Bedeutungsunterschied hin. Es handelt sich also nicht um einen Beleg für die Rede von „Engelverehrung“. – Die Polemik des Kerygma Petri (1. Hälfte 2. Jh., s. HENNECKE/SCHNEEMELCHER, *Apokryphen* 2,35) und die von ihm abhängigen Schriftsteller (s. ZAHN, *Einleitung* 1,339 Anm. 6; KEHL, *Christushymnus* 145–148) fußen deutlich auf Kol 2 (vgl. KEHL, a. a. O. 146 Anm. 26) und sind kein eigenständiger Beleg für eine jüdische Engelverehrung (gegen ARNOLD, *Syncretism* 58f.). Das Kerygma Petri interpretiert θρησκεία τῶν ἀγγέλων als „Verehrung von Engeln“; zudem versteht es die Einhaltung der Feiertage (Kol 2,16) als „Dienst an den Elementen“ (Kol 2,20) und interpretiert dies als religiöse Verehrung von Sonne, Mond usw. Mit dem wirklichen Frühjudentum hat dies wenig zu tun, der Text ist aber ein früher Beleg dafür, dass Kol 2,16–23 tatsächlich auf das Judentum bezogen wurde. (Vgl. ähnlich schon ZAHN, a. a. O. mit Verweis auf weitere Literatur aus jener Zeit.)

²⁰³ Dieser Gottesdienst, von dem schon Jes 6 spricht, wird ausführlich in den Sabbatliedern von Qumran beschrieben (vgl. auch Jub 2,18.21.30; viele weitere frühjüdische Belege bei FRANCIS, „Humility“ 177f.). Nach 4Q 511,10,11 feiern die Glieder der Qumrangemeinde zusammen mit den Engeln im selben סוד (s. NEWSOM, *Songs* 114; vgl. z. B. auch IQ28a [Sa] II 8f.; IQS XI,8; IQH XI [bisher III],19–23); dies belegt also die Vorstellung der gottesdienstlichen Gemeinschaft von Engeln und Gerechten schon für die neutestamentliche Zeit

denn bei einem Genetivus objectivus ergäbe der folgende Relativsatz keinen Sinn: Dieser ist als Constructio ad sensum²⁰⁵ auf den Engelgottesdienst bezogen und ist zu übersetzen: „den er beim Eintreten [in den Himmel] [ja auch schon] geschaut hat“. Die Mystiker geben Erlebnisse vor, in denen sie in den himmlischen Rat eintreten (ἐμβατεύειν) und den Gottesdienst der Engel schauen (ἃ ἑώρακεν).²⁰⁶ In der Folge von demütiger Vorbereitung und himmli-

(zur Forschungsdiskussion über die Gemeinschaft mit den Engeln in Qumran s. MELL, *Neue Schöpfung* 96 Anm. 11). Hierbei handelt es sich um priesterliches Wissen, das mystische Erfahrungen in sich aufgenommen hat, jedoch nicht im strengen Sinne um ein mystisches, ekstatisches Erlebnis, bei dem die Engel in ihrem himmlischen Gottesdienst geschaut werden, wie es in Kol 2,18 vorausgesetzt ist.

²⁰⁴ EVANS, „Mystics“ 196f. So auch LUTHER, MELANCHTHON u. a., s. HAUPT, *Kol.* 164 Anm. 2; vgl. BAUER, *Wörterbuch* 831. ARNOLD kann diese Möglichkeit nur deshalb ablehnen, weil er nur nach Belegen sucht, wo „a divine being, or a typical object of worship“ Subjekt von θρησκεία ist (*Syncretism* 91); diese Einschränkung ist natürlich völlig willkürlich.

²⁰⁵ BLASS/DEBRUNNER, *Grammatik* 245 § 296. Dies bedeutet keine Schwierigkeit, wie der völlig parallele Rückbezug auf V. 16 in V. 17 zeigt (vgl. ROWLAND, *Influence* 262).

²⁰⁶ EVANS, „Mystics“ 197f. Den Relativsatz anders aufzulösen, nämlich: „because he entered the things he had seen“ (ARNOLD, *Syncretism* 123, vgl. 155), ist weniger sinnvoll (und widerspricht auch der Abfolge der von ARNOLD geschilderten Mysterien-Initiation, denn das Schauen der Visionen erfolgt nach dem Eintritt in das Adyton, a. a. O. 155) und ist auch sprachlich komplizierter. – ἐμβατεύειν heißt primär ‚eintreten‘ (FRANCIS, „Humility“ 171 m. Anm. 31 S. 189f.). Der Terminus findet sich in einem Teil der wenigen inschriftlichen Hinweise auf den antiken Mysterienkult und bedeutet dort den Eintritt des Mysten in das Innerste des Tempels, wo er die Initiationsvision erfährt (Belege und Diskussion bei ARNOLD, *Syncretism* 109–127; FRANCIS, „Humility“ 172f.; „Background“ *passim*. FRANCIS zeigt in „Humility“ 172 gegen DIBELIUS: „There is absolutely no evidence that ἐμβατεύειν can stand alone for initiation.“ Das Verb behält auch im Mysterienkontext seine konkrete Bedeutung ‚eintreten‘). Falls der Terminus aus der hellenistischen Mysteriensprache stammen sollte, kann die Vermittlung sehr wohl über das hellenistische Judentum erfolgt sein, denn schon in vorchristlicher Zeit hat hellenistische Mysterienterminologie in die hellenistisch-jüdische religiöse Sprache Eingang gefunden (s. HENGEL, „Ursprünge“ 208 [Lit.]; zu Philo: ARNOLD, *Syncretism* 151). Viel wahrscheinlicher ist aber, dass ἐμβατεύειν in Kol 2,18 schlicht in der gewöhnlichen, untechnischen Bedeutung ‚eintreten‘ zu verstehen ist: „The requirements of historical parallelism are satisfied when the simple sense of the verb together with its context answers to a profuse literary tradition.“ (FRANCIS, „Humility“ 176.) Das Verb steht dann im Sinne jüdisch-mystischer Literatur für den Eintritt in den Himmel zur Schau der Merkaba, des Thronwagens Gottes (s. die vielen Belege bei FRANCIS, „Humility“ 173–176; ROWLAND, *Influence* 264 mit Bericht über die Diskussion), wo in den überlieferten griechischen Fragmenten gewöhnlich εἰσέρχασθαι steht (FRANCIS, „Humility“ 191 Anm. 44), wozu ἐμβατεύειν in seinem untechnischen Sinn schlicht synonym ist (s. o.). Aus der breiten Bezeugung dieser Redeweise wird deutlich „that visionary transcendence was often characterized as entrance into heaven. More than this, ... ‚entrance‘ is not a phenomenon distinct from ‚ascent‘ even when the entrance theme is predominant.“ (FRANCIS, „Humility“ 174.) Der Unterschied zur Teilnahme der Gemeinde am himmlischen

scher Schau überhebt sich der Mystiker über die, denen solche Ereignisse nicht zuteil werden²⁰⁷ – der Kol spricht ihm aber jeden Grund dazu ab und deckt auf, dass nicht eine besonders geistliche, sondern fleischliche Gesinnung hinter den angeblichen besonderen Erlebnissen steht. Der Ausgangspunkt dieser Beurteilung wird in V. 19 genannt: Jene Mystiker halten Jesus, das Haupt, nicht fest – sie sind also selbst keine Christen, sondern beeindrucken die kolossischen Christen deshalb, weil ja auch diese vom himmlischen Gottesdienst um Gottes Thron wissen. Paulus weist sie auf das hin, was allein entscheidend ist: das Haupt festzuhalten. Von ihm her erhält die Gemeinde das, was zum Gott gemäßen, nicht fleischlich motivierten Wachstum führt.

V. 20–23, der erste Teil des zweiten ermahnenen Blocks, geht noch einmal zusammenfassend auf die beiden Bedrohungen seitens der Synagoge (2,16–17a und 18) ein. Hier werden die Gebote der Tora und der Stolz der Mystiker auf ihre Askese und ihre Erlebnisse zusammengenommen. Beides hat mit ‚Satzungen‘ zu tun, die im Zusammenhang stehen mit ‚Dingen, die alle zur Zerstörung durch den Gebrauch bestimmt sind‘: ‚Berühre nicht, koste nicht, betaste nicht!‘ (V. 21f., vgl. 1Kor 6,13).²⁰⁸ Diese ‚Satzungen‘ sind für die Menschen bestimmt, die noch im alten Äon leben (V. 20), für die Christen gelten sie nicht mehr. Die Auffassung, dass auch Christen sie zu halten hätten, gehört deshalb zu den ‚menschlichen Geboten und Lehren‘ (V. 22)²⁰⁹. Diese

Gottesdienst der Engel in der Liturgie liegt in der Betonung der mystischen *Schau* (ἡ ἐόρα-
κειν).

²⁰⁷ Eine völlig andere, sprachlich mögliche, aber historisch und vom Kontext her unwahrscheinliche Auslegung bietet STANDHARTINGER, *Studien* 187–189: Demut sei nach 3,12 „eine Tugend der Gemeinde“, „Gottesdienst der Engel“ bezeichne den „Gemeindegottesdienst“ (189), und θέλων meine „die Motivation ...“, mit der die Verbalhandlung ausgeführt wird“ („mutwillig“, „gern“) (188). Der Sinn von V. 18 sei somit: „Jemand könnte in den Gemeindegottesdienst hineinkommen und während des Gottesdienstes verurteilen [*sic*]. Weil er nicht versteht, was er sieht, ... macht er sich, geleitet vom Denken seines Fleisches, über die von der Gemeinde eingenommene Haltung der Demut und den von ihr gefeierten Gottesdienst ... lustig“ (189).

²⁰⁸ Die jüdischen Mystiker waren i. Allg. streng gesetzestreu und gleichzeitig asketisch (s. ROWLAND, *Influence* 239–298), Kol 2,16 trifft also auf sie auch zu, andererseits darf man den Vers nicht auf sie einschränken.

²⁰⁹ Diese Deutung des Zusammenhanges von Geboten und menschlicher Lehre ist die einfachste. Die alttestamentliche Tora könnte ein Paulus(schüler) nicht als Menschengebot bezeichnen; sie ist das „Gesetz Gottes“ (Röm 7,22) und „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Wenn wir den Vorwurf der ‚Menschenlehre‘ dagegen auf die *mündliche* Tora bezögen, was ja an sich denkbar ist (vgl. Mt 15,1–11 und Jes 29,13), könnten wir die Tatsache nicht erklären, dass der Kol-Verfasser in 2,20–23 die vorhergehenden zwei Abschnitte zusammenfasst und gerade dies als „aus menschlichen Geboten und Lehren“ stammend bezeichnet, dass Christen sich *überhaupt* den Satzungen der Tora beugen sollen. Dies entspricht dem Vorwurf Jesu an die Pharisäer, der „die Weise verwarf, wie der Pharisäer mit der Schrift den Willen

werden in V. 23 erläutert. Der äußerst schwierige Vers ist in Anlehnung an Haupt wohl folgendermaßen zu gliedern und zu übersetzen²¹⁰: „... welche – obwohl sie zwar im Rufe von Weisheit stehen auf Grund von erstrebtem Gottesdienst²¹¹ und Demut (ταπεινοφροσύνη = Fasten) und Rücksichtslosigkeit dem Leib gegenüber, nicht auf Grund von irgend etwas, was wirklich Ehre gibt – nur zur Vollbefriedigung des (sündigen) Fleisches führen“²¹² Der Schein von Weisheit ist durch ἐθελοθησκία, ταπεινοφροσύνη und ἀφειδία σώματος begründet; die drei Begriffe bezeichnen also etwas dem Schein nach Gutes und Lobenswertes²¹³ – der Kol-Verfasser setzt aber, durch erneutes ἐν absetzend und somit den Gegensatz zu μέν andeutend, scharf dagegen, dass dies alles nichts Ehrenvolles²¹⁴ sei. All dies, was für besonders weise gilt, dient vielmehr nur zur „vollsten Sättigung“ des Fleisches, „der ganzen sündigen Art des natürlichen Menschen“ (vgl. 2,18b; 3,9).²¹⁵ Nach dem Kommen des Christus (vgl. V. 17) dienen die ‚Satzungen‘ also nur zu einem fleischlichen Ruhm, zu einem äußerlichen Schein von Weisheit, sind aber im Blick auf „das, was droben ist, wo der Christus ist“ (3,1), ohne Wert. Vielmehr sollen die Christen den Blick von der Erde auf den zur Rechten Gottes thronenden Messias Jesus richten, weil ihr Leben mit ihm dort verborgen ist.

In diesem Zusammenhang werden in 2,20 wieder die στοιχεῖα τοῦ κόσμου genannt.²¹⁶ Die Christen sind ihnen mit Christus gestorben, deshalb

Gottes bestimmte“ (SCHLATTER, *Geschichte des Christus* 289). Es geht also um den Schriftgebrauch, nicht um von Menschen gemachte halachische Zusätze zur Tora.

²¹⁰ Kol. 113–117.

²¹¹ Auf Grund der üblichen Bedeutungen des Wortbestandteils ἐθελο- (s. FRANCIS, „Humility“ 181f.) kann ἐθελοθησκία dreierlei bezeichnen: 1. einen willentlichen Gottesdienst, 2. einen erstrebten Gottesdienst, 3. einen (bloß) vorgeblichen Gottesdienst. „In all cases the differing nuances overlay the action of the will in relation to certain circumstances“ (d. h. hier in Bezug auf eine θρησκεία) (ebd.). Die ἐθελοθησκία bedeutet also nicht „selbstgewählter Gottesdienst“ im Sinne von „(bloß) menschlicher Gottesdienst“, sondern lediglich, „that certain Colossians chose/aspired to/gave pretence of some worship“, sie erstreben nämlich, wie wir oben gesehen haben, den himmlischen Gottesdienst der Engel (FRANCIS, a. a. O. 182). ἐθελοθησκία bedeutet in Kol 2,23 vom Kontext her etwas Positives, auch dadurch ist die übliche Übersetzung ausgeschlossen (s. u.). Die Bedeutung „erstrebter Gottesdienst“ passt genau zu θέλων ἐν ... θρησκεία τῶν ἀγγέλων in V. 18 (s. o. zu V. 18).

²¹² Ähnlich kann Paulus in Gal 6,12f. sagen, dass die galatischen Irrlehrer in Wahrheit nur „im Fleisch gut dastehen“ wollen.

²¹³ HAUPT, *Kol.* 115f.

²¹⁴ Τιμή ist als Metonymie zu verstehen, vgl. Phil 4,8 (HAUPT, *Kol.* 166f.).

²¹⁵ HAUPT, *Kol.* 118. – Nach mHag 2,1 ist für das Schauen der Merkaba *Weisheit* erforderlich! (ROWLAND, *Influence* 252.)

²¹⁶ Zum komplexen und viel diskutierten Problem der στοιχεῖα τοῦ κόσμου mögen für unseren Zusammenhang einige wenige Bemerkungen genügen; ich hoffe, demnächst eine gesonderte Studie zu dieser Frage vorlegen zu können.

leben sie nicht mehr in der Welt (ἐν κόσμῳ) und sollen den Blick nicht mehr auf die ‚Erde‘ (γῆ) richten (3,2). Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind also Größen, die den κόσμος, die Erde als vergängliche erste Schöpfung, charakterisieren. Wer ihnen abgestorben ist, steht auch nicht mehr unter den Satzungen des Gesetzes (δόγματα²¹⁷). Dies entspricht ganz den Aussagen im Gal, wo Paulus sagen kann: „Ich bin dem Gesetz gestorben“ (2,19). Das Leben unter den στοιχεῖα wird, wie im Gal, als der Weg des Fleisches charakterisiert (V. 23). Die Lehre, dass der fleischliche Mensch durch das Befolgen der Tora zum Leben gelangen könne, ist ‚menschliche Überlieferung‘ und gehört zum Weg des Fleisches. Über die Stichworte ‚Menschenlehre‘ und ‚Weltelemente‘ schließt der Verfasser zudem die Synagoge mit der ‚Philosophie‘ von V. 8 zusammen. Die στοιχεῖα stehen also in einem engen Zusammenhang mit rein menschlicher (d. h. dem Christus entgegengesetzter) Lehre, mit dem Gesetz, dem Fleisch und der vergehenden, irdischen Welt. Nun haben neuere Untersuchungen nachgewiesen, dass der Ausdruck τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den sicheren Belegen der vorneutestamentlichen und neutestamentlichen Zeit sonst ausschließlich die physikalischen Grundstoffe der Welt bezeichnet, also die vier oder fünf Elemente der zeitgenössischen Popularphilosophie.²¹⁸ Die naheliegendste Auslegung von Kol 2,8.20 ist deshalb die, dass der Verfasser davor warnt, sich durch menschliche Lehre und Überlieferung (die nicht auf den Christus blickt, sondern auf τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) in Abhängigkeit von irdischen Dingen zu bringen, von Dingen, die zum Vergehen bestimmt sind (vgl. V. 22a; 1Kor 7,29–31; 2Kor 4,16–18) – von Gestirnläufen²¹⁹, Nahrungsmitteln usw. –, statt in die alleinige Abhängigkeit vom Haupt der Gemeinde (V. 19).²²⁰

So viel lässt sich von den direkt polemischen Aussagen des Kol her darüber sagen, welchen Gefahren die Kolosser ausgesetzt waren. Sehr wahrscheinlich werden die Christen durch die Synagoge in der Weise verunsichert, dass diese ihnen „den Siegespreis aberkennt“, weil sie die jüdischen Festtags- und Spei-

²¹⁷ Vgl. 3Makk 1,3; Jos Ap 1,42, wo das Wort für die Tora steht (s. auch KITTEL, „δόγμα“ 234).

²¹⁸ So RUSAM, „Belege“; SCHWEIZER, „Slaves of the Elements“ und „Altes und Neues“; vgl. auch BLINZLER, „Lexikalisches“ 439.

²¹⁹ Vgl. IQS IX,26–X,8; Jub 2,9: Die Gestirnläufe legen die Festtermine fest (darauf verweist ARNOLD, *Syncretism* 179.217).

²²⁰ So die Mehrzahl der Bezugnahmen des 2. Jh.s (DELLING, „στοιχέω“ 683) und auch das Kerygma Petri (s. o.); im 20. Jh. v. a. ZAHN, *Gal.* 197–199; CREMER, *Wörterbuch* 1021–1025. – Wenn Paulus in 1Kor 7,29–31 davon spricht, dass wir im Verhältnis zur vergehenden Welt „haben sollen, als hätten wir schon nicht mehr“, meint er damit nicht, dass wir den „geschöpflichen Ordnungen“ schon enthoben seien; er meint auch nicht „die innere Distanz des stoischen Weisen zu den Gütern und Vorgängen dieser Welt“, sondern er „ermahnt dazu, das Leben in der Gegenwart von der kommenden Gottesherrschaft her zu führen ..., und steht damit im Gefolge der Verkündigung Jesu“ (LANG, *Kor.* 100).

segebote nicht befolgen und keinen Wert auf Fasten und Askese legen, wodurch ihnen die mystischen Erfahrungen entgehen, die manchen Juden zuteil werden, die durch Fasten zum Eintritt in den Himmel und zur Schau des himmlischen Engelgottesdienstes gelangen. Kol 2,8 kann entweder als weiterer Hinweis auf die Synagoge verstanden werden – φιλοσοφία ist dann eine werbende Selbstbezeichnung der kolossischen Juden –, oder der Vers hat eine zusätzliche Bedrohung von Seiten heidnisch-griechischer Philosophie im Blick. Vom Kontext in Kol 2 her ist beides grundsätzlich möglich, und beides passt zu der Umgebung der wahrscheinlich gemischt juden- und heidenchristlichen kolossischen Gemeinde²²¹. Jedenfalls ist von einer Auseinandersetzung innerhalb der Gemeinde nirgends die Rede – die Verunsicherungen kamen von Nichtchristen her.

Es besteht demnach kein Anlass, eine Bedrohung durch ein *synkretistisches* Judentum oder eine sonst nicht weiter belegte, wie immer geartete synkretistische Gruppe anzunehmen. Es handelt sich vielmehr um jüdische Mystiker und das gesetzestreue Judentum, das sich als die wahre Philosophie bezeichnet, oder aber um ein mystisches und gesetzstreuendes Judentum einerseits und um heidnische Philosophie andererseits. Diese Überlegungen passen hervorragend zu dem Bild des kleinasiatischen Judentums, das Josephus uns für das 1. Jh. v. Chr. zeichnet, wonach die Juden dort die Feiertags- und Speisegebote i. Allg. streng einhielten und dadurch auch immer wieder in Schwierigkeiten mit ihrer heidnischen Umwelt gerieten.²²² Dass kleinasiatische Christen tat-

²²¹ Nach Josephus, Ant 12,147–153 siedelte Antiochus III. (223–187 v. Chr.) 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien in Phrygien und Lydien an. Aus Cicero, Pro Flacco 28.68, kann man schließen, dass 62 v. Chr. allein in Laodizea und den Orten der näheren Umgebung ca. 10'000 über zwanzigjährige männliche Juden ansässig waren (KITTEL, „Judentum“ 11; andere Rechnungen s. bei DUNN, Kol. 21, Anm. 4; vgl. dazu auch BARCLAY, *Jews* 266). So ist anzunehmen, dass die Gemeinde in Laodizea und wohl auch die in Kolossä aus Juden- und Heidenchristen bestand. DUNN vermutet ca. 2000–3000 Juden in Kolossä, die in engem Verkehr mit Jerusalem standen, wie für die ganze Gegend die Zahlung der Tempelsteuer, aber auch Apg 2,9f. und die spätere Übersiedlung des Philippus und seiner Töchter nach Hierapolis zeigen (Euseb, HistEcc1 3,31,2–5; DUNN, Kol. 22). Vorsichtiger formuliert DEMARIS, *Controversy* 125: „Yet, if Colossae was anything like other Anatolian cities, it probably did have a Jewish community that by the first century CE could attract the attention, the interest, and perhaps even the favor of its pagan neighbours.“ Zum kleinasiatischen Judentum s. KITTEL, „Judentum“ *passim* (speziell zum Lykostal: 11.16); HENGEL, *Juden* 144–147; *Judentum* 478f.; und bes. TREBILCO, *Jewish Communities*, bes. 5–36.167–190; SCHÜRER, *History* 3,17–36; BARCLAY, *Jews* 259–281.

²²² Siehe dazu die Zusammenstellung von Belegen bei BARCLAY, *Jews* 270. – In Sardes musste sogar von den städtischen Marktaufsehern dafür gesorgt werden, dass auf dem Markt koscheres Essen angeboten wurde! (Josephus, Ant 14,261, s. BARCLAY, a. a. O. 276.) – Erst vom 2. Jh. n. Chr. an erscheinen immer mehr Juden in öffentlichen Ämtern und somit als immer mehr ihrer heidnischen Umgebung angepasst (s. BARCLAY, *Jews* 280f.; dass, wie BARCLAY a. a. O. 281 meint, schon das Schweigen der Quellen über eine kleinasiatische

sächlich stark von der Synagoge angezogen wurden, ist für das 2. Jh. n. Chr. vielfach belegt, so schon bei Ignatius (Phld 6,1f.; Magn 8,1; 9,1f.; 10,3).²²³

Außerhalb der direkt polemischen Abschnitte wird in 2,11 und 3,11 die Beschneidung erwähnt; so könnte man vermuten, dass auch die Frage, ob Heidenchristen sich beschneiden lassen sollen, in Kolossä virulent war.²²⁴ Ob dies stimmt, lässt sich nicht sicher sagen; jedenfalls würde es sich dem in 2,16.20f. Genannten ohne Probleme zuordnen lassen, da zu erwarten ist, dass die in V. 16 genannten Forderungen des Gesetzes nur *pars pro toto* für das ganze Gesetz stehen und somit wie im Gal auch die Beschneidung inbegriffen war. – Weiter fällt auf, dass öfter von Vergebung der Sünden die Rede ist (1,14; 2,13f.; [3,13]). Dies ist wohl von daher zu verstehen, dass den kolossischen Christen ihr „Siegespreis“ aberkannt wurde (2,18); Paulus weist sie deshalb auf den „wahren Siegespreis“ hin, den sie schon besitzen. – Die mehrfachen Hinweise auf das Erfülltwerden mit Erkenntnis und Weisheit (1,9f.; 2,2f.) stehen der Verführung durch die Philosophie entgegen, die nicht vom Messias Jesus ausgeht, sowie der Verführung durch jüdische Mystiker, die für ihren Aufstieg in den Himmel Weisheit benötigen²²⁵, und durch gesetzestreue Juden, für die die Tora die Weisheit ist (vgl. Sir 24,23; Bar 4,1). – Schließlich kehren dreimal Aufzählungen von „Mächten“ wieder (1,16; 2,10.15); dies hat allgemein zu der Auffassung geführt, dass „Mächte“ im System der kolossischen Häresie eine besondere Rolle spielten. Meist werden auch die „Weltelemente“ als „Elementargeister“ diesen Mächten zugezählt, die die Kolosser in einem „Engels- und Elementendienst“ verehrt hätten.²²⁶ Ein solches Verständnis von στοιχεῖα τοῦ κόσμου wie von θρησκευαί τῶν ἀγγέλων lässt sich aber, wie wir gesehen haben, nicht halten. Die Aufzählungen von ‚Mächten‘ stehen vielmehr in einem Kontext, wo in christologisch gedrängter und mit Traditionen gesättigter Sprache den Adressaten vergewissert wird, wer ihr Herr ist und was ihnen durch ihn geschenkt ist. Dies entspricht der von Oscar Cullmann beobachteten Tatsache, dass die Nennung des Sieges oder der Herrschaft des Erhöhten über die Mächte ein häufiger Bestandteil urchristlicher Bekenntnisformulierungen ist.²²⁷ So ist eher wahrscheinlich, dass die Mächte in 2,10.15 genannt werden, damit sichtbar wird, dass Jesu Herrsein *alles* umfasst, auch

Beteiligung an den beiden jüdischen Aufständen in Palästina oder am Diaspora-Aufstand 116/117 n. Chr. ein Indiz dafür sei, „that their mood was far removed from the antagonistic spirit which came to dominate in Judaea, Egypt and Cyrene“, ist ein Argumentum e silentio und als solches problematisch).

²²³ Auch bei Melito von Sardes, Apollinaris von Hierapolis und Miltiades (s. BARCLAY, *Jews* 280; Lit. ebd. Anm. 52).

²²⁴ So z. B. schon LIGHTFOOT, *Kol.* 71.

²²⁵ Siehe oben.

²²⁶ So seit EVERLING, *Angelologie* 93–101.

²²⁷ Siehe unten dritter Hauptteil D.5.

sie. Eine direkte Verbindung zu den in den polemischen Aussagen genannten Bedrohungen lässt sich kaum ziehen; ein Bezug zu Kol 2,18 besteht nur indirekt: Wenn der Christus die Mächte geschaffen und besiegt hat und gegenwärtig als Haupt über sie herrscht (Kol 1,16; 2,15.10), verliert die mystische Schau des himmlischen Engelgottesdienstes ihre Bedeutung. – Diese Sicht wird weiter unten in Bezug auf Kol 1,16 noch näher zu begründen sein²²⁸.

Die nicht direkt polemischen, sondern lehrhaften und parakletischen Teile des Kol helfen uns also nicht, die Bedrohung der kolossischen Gemeinde genauer zu charakterisieren, lassen sich aber z. T. den einzelnen in den warnenden Passagen genannten Phänomenen zuordnen und erscheinen von daher in neuem Licht.

²²⁸ Siehe unten dritter Hauptteil D.6.

Dritter Hauptteil

Exegese von Kolosser 1,15–20

A. Kol 1,15–20 als liturgisches Traditionsstück

1. Die Funktion von Kol 1,12–23 im Makrokontext des Briefganzen

Was der Kol-Verfasser mit V. 12–23 bewirken will, deutet er schon in seiner Fürbitte an (V. 9: „... dass ihr mit der Erkenntnis seines Willens erfüllt werdet in aller Weisheit und geistlichem Verständnis“), dann in dem Vorbehalt, den er der Erinnerung an die Versöhnung beifügt (V. 23: „sofern ihr im Glauben gegründet und fest bleibt und euch nicht abbringen lasst von der Hoffnung des Evangeliums, das ihr gehört habt...“), und wo er vom Ziel seines (Gebets-) ‚Kampfes‘ für die Adressaten spricht (2,2: „damit ihre Herzen getröstet werden, vereinigt in Liebe und zu allem Reichtum an Gewissheit des Verständnisses zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, [nämlich] Christi“). Der Kol-Verfasser will also die Christen in Kolossä durch Erinnern und Lehren stärken, damit sie in ihrem Glauben weiterhin fest stehen und bei ihrer Hoffnung bleiben; zugleich möchte er, dass sie in der geistlichen Erkenntnis wachsen: noch tiefer erkennen, wer Jesus ist und was er ihnen geschenkt hat und noch schenken wird. Auf diese Weise bereitet der Kol in V. 12–23 die in Kap. 2 folgenden Warnungen vor Verführern vor: Er legt eine positive Basis, von der aus seine polemische Argumentation den Adressaten einleuchten kann. (Aus dem gleichen Grund schiebt er nach 2,8 nochmals einen christologischen Passus ein.) Entsprechend ist der Inhalt von V. 12–23: Er bezieht sich zwar im eben geschilderten Sinn auf die Situation der kolossischen Christen, enthält aber noch keine polemischen Aussagen und direkten Bezüge auf die Verführer, sondern schärft positiv Glaubenslehre ein.¹

¹ Vgl. WENGST, *Formeln* 172. – Wo gewisse Begriffe und Sachverhalte zugleich im Sprachschatz der Glaubensüberlieferung und bei den Verführern eine Rolle spielten, bot es sich natürlich an, sie auch in den positiv-vergewissernden Abschnitten zu verwenden. Um welche Begriffe es sich dabei handelt, können wir nur mit größter Vorsicht vermuten (s. o. zweiter Hauptteil E [Schluss]).

Kol 1,15–20 ist sozusagen das Herzstück dieses positiv-vergewissernden Briefteils: Er handelt von Jesus in seiner absoluten Vorrangstellung²; von ihm her kann der Kol-Verfasser die kolossischen Christen gegen die Verunsicherung und Verführung stärken, der sie ausgesetzt sind – „if Paul placed this section here, it was because he thought it relevant to his argument.“³ Man kann den Hymnus deshalb mit Petr Pokorný als „Helfer“ bezeichnen, der die polemische Argumentation des Briefs unterstützt.⁴ Diese Funktionsbestimmung wird durch mehrere Bezugnahmen auf den Hymnus im übrigen Brief (1,22.24; 2,9⁵.10.15.19; 3,10.15)⁶ bestätigt.

2. Die Abgrenzung von Kol 1,15–20 im Mikrokontext V. 3–23

Kol 1,15–20 hebt sich innerhalb der Danksagung V. 3–23⁷ deutlich vom Kontext ab. Nach „Dank für den Glauben und die Liebe der Gemeinde“ (V. 3–8)⁸ und Fürbitte (V. 9–11) setzt V. 12 mit einem Dankgebet neu ein⁹; in V. 13–15 schließen sich drei Relativsätze an. V. 13, der erste von ihnen, ist wie das Partizip τῷ ἰκανώσαντι in V. 12 eine Näherbestimmung des ‚Vaters‘. Der Vers präzisiert, auf welchem Weg Gott die kolossischen Christen „fähig gemacht“ hat „zum Anteil am Erbe der Heiligen im Licht“: indem er sie aus dem Machtbereich der Finsternis in das „Reich des Sohnes seiner Liebe“ hinüberrettete. Zugleich wird der Dank, der in V. 12 nur für die Adressaten ausgesprochen wurde¹⁰, in V. 13 auf ἡμᾶς ausgedehnt: auf alle, die diese Rettung erfahren haben. V. 14 ist Attributsatz zum „Sohn seiner Liebe“ und präzisiert weiter, dass die Rettung in der Erlösung, in der Vergebung der Sünden besteht. Diese Vergebung steht denen, die zum ‚Sohn‘ gehören, schon jetzt zu. Den Abschnitt V. 12–14 kann man ein „Dankgebet für die Erlösung“¹¹ nennen. In ihm

² Zum Thema von Kol 1,15–20 s. u. 4. Hauptteil.

³ HOOKER, „False Teachers“ 322.

⁴ Kol. 62.

⁵ STANDHARTINGER sieht in Kol 2,9f. ein Zitat von 1,15–20 in umgekehrter Reihenfolge (*Studien* 136); dem steht aber die andere Bedeutung von κεφαλή in 2,10 entgegen (s. u. Kap. E.3.a)

⁶ Siehe dazu auch unten Abschn. 6.

⁷ So LUZ, *Kol.* 193.

⁸ A. a. O. 194.

⁹ DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 78.

¹⁰ Der alexandrinische Text (Hauptzeugen B 1739) liest in V. 12 ὑμᾶς; der westliche Text (Hauptzeugen D F G it, übernommen vom byzantinischen Text) ändert schon hier in ἡμᾶς (*lectio facillior*) (vgl. SCHWEIZER, *Kol.* 45).

¹¹ DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 78. Das einführende εὐχαριστεῖν heißt im NT immer ‚danken‘. Nach KÄSEMANN („Taufliturgie“ 38; er bezieht sich dabei auf BORNKAMM,

häufen sich viele für das Corpus Paulinum sonst untypische Formulierungen¹²; dennoch scheint es nicht so, als ob der Kol-Verfasser hier ein Stück fest formulierter Liturgie zitierte¹³. Eher zeigen schon der eben dargelegte Aufbau des Abschnitts und der Personenwechsel zwischen V. 12 und 13, dass er dieses Gebet unter Verwendung von Traditionsmaterial für den Kol *ad hoc* formuliert hat¹⁴. Ob es zur Zeit des Kol schon fest formulierte Liturgien gab, ist ohnehin unsicher.¹⁵

Ab V. 14 richtet sich bis V. 20 das Augenmerk ganz auf Jesus. Auch der Stil ändert sich deutlich: Die Sinnzeilen werden gegenüber V. 12f. kürzer. Trotz dieser Gemeinsamkeiten von V. 14 mit V. 15–20 und obwohl die Relativsätze V. 14 und 15 Nebensätze gleichen Grades sind, gehört V. 14 noch zum vorhergehenden „Dankgebet für die Erlösung“ und nicht zum folgenden Abschnitt. Dies aus drei Gründen: *Zum Ersten* tauchen die erste und zweite Person, von denen in V. 12–14 die Rede war, erst in V. 21–23 wieder auf. V. 15–20 ist grundsätzlich-christologisch: Im ganzen Abschnitt geht es um den ‚Sohn‘¹⁶, und dies nicht nur im Horizont der ‚Ihr‘ bzw. ‚Wir‘ wie in V. 12–14 und 21–23, sondern in kosmischem Horizont. Damit weisen V. 15–20 einen semantischen Überschuss über ihren direkten Kontext hinaus auf, in dem es um die ‚Rettung‘, ‚Erlösung‘, ‚Versöhnung‘ und das künftige Hoffnungsgut der Christen und speziell der kolossischen Gemeinde geht.¹⁷ *Der zweite Grund* ist die geschlossene Form des Abschnitts V. 15–20, mit der wir uns weiter unten noch beschäftigen werden.¹⁸ Diese beiden Beobachtungen werden *drittens* durch den wortstatistischen Befund unterstrichen. Mehrere Ausdrücke und Wendungen des Abschnitts sind nämlich für das Corpus Paulinum recht ungewöhnlich. Eduard Lohse schreibt:

„εἰκὼν τοῦ θεοῦ (V. 15) dient als christologisches Prädikat nur noch in dem formelhaften Satz 2Kor 4,4 ... ὁρατός (V. 16) wird im Neuen Testament nur an dieser Stelle, ἀόρατος (V. 15f.) selten (Röm 1,20 1Tim 1,17 Hebr 11,27), niemals aber im Gegensatz zu ὁρατός gebraucht. Von θρόνοι ist in den paulinischen Briefen sonst nirgendwo gesprochen, von

„Bekenntnis“ 61) soll εὐχαριστεῖν auch ein Bekenntnis einleiten können; in diesem Fall steht aber sonst immer (ἐξ-)ὁμολογεῖν (DEICHGRÄBER, a. a. O. 145).

¹² Siehe LOHSE, *Kol.* 67.

¹³ Gegen KÄSEMANN („Taufliturgie“ 37f.).

¹⁴ DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 78–82.144f.; SCHWEIZER, *Kol.* 44f. – SCHWEIZER bemerkt zudem, dass V. 12–14 sich syntaktisch gut in den Stil des übrigen Kol einfügen.

¹⁵ HENGEL, „Christuslied“ 397, zu einer angeblich in Eph 5,14 zitierten Taufliturgie.

¹⁶ Schon der Relativsatz V. 14 prädiziert den „Sohn“ von V. 13, aber dort ist noch die 1. Person Plural Subjekt.

¹⁷ Zur Entsprechung von V. 12–14 und V. 21–23 s. u., zur Bedeutung dieser Rahmung des Hymnus für sein Zitat an dieser Stelle, für seine Einheitlichkeit und seinen Bezug auf die Situation in Kolossä s. u. und die Abschn. 5 und 6.

¹⁸ Siehe unten Abschn. 3 und 4.

κυριότης (V. 16) lediglich noch Eph 1,21. Das Intransitivum *συνεστηκέναι* (V. 17) wird sonst von Paulus nicht verwendet. In christologischem Zusammenhang sagt Paulus *ἀπαρχή* (1Kor 15,20), niemals *ἀρχή* (V. 18). *πρωτεύειν* und *εἰρηνοποιεῖν* sind Hapaxlegomena im Neuen Testament, *κατοικεῖν* (V. 19) kehrt im Corpus Paulinum nur noch in dem auf den Hymnus [d. h. auf Kol 1,15–20] bezogenen Vers Kol 2,9 und Eph 3,17 wieder, *ἀποκατάλλασσειν* nur noch Eph 2,16 [hier hat Lohse Kol 1,22 übersehen]. Das Blut Christi (V. 20) erwähnt Paulus nur im Anschluss an überlieferte urchristliche Wendungen, die vom stellvertretenden Tod Christi handeln (Röm 3,25 5,9 1Kor 10,16 11,25,27; vgl. auch Eph 1,7 2,13), die Verbindung *αἷμα τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ* (V. 20) aber ist ohne Parallele.¹⁹

Auf die Bedeutung dieser wortstatistischen Beobachtungen für die Frage, ob der Kolosserhymnus ursprünglich als selbständiges Traditionsstück existiert hat, müssen wir weiter unten eingehen.²⁰

In V. 21 wechselt der Blick, wie schon gesagt, wieder auf die kolossischen Christen (*καὶ ὑμᾶς*): V. 21–23 erinnern sie daran, dass Jesus auch sie durch seinen Tod versöhnt hat, um sie am Jüngsten Tag ohne Schuld vor ihn hintreten zu lassen. V. 21–23 beziehen somit das Werk Jesu, das in V. 15–20 im Horizont von ‚Himmel und Erde‘ geschildert wurde, auf den Horizont der Adressaten²¹. Die Aussagen über die Versöhnung nehmen V. 20 bis in die Begrifflichkeit hinein auf; diejenigen über die *Wirkung* der Versöhnung schließen sich inhaltlich an V. 12–14 an²², und auch die Nennung der Hoffnung (V. 23) erinnert an den „Anteil am Erbe der Heiligen im Licht“ (V. 12). V. 21–23 wird der Kol-Verfasser – wie V. 12–14 – *ad hoc* formuliert haben. Am Ende von V. 23 leitet er dann thematisch auf Paulus über und spricht bis 2,3 hauptsächlich von seinem Apostolat, wobei er auch hier christologische Aussagen einfließt (1,26f.; 2,2f.). In 2,4 warnt er dann zum ersten Mal vor Verführung.

V. 15–20 sind demnach umgeben von Aussagen über die ‚Rettung‘, ‚Erlösung‘, ‚Versöhnung‘ und die endzeitliche Hoffnung der Christen, speziell der kolossischen Gemeinde. Daraus folgt, dass V. 15–20 an dieser Stelle angeführt werden, um jene soteriologischen Aussagen zu unterstreichen.²³ Die Be-

¹⁹ Kol. 78f.

²⁰ Siehe unten Abschn. 6.

²¹ Eduard SCHWEIZER geht sogar so weit zu sagen, V. 21–23 seien „eine Art Kommentar zu VV 15–20“ (Kol. 45).

²² Die Kolosser waren *ἀπληροτριωμένοι* und *ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* (21), weil sie in der *ἐξουσία τοῦ σκότους* gefangen waren (13); das *ἀποκατάλλαξι* (22) geschah durch die *ἀπολύτρωσις* und *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (14) und ist gleichbedeutend damit, dass Gott sie *ἐρρύσατο ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* (13); Gott wird sie *παραστήραι κατενώπιον αὐτοῦ* (22), weil er sie *ζῆνοι ἱκανοὶ εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτὶ* gemacht hat (12), indem er sie durch die *ἀπολύτρωσις* und *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (14) zu *ἅγιοι, ἄμωμοι* und *ἀνέγκλητοι* werden ließ (22).

²³ Darauf weist z. B. Morna HOOKER hin: „We suggest that the themes which are found in these verses are intended to underline the points which Paul has made in verses 13–14,

griffe ἀπολύτρωσις und ἄφεσις τῶν ἀμαρτιῶν in V. 14 und ἀποκαταλλάσσειν in V. 22 stellen die thematische Verbindung zwischen dem Mikrokontext (V. 12–14.21–23) und dem Hymnus her: Sie weisen auf den Sühne- und Versöhnungszusammenhang²⁴ hin, der auch in der zweiten Strophe des Hymnus eine wichtige Rolle spielt (V. 20). Die Versöhnungs- und Sühneaussage in V. 20 ist also der Angelpunkt für die Anführung von V. 15–20 an dieser Stelle. Daraus folgt, dass der Hymnus nicht als direkte „Gegenliturgie“ gegen die Verführer in Kolossä²⁵ formuliert sein kann und seine Aussagen nicht aus der Auseinandersetzung mit der Problematik in Kolossä erwachsen sind.

Wie wir oben gesehen haben²⁶, geht die Funktion des Hymnus im Makrokontext des Briefs freilich über das Thema Sühne und Versöhnung hinaus, indem er die Basis bereitstellt, von der her der Kol-Verfasser die kolossischen Christen gegen Verunsicherung und Verführung stärken kann.

3. Die Gattung von Kol 1,15–20

Formal ist Kol 1,15–20 in feierlicher, liturgisch-gehobener Sprache gehalten²⁷ und ganz vom alttestamentlichen Psalmenstil geprägt²⁸.

and which he will take up again in verses 21–3.“ („False Teachers“ 322; ebenso POLLARD, „Colossians“ 573.)

²⁴ Zum Zusammenhang von Sühne und Versöhnung s. u. dritter Hauptteil I.2.

²⁵ Vgl. ihr Interesse an der Himmelsliturgie (2,18).

²⁶ Abschn. 1.

²⁷ Vgl. NORDEN: „Das ist also feierlicher, formelhafter Stil“ (*Agnostos Theos* 253). Das gilt für die ganze Passage. Im Nestle-Aland 26. Aufl. waren nur V. 15–18a kolometrisch gedruckt, weil die Herausgeber nur diesen Teil für ein liturgisches Traditionsstück gehalten haben. In der 27. Auflage ist die Darstellung der *communis opinio* der Forschung angeglichen.

²⁸ Irgendeine Gestaltung in Metren der griechischen Poesie lässt sich nicht entdecken. Zudem wurde im frühen Christentum die griechische Poesieform anscheinend erst von Häretikern übernommen (s. HENGEL, „Christuslied“ 367). In der hebräischen Poesie tauchen Reim und klassisches Metrum erst im 7. Jh. n. Chr. auf (DELITZSCH, *Ps. (BC)* 18). Auch die griechischsprachige Synagoge lehnte sich in ihrer liturgischen Poesie an den Psalmstil an; das sehen wir an den jüdischen Berakot, die einem Teil der Apostolischen Konstitutionen zugrunde liegen (DARNELL und FIENSY bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 2,283f.). Vgl. auch als Paradebeispiel für einen völlig anderen, typisch hellenischen Stil den Christus-hymnus von Clemens Alexandrinus (griechisch und deutsch abgedruckt in: BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1153f.): Der Hymnus ist eine einzige Aneinanderreihung von Prädikationen (Substantive, Adjektive, Partizipien, Infinitive); die Zeilen bestehen i. Allg. aus zwei Wörtern; fast keine Artikel (zwei!), gar keine Konjunktionen, selten finite Verbformen (insgesamt sechs). Im Kolosserhymnus findet sich dagegen nur ein als Attribut verwendetes Adjektiv, dafür acht finite Verben.

Wenn im Folgenden von „Poesie“ die Rede ist, so ist dabei zu bedenken, dass das AT – wie James L. Kugel herausgestellt hat – keinen Begriff für ‚Poesie‘ und für die Unterscheidung von Poesie und Prosa kennt²⁹; von biblischer Poesie zu reden, heißt im Grunde genommen, den Texten sachfremde, griechische Kategorien³⁰ überzustülpen. In den hebräischen Texten sind nach Kugel vielmehr verschiedene Grade von gehobener, verdichteter Rede zu beobachten: von einer strengen „binary form“³¹, die von einer besonderen „sharpness“³² gekennzeichnet ist und in der zwei (oder manchmal drei) kurze, dicht formulierte Teilsätze zusammen ein Ganzes bilden (traditionell „Parallelismus Membrorum“ genannt), über einen „stylistic ‚middle ground‘“³³ bis zu einem Erzählstil ganz ohne die genannten Merkmale. Die verschiedenen Stile sind nicht ausschließlich bestimmten Gattungen zugeordnet.³⁴ So finden sich in den sog. „poetischen“ Büchern Passagen, denen die Kennzeichen einer strengen Zweierstruktur fehlt (vgl. Ps 1), und wiederum „Parallelismen“ mitten in Erzählungen, Gesetzstexten usw.³⁵ Als Regel kann man formulieren: „The more intense the correspondence between clauses, the more obvious the structuredness, hence the formality, of the style“³⁶; „passages are not either written ‚in parallelism‘ or ‚not in parallelism‘, but they are elevated with respect to the frequency and intensity of this idealized norm“³⁷.

Wenn im Folgenden trotzdem von „Poesie“ die Rede ist, so soll damit der gehobene Stil bezeichnet werden, der durch eine besondere Dichte gekennzeichnet ist, die durch Knappheit in der Formulierung³⁸ und durch die „binding feature of the binary style“³⁹ zu Stande kommt. Bei diesem „Parallelismus“ handelt es sich nicht, wie seit Lowth gemeinhin angenommen wird⁴⁰, um eine bloße Wiederholung derselben Aussage in anderen Worten, sondern um eine Steigerung: „A is so, and *what’s more*, B is so“. B ist dabei „a continuation of A, or a going-beyond A in force or specificity“, „often particularizing, defining, or expanding the meaning“.⁴¹ B ist also „a kind of strengthening and reinforcing“ von A.⁴² AB bildet dadurch „a single statement“.⁴³

²⁹ *Idea* 69.85.

³⁰ Die wesentlich vom Metrum (und später vom Reim) her definiert sind (a. a. O. 85); zur Frage des Metrums in der psalmähnlichen „Poesie“ s. u. Abschn. 5.

³¹ A. a. O. 1.

³² A. a. O. 11f.

³³ KUGEL, „Poets“ 4; DERS., *Idea* 94. So gibt es „Parallelismen“ mit wenig Dichte oder aber Passagen mit kurzen, dichten Sätzen ohne Entsprechungen untereinander (s. KUGEL, *Idea* 85).

³⁴ KUGEL, *Idea* 94.

³⁵ A. a. O. 70; WESTERMANN, „Satzparallelismus“.

³⁶ KUGEL *Idea* 86.

³⁷ A. a. O. 87.

³⁸ Zwei bis fünf, meist drei bis vier Wörter; oft Auslassung des Artikels, der Nota Accusativi, des Relativpronomens, von Konjunktionen etc. (vgl. KUGEL, „Poets“ 4; *Idea* 87.89f.).

³⁹ KUGEL, „Poets“ 4. Das Verhältnis von A und B kann durch eine Gemeinsamkeit in „syntax, morphology, and meaning“ zu Stande kommen (ders., *Idea* 2, vgl. „Poets“ 4).

⁴⁰ In Bezug auf den sog. synonymen Parallelismus; s. KUGEL, *Idea* 15.274ff.

⁴¹ KUGEL, *Idea* 8.

⁴² Ebd.

⁴³ A. a. O. 16.

Die Kennzeichen alttestamentlicher „Poesie“ finden sich auch in spät- und nachalttestamentlicher „poetischer“ Literatur – auch aramäischer und griechischer –, wobei sich die Strenge der Form z. T. lockert.⁴⁴ In diesem Kontext steht auch Kol 1,15–20: Die Zweier- und Dreierstruktur, *das* Konstitutiv hebräischen gehobenen Stils⁴⁵, bildet die Grundstruktur unseres Abschnitts⁴⁶. Wie es zur Dichte des Psalmstils gehört, fehlen Partikeln, die argumentierende Texte auszeichnen und gerade in den Paulinen sonst sehr häufig sind, wie γάρ, μέν, δέ, οὖν usw.⁴⁷ Die einzelnen Stichoi sind kurz und folgen einander in typisch semitischer Weise meist parataktisch, z. T. durch καί (ⲓ) verbunden; auch die Auslassung von καί (ⲓ) dort, wo es eigentlich zu erwarten wäre (V. 15b.18b), ist ein Charakteristikum der „Dichte“ der hebräischen „Poesie“. ⁴⁸ Ein Anschluss mit ׀טל (ⲓ) findet sich in der Psalmliteratur sehr oft (z. B. Ps 18[17LXX],22.23.28.29.30.32; 21[20LXX], 4.7.8.12.13), das häufige ׀טⲓ wird in der LXX teilweise mit einer Form von ὅς wiedergegeben (z. B. Ps 24[23LXX],4; 55[54LXX],15), und ὕνα-Sätze kommen in der von den Ps geprägten Literatur ebenfalls öfter vor⁴⁹. Aufzählende Reihungen mit εἶτε–εἶτε sind zwar ursprünglich ein Kennzeichen griechischen Stils⁵⁰, doch sie finden sich schon früh auch im anti-hellenistischen schriftgelehrten jüdischen Schrifttum, so in der griechischen Übersetzung der Weisheitspoesie des Ben Sira.⁵¹ Im Aramäischen (und von daher im späteren Hebräischen) entspricht solchem εἶτε (bzw. ἐάν τε) das Wort ׀ⲓ (vgl. Esra 7,26). Auch die Wiederaufnahme eines (gleichen oder leicht abgewandelten) Wortes in der nächsten,

⁴⁴ Vgl. a. a. O. 96.130.

⁴⁵ Zur Unterscheidung vom hellenischen Satzparallelismus s. NORDEN, *Agnostos Theos* 355f. mit Anm. 1; 365.

⁴⁶ Siehe unten Abschn. 4.

⁴⁷ Vgl. WRIGHT, „Poetry“ 446: „The sentence structure is quite unlike that employed by Paul when mounting a theological argument, for which purpose he uses connecting words such as γάρ, οὖν, διό, etc.“

⁴⁸ Siehe KUGEL, *Idea* 90f. Es ist also nicht nötig, bei einer Retroversion ins Hebräische ein ׀ zu ergänzen, wie dies DELITZSCH und *The New Covenant* an den genannten Stellen tun.

⁴⁹ ψ 9,39; 15,8; 16,5; 38,5.14; 68,15; 77,7.8; Klgl 1,19; PsSal 5,6; 7,1; 8,30; 9,2; 11,6; 13,8; zudem viele Belege in Ijob, Spr, Qoh, Weish, Sir, außerdem Phil 2,10 (s. zur letzten Stelle: DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 148). – Es ist also aus stilistischen Gründen nicht nötig, den ὕνα-Satz als sekundär zu betrachten, wie dies LÄHNEMANN (*Kolossenerbrief* 36 m. Anm. 30: Der Satz passe nicht zur deskriptiven Sprache des Hymnus) und Ernst BAMMEL vertreten („Versuch“ 94: Der argumentierende Satz passe nicht zum „konstatierenden, akklamativen Charakter eines Hymnus“).

⁵⁰ NORDEN, *Agnostos Theos* 261. Dies gilt nur, wenn das Stilmittel der εἶπα ἀντίθετα (also der gedrängten Aufreihung von Gegensätzen) verwendet wird, was hier ohnehin nicht der Fall ist, wie ähnliche Aufzählungen von ‚Mächten‘ im NT zeigen (vgl. unten Kap. D.2).

⁵¹ Sir 41,4. Im hebräischen Original steht allerdings keine Entsprechung. – Zum anti-hellenistischen und schriftgelehrten Charakter des Sir s. HENGEL, *Judentum* 252–275.

parallelen Zeile ist eine der typischen Weisen, wie die beiden Zeilen im semitischen „Parallelismus“ miteinander verbunden werden. So nimmt δι' αὐτοῦ in V. 20c διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ von V. 20b auf und steigert die Aussage zugleich: Nicht nur das Kreuzesblut des Messias ist das Mittel der Friedensstiftung, sondern er selber⁵² ist der Mittler.⁵³ Die Wörter δι' αὐτοῦ stehen unzweifelhaft im ältesten erreichbaren Text (alexandrinische Hauptzeugen \aleph A, auch die Nebenzeugen Φ ⁴⁶ Ψ 33). Der westliche Text (Hauptzeugen D F G it)⁵⁴ hat sie zur stilistischen Glättung gestrichen, weil er das semitische Stilmerkmal nicht mehr verstanden hat, und dadurch die Zeilenstruktur zerstört.⁵⁵

„Rätselhaft“ ist nach Klaus Berger der Einsatz des Stücks mit ὅς.⁵⁶ Ein in sich abgeschlossener poetischer Text kann niemals mit einem Attributsatz beginnen, ohne dass dessen Subjekt zumindest gleich danach genannt wird, oder mit einem Subjektsatz, ohne dass das Prädikat folgt.⁵⁷ Nun gehört die Prädikation durch einen Relativsatz in der hebräischen Poesie als fester Bestandteil zur Gattung der *Berakot*.⁵⁸ Ihre Grundform, die in der talmudischen Gebetsliteratur eine feste literarische Gattung kennzeichnet, lautet: $\text{בְּרִיךְ יְהוָה} + \text{finites Verb in der 3. Person Perfekt}$ ⁵⁹. Unser Text wurde wahrschein-

⁵² Αὐτοῦ bezieht sich am einfachsten auf den Christus (wie in V. 20a) und nicht auf das Kreuz oder das Blut.

⁵³ Man muss deshalb δι' αὐτοῦ in V. 20c nicht als bloße Wiederholung von δι' αὐτοῦ in V. 20a verstehen und als „ungeschickt“ und „grammatisch fast unmöglich“ bezeichnen, wie das z. B. Eduard SCHWEIZER tut (*Kol.* 68f., Anm. 178 bzw. 54). – Den Hinweis auf die Steigerung von V. 20b zu c verdanke ich Dr. Daniel P. BAILEY, Cambridge.

⁵⁴ B 1739 gehen hier, wie oft im Corpus Paulinum, mit dem westlichen Text.

⁵⁵ Zur Bedeutung dieser textkritischen Tatbestände für die Einheitlichkeit des Hymnus s. u. Abschn. 5.

⁵⁶ BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1191.

⁵⁷ Für den ersten Fall (Beginn mit Attributsatz) scheint es – auch mit folgendem Subjekt – überhaupt kein Beispiel in der alttestamentlichen und frühjüdischen Poesie zu geben. Für den zweiten Fall (Beginn mit Subjektsatz) gibt es m. W. nur ein Beispiel mit folgendem Prädikat: OdSal 22 fängt mit fünf parallelen Relativsätzen an (V. 1–5), das Prädikat folgt dann in V. 6. BRUCKER, *Christushymnen* 312 Anm. 35 stellt sogar fest, ihm sei „bei der Untersuchung selbständiger antiker Hymnen (und Enkomien) kein Text begegnet, der mit einem Relativpronomen beginnt (weder in griechischer noch in lateinischer noch in hebräischer Sprache)“. Dagegen führt er Beispiele für „lobende Abschnitte in größeren Kontexten“ an, die sehr wohl relativisch beginnen können.

⁵⁸ Die relativische Prädikation gehört auch fest zum *Makarismus* (... $\text{אֲשֶׁרִי קָרָאֵשׁ אֱשָׁר}$). Dieser kann aber hier außer Acht bleiben, da er eine weisheitliche Redegattung ist, die ausschließlich auf Menschen angewendet wird und nie – in gottesdienstlicher Sprache – auf Gott und somit auch nicht auf den zu seiner Rechten erhöhten Jesus.

⁵⁹ HEINEMANN, *Prayer* 86; vgl. Ps 66,20. Weitere biblische Beispiele bei HEINEMANN, a. a. O. 83 Anm. 9. – In den biblischen Belegen zeigt sich in der Erweiterung des Gottesnamens und in der Gestaltung des Corpus noch eine größere Variationsbreite. Von den 36 Belegen sind 12 ohne Corpus, 19 haben einen Relativsatz, 3 ein Partizip und 2 einen

lich in Analogie zu einer Beraka gebildet, wobei die בְּרוּךְ-Formel fehlt: „Gebetstexte zu zitieren *ohne die dem Gebet vorausgehende Preisformel*, ist dem Judentum nichts Fremdes, wie die Art der Zitation von Segenssprüchen im Talmud deutlich zeigt“; z. B. in yBer 10b, bBer 11b, bShab 23a werden Berakot nur mit dem אשר-Satz, ohne die בְּרוּךְ-Formel, zitiert.⁶⁰ Falls es sich bei Kol 1,15–20 um ein Zitat handelt⁶¹, war das Stück wohl ursprünglich mit einer בְּרוּךְ-Formel wie Εὐλογίαὸς Ἰησοῦς Χριστός o. ä. eingeleitet, die dann für das Zitat weggelassen wurde.⁶² Eine reine Beraka ist Kol 1,15–20 aber nicht; dies zeigen schon die Titelprädikationen in V. 15.18, die an Stelle der charakteristischen Tatprädikationen stehen.⁶³ Vor allem aber weist das ὅτι von V. 16 und 19 auf die alttestamentliche Gattung des *imperativischen Hymnus* hin: Dort folgt auf den *Aufruf zum Lob*, mit כִּי („ja, fürwahr, denn“) angeschlossen, das sog. *Corpus*, das den Grund des Lobes erzählt (i. Allg. mit finiten Verben): Gottes geschichtliches Handeln.⁶⁴ Ein solches ὅτι = כִּי⁶⁵ finden wir in unserem

כי-Satz als Corpus.

⁶⁰ HARDER, *Gebet* 47.

⁶¹ Siehe dazu unten Abschn. 6.

⁶² Ähnlich SCHWEIZER, *Kol.* 45 und LOHSE, *Kol.* 77 Anm. 2, ohne freilich die Analogie zur Beraka festzustellen.

⁶³ Von den 19 alttestamentlichen Belegen einer Beraka mit Relativsatz weisen alle ohne Ausnahme Tatprädikationen auf (einfache Verbalsätze, kein einziger Nominalsatz). – Dass Titelprädikationen etwas typisch Hellenistisches seien, wie Reinhard DEICHGRÄBER bemerkt (*Gotteshymnus* 152), ist m. E. in dieser Ausschließlichkeit unzutreffend, vgl. nur Ps 47,3.8a.10b! Zwar trifft es zu, dass sich in der von der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus bestimmten neutestamentlichen Zeit auch im alttestamentlich geprägten Denkraum das Gewicht des Interesses z. T. von der *Geschichte* auf das *Sein* verschob (vgl. Hebr 1,3a und dazu O. MICHEL, *Hebr.* 96–105). Dies lässt sich aber auch in der jüdischen Mystik (gegenüber der Apokalyptik) beobachten, und das *priesterliche Denken* hat schon immer „Seins-Aussagen“ gekannt (vgl. Ex 25,9.40). – Nach Eduard NORDEN wird in rein hellenischen und lateinischen Texten ein Gott nur wegen seiner *Taten* gepriesen („dynamische Prädikationsart“); in orientalischen Texten „fehlt diese Art keineswegs, aber sie tritt zurück vor dem Lobpreise der dem Gotte inhärierenden Eigenschaften“ („essentielle“ Prädikationsart) (*Agnostos Theos* 221). Das würde Reinhard DEICHGRÄBERS Ansicht direkt widersprechen. Allerdings kann man kaum so scharf unterscheiden, wie Eduard NORDEN das tat; er unterschätzte die gegenseitige Beeinflussung von Griechischem und Orientalischem im Hellenismus. „Das Überwiegen des Nominalstils ist ein gemeinsames Kennzeichen jüdisch-mystischer, christlicher und paganer hymnenartiger Texte dieser Zeit“ (d. h. der neutestamentlichen Zeit). (BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1168; vgl. 1165.)

⁶⁴ KRAUS, *Ps.* 1.45. Zur Kritik an der Gattungsbezeichnung „imperativischer Hymnus“ s. SPIECKERMANN, „Alttestamentliche ‚Hymnen‘“ 99. Nach SPIECKERMANN gehört „die Begründung des Gotteslobes (*kausales kt*) ..., häufig verbunden mit dem Gottes Wesen und Wirken preisenden Partizipialstil“, lediglich zu „den fakultativen formalen Charakteristika“ des alttestamentlichen Hymnus (a. a. O. 103). „Das einzige obligatorische formale Charakteristikum (obwohl auch dies nicht ohne Ausnahme) ist die einleitende Lobaufforderung“ (a. a. O. 103f.).

Text zweimal; es gliedert den Nominalkonstruktionen der beiden Relativsätze verbale Aussagen an. Die Kombination von Beraka und hymnischem $\delta\tau\iota = \text{ׁ}$ in unserem Text wurde dadurch ermöglicht, dass schon im AT in zwei Berakot statt des üblichen Relativsatzes ein ׁ -Satz steht⁶⁵. Zudem wird in der für das Frühjudentum wie das frühe Christentum wichtigen „ideale[n] ‚Ur‘-Berakha Davids“ (1Chr 29,10–19)⁶⁷ eine Beraka ohne Corpus mit einer hymnischen Tatprädikation und einem ׁ -Satz fortgeführt (1Chr 29,10f.).⁶⁸

Wir haben somit in Kol 1,15–20 eine Mischform von Beraka und alttestamentlichem „Hymnus“ vor uns. Es ist nicht nötig, nach einer hellenistischen Analogie Ausschau zu halten; die Form lässt sich ohne weiteres innerhalb des Umfelds der alttestamentlich geprägten Literatur erklären. Die Mischform ist in diesem Kontext kein Problem, denn schon im Psalter und erst recht später, z. B. in den Hodajot von Qumran, sind die Formen meist nicht „rein“ zu finden.⁶⁹

⁶⁵ In der LXX wird dieses hymnische ׁ in der Regel mit $\delta\tau\iota$ übersetzt und nicht mit (nachgestelltem) $\gamma\acute{\alpha}\rho$. (Zu $\delta\tau\iota$ vgl. Ψ 95,4f.13; 97,1,9; 99,5; 116,2; 135 *passim*; zum – seltenen – $\gamma\acute{\alpha}\rho$: Ex 15,21.) Klaus BERGERS Vergleich der griechischen Götterhymnen mit den alttestamentlichen Hymnen ist hierin unscharf: Er setzt das in den griechischen Hymnen öfter begegnende $\gamma\acute{\alpha}\rho$ mit dem hymnischen ׁ gleich, ohne zu bemerken, dass die LXX gerade nicht mit $\gamma\acute{\alpha}\rho$ übersetzt („Hellenistische Gattungen“ 1156f.). Trotzdem ist die Übereinstimmung, wenn nicht lexikalisch, so doch funktional, auffallend und nur „erklärbar aufgrund gemeinsamer vorderorientalischer Tradition“ (a. a. O. 1157).

⁶⁶ Ps 28,6; 31,22; ferner Tob 13,2; genauso in IQH XIII [bisher: V] 20; XVIII [bisher: X] 14 (vgl. HEINEMANN, *Prayer* 78 Anm. 3, dort versehentlich „1QH 10,13“, und SCHWEMER, „Gott als König“ 62). Diese Form fehlt in der talmudischen liturgischen Beraka (HEINEMANN, a. a. O. 86 Anm. 13).

⁶⁷ SCHWEMER, „Gott als König“ 93.

⁶⁸ SCHWEMER weist a. a. O. 61f. darauf hin, dass in Dan 3,53–90LXX auf Berakot (V. 52–57) imperativische Aufforderungen zum Lob folgen (v. 58ff.). Hier werden also ebenfalls Beraka und imperativerischer Hymnus kombiniert, aber von Letzterem nicht das Corpus, sondern die Einleitung verwendet.

⁶⁹ Zum Psalter s. SPIECKERMANN, „Alttestamentliche ‚Hymnen‘“ 99: „Den alttestamentlichen ‚Hymnus‘ im Sinne einer identifizierbaren Gattung mit erkennbarer Konstanz in Disposition, Formation und Intention gibt es nicht. Es gibt ebensowenig mehrere unterscheidbare Grundformen von Hymnen im Alten Testament ... Es gibt alttestamentliche Hymnen im Sinne einer Textgruppe, als deren Intention das Gotteslob durch eine Reihe variabler formaler und inhaltlicher Indikationen erkennbar ist. Die Konkretion dieser Intention ist fast so vielfältig wie die tradierten Exemplare der Hymnen.“ – Gunter KENNEL (*Frühchristliche Hymnen*) kommt nach eingehenden gattungstheoretischen Überlegungen und der Analyse von Lk 1,46b–55; Phil 2,6–11 und Offb 19,1–8 zum Ergebnis, dass die gemeinhin als „Hymnen“ bezeichneten neutestamentlichen Texte bei strengen Gattungskriterien (vgl. a. a. O. 49–51) nicht alle der Gattung „Hymnus“ zugehörten (a. a. O. 273–276). KENNEL schlägt deshalb vor, diese Texte einer ihren verschiedenen Gattungen übergeordneten Textklasse „hymnische Texte“ zuzuordnen (a. a. O. 277), die sich durch eine „kommunikative Multifunktionalität“ auszeichnet (a. a. O. 279). Dass unter eine präzise

Es ist gut denkbar, dass die frühen (Juden-)Christen Hymnus und Beraka bzw. deren Mischform auf den erhöhten Messias Jesus angewandt haben. Zwar sind die überlieferten frühchristlichen *Gebete* fast ausschließlich an Gott und nicht an seinen Sohn gerichtet (allenfalls ‚durch‘ ihn oder in seinem Namen); aber wie z. B. Joh 14,14 zeigt, ist es im 1. Jh. durchaus möglich, ein Gebet auch an Jesus zu richten, und in Offb 5,9f.12.13b ist Jesus bzw. das ‚Lamm‘ Adressat des Lobpreises – nach Offb 5,12 und 13b gehört ihm sogar die εὐλογία = הַלְלָה. In Eph 5,19 gehören ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαί, das ᾄδειν und ψάλλειν dem ‚Herrn‘, also Jesus⁷⁰. Auch nach der berühmte Plinius-Stelle sangen die Christen Lieder *Christo quasi deo* (ep 10,96,7). Dies alles zeigt „that in the church, from the earliest days, praise has been offered alike to God and to Christ.“⁷¹ Hinzu kommt, dass es ja auch den auf Menschen bezogenen Segensspruch (Beraka) gab und die Beraka des ‚Kommenden‘ von Ps 118,26 in der alten Jesusüberlieferung beim Einzug Jesu in Jerusalem auf ihn als den Messias angewandt wird (Mk 11,9par.).

Klaus Berger bezeichnet Kol 1,15–20 als „ein Enkomion im Er-Stil der Prädikation“ nach dem Vorbild der griechischen Enkomien auf Menschen und Götter⁷². In neutestamentlicher Zeit sind „jüdische und pagane Gattungen oft nicht voneinander zu trennen“⁷³; im Zuge des Hellenismus haben auch im Judentum hellenische Gattungen (bzw. Elemente davon) Eingang gefunden, vgl. die Väterenkomen in Sir 44–50⁷⁴. Berger räumt aber selber ein, dass gerade Kol

Gattung „Hymnen“ wenige der gewöhnlich so bezeichneten neutestamentlichen Texte fallen und KENNEL dafür eine weniger eng definierte „Textklasse“ einführen muss, spricht weniger für die Angemessenheit von KENNELs Verfahren als für seine eigene Feststellung, dass in der griechischen Antike, in der LXX, im Frühjudentum, NT und frühen Christentum „ein weiter Sprachgebrauch hinsichtlich der Vokabel ὕμνος und verwandter Begriffe gepflegt“ wird (a. a. O. [11–]12). Moderne Gattungsbegriffe nach strengen Kriterien sind demnach für die Art von Texten, mit denen wir es hier zu tun haben, kaum geeignet.

⁷⁰ Nach V. 20 (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) muss sich τῷ κυρίῳ in V. 19 auf Jesus beziehen. In V. 20 gehört dann der ‚Dank‘ wieder „dem Gott und Vater“, nun aber „im Namen unseres Herrn Jesus Christus“ – diese Form bleibt in der Kirche weithin bestimmend, vgl. z. B. die Gebete in den ConstAp.

⁷¹ BRUCE, *Kol.* 381.

⁷² BERGER, *Formgeschichte* 345; WOLTER, *Kol.* 71f. schließt sich dem an. – *Enkomion*, „die lobende Darstellung eines Menschen“ oder eines Gottes (ebd., vgl. BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1150), ist seit Isokrates’ *Euagoras* (370 v. Chr.) eine literarische Gattungsbezeichnung (a. a. O. 1173). *Hymnus* heißt „diejenige Art des Enkomions, die sich auf den Lobpreis der Götter bezieht“ (a. a. O. 1150). Die Unterscheidung von Hymnus und Enkomion ist z. B. bei Josephus schön sichtbar: „das ‚Enkomion‘ scheint ausdrücklich unterschieden zu sein von der ‚Ode‘ des Mose an Gott (...) oder von den ‚Hymnen‘ zu Gott am Sinai“ (LATTKE, *Hymnus* 133).

⁷³ BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1040.

⁷⁴ BERGER, *Formgeschichte* 345.

1,15–20 vom üblichen Enkomion-Schema weit entfernt ist.⁷⁵ Die vorhandenen Übereinstimmungen mit griechischen Enkomien⁷⁶ sind eher im *Gegenstand* von Kol 1,15–20 begründet und nicht in der literarischen Gattung. Dass die sog. Christushymnen im NT „prädikative Erweiterungen des Christusnamens“ sind, wie Berger formuliert⁷⁷, bleibt aber auch für unsere Gattungsbestimmung gültig.

Unser Text ist also eine Mischform aus Beraka und imperativischem Hymnus. Sein erster, Jesus preisender Stichos ist weggelassen; V. 15–20 bestehen nur aus dem Corpus.

4. Aufbau und Gliederung von Kol 1,15–20

Der „Hymnus“⁷⁸ Kol 1,15–20 gliedert sich in zwei Strophen. Die Doppelung ist ein im Bereich der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur weit verbreitetes Kompositionsmittel.⁷⁹ Man kann dann von ‚Strophen‘ sprechen, „wenn Teile sich formal wie inhaltlich deutlich voneinander abheben“⁸⁰ und wenn die Struktur der Abschnitte sich wiederholt⁸¹ bzw. durch wiederholte Leitwörter eine Gliederung angezeigt wird⁸². Dies alles trifft hier zu. Der ‚Sohn‘ ist in V. 15 und 18 Subjekt und wird dort jeweils in Nominalsätzen prädiert⁸³; in

⁷⁵ BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1189f. Auch BRUCKER, *Christushymnen* 11 stellt fest, „dass sich dieses Schema ... in Kol 1,15–20 ... nur unter exegetischen Verrenkungen finden lässt“. Zudem weist er ebd. darauf hin, dass die Gattung „Enkomion“ eine Obergattung ist, unter die sich z. B. die Lobrede wie der (Prosa-)Hymnus subsumieren lässt, und somit die Klassifizierung BERGERS von Kol 1,15–20 und anderen Texten als „Enkomion“ noch keine präzise Gattungsbestimmung darstellt. Wie weit der „Kolossierhymnus“ von den griechischen Götterhymnen entfernt ist, zeigt die Auflistung von deren Charakteristika bei BURKERT, „Griechische Hymnoi“ (bes. 14).

⁷⁶ Aufgelistet bei BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1155f.; 1158–1160 und *Formgeschichte* 240f.

⁷⁷ „Hellenistische Gattungen“ 1191, vgl. *Formgeschichte* 346.

⁷⁸ Im Folgenden nenne ich Kol 1,15–20 vereinfachend „Christuspsalm“ (im Anschluss an HENGEL, „Christuslied“ 399) oder „Hymnus“.

⁷⁹ Alttestamentliche Beispiele für die Doppelung in kleinen und großen Kompositionen sind u. a. das Jonabuch (s. GESE, „Jona“ 134f.), das Ijobbuch (s. DERS., „Die Frage nach dem Lebensinn“ 173), Ps 19 (s. DERS., „Weisheit“ 229) (auf diese Beispiele hat mich Privatdozent Dr. Thomas POLA, Tübingen, hingewiesen).

⁸⁰ SEYBOLD, *Psalmen* 64.

⁸¹ KRAUS, *Ps.* 1,35.

⁸² BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1168.1172. Die Gliederung durch Leitwörter ist übrigens ein weiteres unhellenisches Kennzeichen von Poesie im jüdischen Raum (a. a. O. 1168).

⁸³ Ihr Prädikat besteht jeweils aus Kopula und Subjektsergänzung (Prädikatsnomen/-nomina); sie entsprechen damit einem Nominalsatz im Hebräischen.

V. 18c schließt sich daran ein *ἵνα*-Satz an, der die Aussagen der beiden Nominalsatz-Disticha zusammenfasst⁸⁴. Beide Male folgen danach Verbalsätze, die ebenfalls von ‚ihm‘ handeln (in allen Zeilen der Verbalsätze außer in den Reihungen finden sich Formen von *αὐτός*: fünf in V. 16f. und vier in V. 19f.). Die Verbalsätze sind mit *ὅτι* an die Nominalsätze angeschlossen und werden z. T. durch Aufzählungen unterbrochen.⁸⁵ Dieser grammatischen Zweiteilung⁸⁶ entspricht eine inhaltliche: Der erste Teil (V. 15–17) beschreibt die Rolle des ‚Sohnes‘ bei der Schöpfung (vgl. den dreimal vorkommenden Wortstamm *κτισ-*), der zweite seine Rolle für die Neuschöpfung⁸⁷. In beiden Abschnitten sind ‚Himmel und Erde‘ resp. das ‚All‘ der Horizont der Bedeutung des ‚Sohnes‘, wie die Aufzählungen in V. 16 und am Ende von V. 20 und die sechsmalige Nennung von *τὰ πάντα* zeigen. Der zweifache Wechsel von Nominal- und Verbalsätzen und die beiden inhaltlichen Schwerpunkte gliedern V. 15–20 in die zwei Strophen V. 15–17 und V. 18–20. Auch gewisse Leitwörter sind in beiden Strophen zu finden: *πρωτότοκος* und überhaupt der Wortstamm *πρό/πρωτ-*; *τὰ πάντα*; *ἐν τοῖς οὐρανοῖς – ἐπὶ τῆς γῆς*; *ἐν αὐτῷ – δι' αὐτοῦ – εἰς αὐτόν*.⁸⁸

Fast alle Exegeten rechnen aber den ersten Nominalsatz der zweiten Nominalsatzreihe noch zur *ersten* Strophe (bzw. einer Zwischenstrophe) und suchen den Einsatz der zweiten Strophe erst beim zweiten *Relativsatz*.⁸⁹ Grund

⁸⁴ Zur Frage, ob V. 18c zum ursprünglichen Hymnus gehörte, s. u. Abschn. 5.

⁸⁵ Die letzte Zeile von V. 16 und der ganze V. 17 sind nicht mehr direkt von *ὅτι* (16a) abhängig. Sie bilden nach der Aufzählung V. 16b–e eine *Inclusio* zu V. 16a. *Καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων* (V. 17a) kann zwar wie V. 18a als ein „Nominalsatz“ aus *Kopula* und *Subjektsergänzung* verstanden werden. V. 17a ist aber schon dadurch deutlich von den übrigen Nominalsätzen getrennt, dass er von verbalen Aussagen über die Schöpfung eingerahmt wird und auch thematisch ganz klar zur vorausgehenden ‚Erstgeborenen‘-Aussage, also zur Schöpfungs-Thematik, gehört. Dieses einzelne Kolon hat deshalb auf die generelle Beobachtung, dass der Abschnitt V. 15–20 durch den zweimaligen Wechsel von „Nominal-“ und Verbalsätzen in zwei Strophen zerfällt, keinen Einfluss. – *ΕΣΤΙΝ* in V. 17a kann nicht nur enklitisch als *Kopula*, sondern auch mit *Akut* (*ἔστιν*) als volles *Prädikat* gelesen werden (so schon BENGEL z. St.); *πρὸ πάντων* ist dann temporale *Umstandsergänzung*. (Wenn das zutrifft, fällt V. 17a ohnehin nicht unter die *Nominalsätze*.)

⁸⁶ Demgegenüber ist die Gliederung ALETTI nicht einzusehen, wonach in V. 15 und 18b (!) zweimal „attributions“ und in V. 16–18a (!) und 18c–20 zweimal „désignations“ als „justifications“ der Titel genannt seien (Kol. 88); ALETTI orientiert sich am zweimaligen *ὅς + ὅτι* (a. a. O. 90).

⁸⁷ Zur Begründung dieser Themenbestimmung für die zweite Strophe s. u. Kap. J und vierter Hauptteil A.2.

⁸⁸ Vgl. BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1172.

⁸⁹ Zu den verschiedenen Strophen-Einteilungen bei Kol 1,15–20 in der Literatur s. die gute Übersicht bei ALETTI Kol. 90. Zu den wenigen Ausnahmen gehören BERGER (*Formgeschichte* 372; anders aber „Hellenistische Gattungen“ 1172!), ARNOLD (*Syncretism* 259) und GESE („Weisheit“ 240f.).

dafür ist die augenscheinliche Parallelität der beiden ὅς ἐστίν⁹⁰ und der wörtlich gleiche Beginn von V. 17a und 18a. Die große Mehrheit der Exegeten streicht deshalb τῆς ἐκκλησίας in V. 18a, da es nicht zur kosmischen Thematik der ersten Strophe passt, wenn dort die ‚Gemeinde‘ genannt wird. Bei dieser Lösung nimmt das zweite ὅς (V. 18b) grammatikalisch gesehen nicht das unmittelbar vorangehende Bezugswort (αὐτός V. 18a) auf, sondern zeigt die Gliederung des Abschnitts an und steht parallel zu ὅς in V. 15. Es handelt sich also um einen besonders stark verselbständigten relativischen Anschluss⁹¹.

Nun beginnt aber die *ursprüngliche* erste Strophe wahrscheinlich gar nicht mit dem Relativsatz⁹²; also *muß* es die zweite – selbst bei strenger Parallelität zur ersten – auch nicht tun. Zudem *kann* die zweite Strophe nach einer so langen ersten gar nicht mit ὅς einsetzen⁹³. Auch für einen besonders stark verselbständigten relativischen Anschluss läge das Bezugswort viel zu weit entfernt. Unter den alttestamentlichen Berakot gibt es keinen vergleichbaren Fall; dort finden wir nach dem קריק-Satz meist nur einen einzigen kurzen Relativsatz. In wenigen Fällen wird er durch ׀ fortgeführt oder auch durch einen zweiten, zum ersten parallelen und ebenso kurzen Relativsatz ergänzt⁹⁴. Nie finden wir aber bei einer Beraka ein zweigeteiltes Corpus mit zwei relativisch eingeleiteten, parallelen „Strophen“ dieser Länge. Auch abgesehen von den Berakot findet sich m. W. in den „poetischen“ Teilen der gesamten alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur kein einziger Fall, wo eine Folgestrophe vom Umfang der Strophen unseres Texts mit einem Relativpronomen beginnen würde. Relativsätze leiten nur kleinere Einheiten *innerhalb* eines strophischen Abschnittes ein, einzelne Stichoi oder Di- und Tristicha, die aber direkt an den letzten oder vorletzten Stichos anschließen oder parallel zum vorausgehenden, relativisch eingeleiteten Stichos oder Distichon stehen⁹⁵. In Ψ 63,4 beginnt

⁹⁰ So schon BENGEL zu Kol 1,18: „ὅς ἐστίν, *qui est*. Anaphora (coll. v. 15.) ostendit hic initium esse novae periochae: et utriusque membro additur suum ὅτι, *quia*.“ Ähnlich SCHLEIERMACHER, „Koloss. 1,15–20“ 502: Die Gliederung erfolgt durch zweimaliges ὅς+ὅτι; der zweite Relativsatz ruft den ersten zurück und steht mit ihm in gleicher Ordnung.

⁹¹ Zum relativischen Anschluss (relativische Anknüpfung) siehe z. B. HOFFMANN / V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 207 (§142g); 570 (§289).

⁹² Zur Möglichkeit, eine Beraka nur mit dem Relativsatz zu zitieren, s. o. Abschn. 3; zur ursprünglichen Selbständigkeit des Hymnus s. u. Abschn. 6.

⁹³ Das folgende Argument gilt also auch dann, wenn jemand annimmt, der „Hymnus“ sei von Anfang an rein literarisch gewesen und habe gar nie mit einer Preisformel o. ä. begonnen.

⁹⁴ Letzteres in Ex 18,10; 2Chr 2,11; Dan 3,28. Bei den Berakot im jüdischen Siddur wird in solchen Fällen sogar regelmässig auch die קריק-Formel wiederholt.

⁹⁵ Distichon: Ψ 9,28 = 13,3; 25,10; 54,15; 57,6; 63,4; 66,14; 68,5; 77,3,5; 88,52; 94,9; 104,9; 128,7; 139,3; 143,8.11.12; OdSal 11,19; 22,1–5; Od 2,38; 12,4. Tristichon: Ψ 1,3; 82,13; Od 7,36. In den hebräischen Ps zusätzlich noch: Distichon: Ps 55,20; 71,19; 78,43; 84,4.6; 89,22; 95,4.5.11; 104,17; 132,2; 139,20; Tristichon: 12,5; 71,20. (Für die Gliederung der Psalmen folge ich KRAUS, *Ps.* z. St.)

zwar ein neuer Abschnitt mit einem Relativpronomen⁹⁶; die Feindschilderung V. 4ff. schließt aber inhaltlich eng an den vorhergehenden Hilfeschrei an und bildet kaum eine eigenständige „Strophe“, und v. a. folgt kein paralleler, relativisch eingeleiteter Abschnitt. Der einzige belegte Fall, wo zwei parallele Strophen (oder zumindest Abschnitte) je von einem Relativsatz eingeleitet werden, findet sich in Ψ 134. Hier umfasst das Corpus V. (4.5–)6–12⁹⁷; das „eigentliche Zentralstück“ des Corpus, V. 8–12, ist in drei Abschnitte gegliedert: V. 8f., 10f. (4 und 5 Stichoi) und 12 (2 Stichoi)⁹⁸. V. 8f. und 10f. werden mit Relativpronomina ($\delta\varsigma = \psi$) eingeleitet und sind einander formal parallel.⁹⁹ Hier haben wir aber keineswegs denselben Fall wie in Kol 1,15–20, denn in Ψ 134,8–11 stehen die beiden $\delta\varsigma$ -Abschnitte in einen größeren Kontext eingebettet und sind v. a. *kurz* und *je zwei Verse lang* (drei Disticha und ein Tristich). In Kol 1,15–20 würde aber die zweite $\delta\varsigma$ -Strophe erst nach den 10 (!) Zeilen der ersten $\delta\varsigma$ -Strophe einsetzen. Das ist unmöglich, die erste Strophe ist dazu viel zu lang; die Gliederung durch die beiden $\delta\varsigma$ wäre beim bloßen Hören gar nicht mehr erkennbar.¹⁰⁰ Es ist „von der Signaltechnik der althebräischen Hörtexte her geradezu ausgeschlossen, dass ein größerer Absatz mit einem Relativsatz beginnt, da ein solcher ja immer ein Anschluss sein will, so dass eine Absetzung, ein rhetorischer Impuls gerade *nicht* vorliegt“.¹⁰¹

Vielmehr beginnt die zweite Strophe unseres Textes mit einem unüberhörbaren Neueinsatz durch καὶ αὐτός in V. 18a. Dieser Stichos ist nicht zu V. 17a parallel formuliert, wie es wegen des wörtlich gleichen Zeilenanfangs auf den ersten Blick scheint. Das Ende der ersten Strophe ist vielmehr in V. 17b durch einen tristichischen Abschluss deutlich markiert¹⁰², in dem For-

⁹⁶ KRAUS, *Ps.* 2,604f.

⁹⁷ A. a. O. 1073.

⁹⁸ A. a. O. 1075.

⁹⁹ LXX-Text: [7c

	ὁ ἐξάγων ἀνέμους ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ.]
8	δς ἐπάταξεν τὰ πρωτότοκα Αἰγύπτου ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους·
9	ἐξαπέστειλεν σημεῖα καὶ τέρατα ἐν μέσῳ σου, Αἴγυπτε, ἐν Φαραῶ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς δούλοις αὐτοῦ.
10	δς ἐπάταξεν ἔθνη πολλὰ
	καὶ ἀπέκτεινε βασιλεῖς κραταιούς,
11	τὸν Σηὼν βασιλέα τῶν Αμορραίων καὶ τὸν Ωγ βασιλέα τῆς Βασαν καὶ πάσας τὰς βασιλείας Χανααν,
[12	καὶ ἔδωκεν τὴν γῆν αὐτῶν κληρονομίαν, κληρονομίαν Ἰσραὴλ λαῷ αὐτοῦ.]

¹⁰⁰ Vgl. im Gegensatz dazu den parallelen relativischen Beginn von V. 14 und 15: Hier ist die Parallelität für das Ohr sehr wohl erkennbar, wenn der Brief vorgelesen wird.

¹⁰¹ So POLA in Bezug auf einen ähnlichen Fall in Ex 29,42 (*Priesterschrift* 233f.).

¹⁰² Dies kommt am Schluss von Abschnitten in der Psalmen- und psalmähnlichen Literatur häufig vor, vgl. Ps 8,10; 19,15; 76,8.12f.; 96,10; Joh 1,9 (letzteres nach der Analyse bei

men von τὰ πάντα (A) und αὐτός (B) chiasmisch angeordnet sind: τὰ πάντα – αὐτός / καὶ αὐτός – πάντα / καὶ τὰ πάντα – αὐτός (AB / BA / AB). Der Abschluss wird durch die Inclusio zwischen erster und dritter Zeile deutlich erreicht, während die erste Zeile ihrerseits eine Inclusio zu V. 16a bildet. Die neue Strophe fährt dann mit einem umso gewichtigerem καὶ αὐτός weiter (BC), das wiederum unterstreicht, dass es im ganzen Text um ‚ihn‘ geht. Καί ist hier vielleicht als „ein emphatisches affirmatives καί (‘ja‘, ‘ja fürwahr‘)“ zu verstehen, „wie es nicht selten in den Psalmen des Alten Testaments begegnet“¹⁰³. In 18a ist nicht mehr, wie in jeder Zeile des Tristichs vorher, von τὰ πάντα die Rede. Der Stichos wird deshalb trotz des wörtlich gleichen Beginns wie in V. 17a nicht parallel zu V. 17a „gehört“, sondern als Neueinsatz empfunden. Statt der Hinweise auf τὰ πάντα folgen jetzt drei Wörter, hinter denen die hebräische Wurzel שׁשׂר steht: שׁשׂר (κεφαλή), הַשׁשׂר (ἀρχή), וְשׁשׂר (πρωτεύων¹⁰⁴).¹⁰⁵ Auch dies deutet klar darauf hin, dass die zweite Strophe mit V. 18a beginnt.¹⁰⁶

Für einen Strophenanfang mit καί sind viele ähnliche Fälle belegt¹⁰⁷. Zudem ist Ps 105(104LXX) eine Parallele für den Aufbau der zweiten Strophe: In

GESE, „Johannesprolog“ 154–173).

¹⁰³ HOFIUS, „Struktur“ 23 ; s. seine Belege ebd. Anm. 127.

¹⁰⁴ Zwar wird in der LXX וְשׁשׂר nie mit einer Form von πρωτεύειν wiedergegeben, jedoch meist mit einem anderen Lexem der Wurzel πρω- (s. auch unten Kap. G).

¹⁰⁵ GESE, „Weisheit“ 241. – Dies gilt unabhängig davon, ob hinter Kol 1,15–20 eine hebräische Vorlage steht oder nicht – dem Schöpfer des Hymnus war dieser Zusammenhang im Hebräischen jedenfalls bewusst. Im Aramäischen würde nur hinter κεφαλή und ἀρχή dieselbe Wurzel stehen (für beide das Wort שׁשׂר). Eine etwaige Vorlage hinter dem griechischen Text war deshalb eher hebräisch und nicht aramäisch; wenn der Text von Anfang an nur griechisch existierte, hieße das, dass sein Dichter Hebräisch konnte. Philo kann zwar u. a. πρωτόγονος, ἀρχή, *primum principium* und κεφαλή als Bezeichnungen der Weisheit anführen (s. u. C.2.b), nennt sie aber nie zusammen in einer ähnlichen Zusammenstellung wie in Kol 1,18, womit deutlich ist, dass er keine Tradition kennt, nach der unsere drei Wörter besonders zusammengehören. Unser Text geht also nicht nur auf Philo oder ähnliche (griechischsprachige) Traditionen zurück. Dies weist klar auf ein judenchristliches, schriftgelehrtes Milieu, das nicht so stark hellenisiert war, dass man nicht mehr Hebräisch lernte.

¹⁰⁶ N. T. WRIGHTs Analyse („Poetry“) entspricht der hier vorgeschlagenen indirekt. Zwar orientiert auch er sich an den beiden parallelen Relativsätzen (446.449) und muss deshalb V. 17 und den Anfang von V. 18 als „middle pair“ von Zweizeilern auffassen, so dass er für das ganze „poem“ den Aufbau ABBA erhält (447). Da jeder der B-Teile sich inhaltlich an seinen A-Teil anlehnt, ergibt sich zwischen V. 17 und V. 18 eigentlich doch die Hauptzäsur.

¹⁰⁷ So Ψ 2,10; 9,8; 18,12 (nach GESE, „Einheit“ 145); 38,8; 58,9; 70,18; 71,8.15; 72,23; 77,65; 104,16; 105,16.19.24.28.32.40; 108,21. Für die Gliederung der Ps folge ich KRAUS, *Ps. z. St.* HOFIUS, „Struktur“ 23 Anm. 127 nennt noch Ps 51,8; hier kann man aber nicht von einem „Strophen“-Anfang sprechen (s. KRAUS, *Ps.* 1,553). Weitere Strophenanfänge mit καί in PsSal 2,22.26.32; 9,8; 14,6; 17,15.26.30; Od 7,41 = Dan 3,41 LXX (καὶ νῦν); 9,76 = Lk 1,76 (καὶ σὺ); 10,3 = Jes 5,3 (καὶ νῦν); 12,11 (καὶ νῦν). Zusätzlich beginnen auch sehr viele einfache Di- und Tristicha mit καί bzw. γ: in Ψ ca. 190, PsSal ca.

V. 7 fängt das Corpus mit אָוֹס (αὐτός) an¹⁰⁸ und wird dann in V. 9 – genau wie in unserem Text – mit וְשֵׁן (ὅς) weitergeführt.

An αὐτός von 18a kann nun auch gut der zweite ὅς-Satz anschließen. Dieser zweite Relativsatz gibt ein metrisches Problem auf: Besteht er aus einem oder aus zwei Stichoi? Je nachdem würde V. 18 ein Tristich oder aber zwei Disticha bilden – dass mit V. 19 ein neues Distichon einsetzt, ist wegen der Parallelität von κατοικῆσαι (19) und ἀποκαταλλάξαι (20a) offensichtlich. Nun ist ὅς ἐστὶν ἀρχή zu kurz, um als selbständiger Stichos neben den viel längeren Stichen 18a.c zu stehen; so haben wir in V. 18 ein Tristich zu sehen, auch wenn dies zu Beginn einer Strophe eher ungewöhnlich sein dürfte¹⁰⁹.

Um diese Gliederung einsichtig zu machen, stelle ich unter den griechischen Text (S. 93) eine hebräische¹¹⁰ Übersetzung von Hartmut Gese¹¹¹. Sie ist ohne Änderungen abgedruckt; wo sich eine andere Übersetzungsmöglichkeit böte, die noch näher am griechischen Text stünde, wird in Anmerkungen darauf hingewiesen¹¹². Die hebräische Übersetzung kann in besonderer Weise die Kontinuität unseres Textes zur Psalmliteratur herausstellen und seine Gliederung von der (im Hebräischen einfacher zu erkennenden) metrischen Struktur her deutlich machen¹¹³ (Gesés Übersetzung weist durchgehend ein Dreier-Metrum auf, es wird unten durch Akzente verdeutlicht). Damit ist freilich noch nicht erwiesen, dass der „Hymnus“ ursprünglich hebräisch existiert habe¹¹⁴; dies kann erst nach eingehender philologischer und traditionsgeschichtlicher Untersuchung entschieden werden¹¹⁵.

30, Od ca. 40, 1QH ca. 10.

¹⁰⁸ KRAUS, *Ps.* 2,890.

¹⁰⁹ Auch die erste Strophe scheint ursprünglich mit einem Tristich begonnen zu haben. Vgl. auch die tristichischen Strophenanfänge in Ps 8,2a und im Logoshymnus in Johannes 1,1–18 nach der Analyse von Hartmut GESE: Joh 1,10.12.14 (V. 14 bis δόξαν αὐτοῦ). („Johannesprolog“ 154–173.) (Otfried HOFIUS nimmt in V. 10 und 14 tristichische Strophenanfänge an: „Struktur“ 10–15). Gerade in späterer Zeit scheint ein tristichischer Strophenanfang also eher möglich gewesen zu sein.

¹¹⁰ Zur Frage: „Hebräisch oder aramäisch?“, s. o.

¹¹¹ Unten S. 94. Prof. Dr. H. GESE, Tübingen, hat mir seine Übersetzung freundlicherweise für diesen Zweck zur Verfügung gestellt.

¹¹² Die Varianten von GESE gehen z. T. auf mündliche Mitteilungen zurück, z. T. sind sie bei der handschriftlichen Übersetzung bemerkt. Ob im Hebräischen ein Artikel stehen würde oder nicht, muss im Einzelnen offen bleiben; die Auslassung des Artikels ist in hebräischer „Poesie“ ja gerade ein Mittel der „terseness“ (s. KUGEL, *Idea* 89).

¹¹³ Siehe dazu auch Hartmut GESEs Überlegungen zu seiner Rückübersetzung des Logos-Hymnus in Joh 1 („Johannesprolog“ 155f). Zur Frage des Metrums s. u. Abschn. 5.

¹¹⁴ Nach GESE liegt dem griechischen Text von Kol 1,15–20 möglicherweise ein „hebräisches Kultlied“ zu Grunde („Weisheit“ 106 Anm. 15).

¹¹⁵ Siehe unten vierter Hauptteil E.

- I. <Εὐλογητὸς Ἰησοῦς Χριστός,>
 15a ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
 b πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
 16a ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
 b ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,¹¹⁶
 c τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,¹¹⁷
 d εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
 e εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.
 f Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται,
 17a καὶ αὐτὸς ἔστιν¹¹⁸ πρὸ πάντων,
 b καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.
- II. 18a Καὶ αὐτὸς ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας,
 b ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
 c ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.
 19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
 20a καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,¹¹⁹
 b εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,
 c δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς
 d εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

¹¹⁶ So ist mit dem alexandrinischen Text (Hauptzeugen \mathfrak{P}^{46} \mathfrak{N}^* B 1739) zu lesen. Die Formulierung ist hebraisierend: Während das Griechische bei Präpositionalgefügen, die als Attribut dienen, i. Allg. den Artikel verlangt (HOFFMANN/V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 489 §2601), wird im Hebräischen bei präpositionalen Attributen der Artikel generell nicht wiederholt (s. die Beispiele bei BROCKELMANN, *Syntax* 74 §82). Die Lesarten des westlichen (D* F G) und byzantinischen Texts sind stilistische Glättung. Vgl. auch LIGHTFOOT, *Kol.* 149f.

¹¹⁷ Dieser Stichos könnte u. U. auch mit V. 16a.b zusammen als 3. Stichos eines Tristichons stehen. Dies wäre insofern gerechtfertigt, als V. 16d.e eine Aufzählung von Gleichartigem bringen (s. u.), 16 b und c aber je Gegensätze nennen und chiasmisch zueinander angeordnet sind (Tristich 16a.b.c nach der Form AB₁B₂). V. 16c gehört trotzdem eher mit 16d.e zusammen, da τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα die Formulierung τὰ πάντα von 16a expliziert, während 16b bloßes Enjambement zu 16a ist, und 16d.e τὰ ἀόρατα näher ausführen (s. u.). Ein Tristich 16a.b.c wäre zudem im Kontext zu stark, das Distich 16d.e zu schwach und zu uneigenständig, und 16c bekäme zu wenig Gewicht. Die obige Lösung ist ausgewogener.

¹¹⁸ Zur Akzentuierung s. o.

¹¹⁹ GRIESBACH u. a. konjizieren εἰς αὐτόν (s. den Apparat im NESTLE-ALAND). Dies ist aber unnötig, da εἰς αὐτόν in der Koine auch reflexive Bedeutung haben kann – und dies besonders im NT, weil man im Hebräischen und Aramäischen analog konstruiert (HOFFMANN/V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 198 §139j).

I.		<בְּרוּךְ יֵשׁוּעַ הַמְּשִׁיחַ>	3
15a		¹²⁰ הוּא צֶלֶם אֵל מִסְתַּתֵּר	+3
b		¹²¹ הַבְּכוֹר שֶׁל קְלֵת־הַבְּרִיאָה	+3
16a		כִּי בְאוֹתוֹ ¹²² נִבְרָא הַכֹּל	3
b		בְּשָׂמִים וְעַל הָאָרֶץ	+3
c		הַנִּרְאָה וְאֲשֶׁר לֹא יֵרָאֶה	3
d		¹²³ הֵן כְּסֹאוֹת וְאוֹרוֹנוֹת	+3
e		הֵן מְמַשְׁלוֹת וְשִׁלְטָנוֹת	+3
f		הַכֹּל נִבְרָא בְיָדוֹ וְאֵלָיו	3
17a		וְהוּא לִפְנֵי הַכֹּל	+3
b		וְהַכֹּל בְּאוֹתוֹ מְכוֹנָן ¹²⁴	+3
II. 18a		וְהוּא רֹאשׁ גִּוְף הָעֵדָה	3
b		¹²⁵ הָרִאשִׁית בְּכוֹר מִמַּחִים	+3
c		¹²⁶ לְהֵיחַת רֵאשׁוֹן (הוּא) בְּכָל־	+3
19		כִּי רָצָה כָּל־מְלוֹא לִשְׁכֵן בּוֹ ¹²⁷	3
20a		וּלְרַצוֹת בְּיָדוֹ כָּל אֵלָיו	+3
b		לְעֲשׂוֹת ¹²⁸ שְׁלוֹם בְּדָם צִלְבוֹ	3
c		¹²⁹ הֵן אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ	+3
d		הֵן אֲשֶׁר בְּשָׂמִים	+3

¹²⁰ Näher am Griechischen: אֲשֶׁר צֶלֶם הָאֱלֹהִים הַמְּסַתֵּתֵר (Variante bei GESE). Zu מסתתר für ἀόρατος s. Jes 45,3.

¹²¹ Näher am Griechischen: בְּכוֹר קְלֵת־הַבְּרִיאָה (Variante bei GESE).

¹²² Oder: בו (Variante bei GESE).

¹²³ Näher am Griechischen: הֵן אֵ (Variante bei GESE). Dasselbe gilt für die nächste Zeile.

¹²⁴ Oder: בְּיָדוֹ (so DELITZSCH und *The New Covenant*).

¹²⁵ Näher am Griechischen: אֲשֶׁר רֵ (Variante bei GESE); statt מִמַּחִים auch möglich: מִרְחֻמִּים (Variante bei GESE) bzw. מֵעֵבֶר (DELITZSCH) oder מִבִּירְהָ (The New Covenant).

¹²⁶ Oder: לְמַעַן יִהְיֶה (ה)רֵאשׁוֹן בְּכָל־ (so DELITZSCH und *The New Covenant*).

¹²⁷ GESE: evtl. לִשְׁכֵן; auch möglich: לְרַצָּה לִשְׁכֵן קְלֵת־מְלוֹא (The New Covenant).

¹²⁸ Näher am Griechischen: עֲשָׂה (Variante bei GESE).

¹²⁹ Nach dem alexandrinischen Text einfügen: בְּיָדוֹ.

Gese gliedert Kol 1,15–20 ebenfalls in die beiden Hälften V. 15–17 und 18–20. Er untergliedert jede Strophe weiter in je zwei Tristicha, aus deren Symmetrie die Reihungen in V. 16 und 20 herausfallen¹³⁰. Demgegenüber wird hier eine Gliederung vorgeschlagen, die den zweimaligen Wechsel von Nominal- und Verbalsätzen zum Ausgangspunkt nimmt, die dem Wechsel von Seins- und Tataussagen entspricht¹³¹. Das Steigerungsprinzip des „Parallelismus“¹³² lässt sich an unserem Text schön sehen¹³³: V. 15b bietet einen Spezialfall von V. 15a: Der Christus als die Weisheit-Eikon handelt als Schöpfungsmittler. τὰ πάντα (V. 16a) wird expliziert als „Himmel und Erde“ (V. 16b); dies wird in V. 16c gesteigert: Nicht nur das Sichtbare ist gemeint, sondern auch die unsichtbare Welt; in V. 16d,e wird diese expliziert, indem ihre höchsten geschaffenen Wesen genannt werden. Das ‚Haupt‘-Sein des Messias (V. 18a) wird zur Erstgeburt von den Toten gesteigert (V. 18b), V. 15 und 18 werden in V. 18c zusammengefasst. Die Einwohnungsaussage V. 19 wird fortgeführt in der Versöhnungsaussage V. 20a, deren Voraussetzung sie ist. Die Versöhnung wird als Friedensstiftung durch das Kreuzesblut expliziert (V. 20b), V. 20c,d setzen V. 20b fort und bringen ihn zum Abschluss.

5. Die Einheitlichkeit von Kol 1,15–20

Kol 1,15–20 lässt sich also als wohlgeformte Dichtung im Psalmenstil verstehen. Wie schon deutlich wurde, bildet V. 18a den Anfang der zweiten Hälfte des Hymnus mit dem Thema Neuschöpfung¹³⁴, es gibt von daher keine Notwendigkeit, τῆς ἐκκλησίας als sekundären Zusatz auszuscheiden. Auch der

¹³⁰ Die hypothetische erste Zeile des Hymnus fehlt bei GESE und ist von mir ergänzt.

¹³¹ Zur Begründung der Gliederung im Einzelnen s. die Fußnoten zum griechischen Text.

¹³² Siehe oben Abschn. 3.

¹³³ Zur Begründung im Einzelnen s. u. die Exegese.

¹³⁴ Siehe oben Abschn. 4.

ἵνα-Satz V. 18c ist kaum Zusatz¹³⁵, denn solche Sätze finden sich auch sonst in der psalmähnlichen Literatur, und der Satz ist an dieser Stelle richtig platziert¹³⁶. Er fasst nicht den ganzen Hymnus zusammen, sondern die beiden Nominalsatz-Disticha V. 15 und 18, sozusagen als Parenthese, nach der sich dann, wie in der ersten Strophe, ein ὅτι-Satz auf den Nominalsatz zurückbezieht.

Die Reihungen mit εἴτε–εἴτε sind, wie wir gesehen haben, jedenfalls aus stilistischen Gründen kein Fremdkörper im Christuspсалm.¹³⁷

Schwieriger scheinen die Verhältnisse in V. 20, der schon viel Anlass zu Streichungen gegeben hat, angefangen mit dem westlichen Text, der die Wiederholung von δι' αὐτοῦ als störend empfunden hat¹³⁸, wie viele andere nach ihm. Meist wird in der Nachfolge Käsemanns die Passage διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, z. T. auch die ganze Zeile V. 20b gestrichen. Das zweite δι' αὐτοῦ in V. 20c wird meist als eine Art Wiederaufnahme von V. 20a angesehen, so dass V. 20 ursprünglich geheißen hätte: καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκατάλλαξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, (εἰρημοποιήσας) εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.¹³⁹ Nach dem sog. Kuhl'schen Prinzip (auch Brinkmann'sche Regel genannt)¹⁴⁰ machen sich Zusätze im AT oft dadurch selbst kenntlich, dass sie am Schluss die letzte Formulierung, die vor dem Zusatz steht, wiederholen: Wenn in den Text AB ein Zusatz X eingefügt wird, entsteht so ein Text AXAB. Mit dieser Regel lässt sich eine Auslassung von V. 20b aber nicht begründen, da die beiden δι' αὐτοῦ den Zusatz nicht exakt einrahmen würden. Es handelt sich also nicht um eine Wiederaufnahme im strengen literarkritischen Sinn. Auch aus inhaltlichen Gründen ist eine Streichung der Zeile oder des Hinweises auf das Kreuzesblut wenig nahe liegend:

¹³⁵ Nach einigen Exegeten wirkt der Satz im Zusammenhang störend und ist deshalb eine Glosse: z. B. SCHWEIZER, „Kirche (Antilegomena)“ 294.298; ähnlich: LÄHNEMANN, *Kolossenerbrief* 36; DIBELIUS *Kol. (3. Aufl.)* 10. Weitere Positionen bei PÖHLMANN, „All-Prädikationen“ 55 Anm. 11.

¹³⁶ Nach James M. ROBINSON stand der Satz ursprünglich am Schluss des ganzen Hymnus, als Zusammenfassung und parallel zu V. 17b: „the finality of the ἵνα-clause ... would suit best the end“ („Analysis“ 285). Hier ist m. E. richtig erkannt, dass V. 18c wirklich die Aussage des ganzen Hymnus auf den Punkt bringt. Der Vers steht aber von der Struktur des Hymnus her folgerichtig an dieser Stelle, denn Jesus wird in V. 18a und b als der Erste in der neuen Schöpfung prädiert, in V. 19f. werden diese Aussagen „nur“ noch begründet. Der ἵνα-Satz unterbricht den Zusammenhang keineswegs – dies hat schon Friedrich SCHLEIERMACHER festgestellt: Der Satz ist „rein parenthetisch“; wenn er infinitivisch formuliert wäre, würde er nämlich niemanden stören: εἰς τὸ γενέσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων („Koloss. 1,15–20“ 502).

¹³⁷ Siehe oben Abschn. 3.

¹³⁸ Siehe oben Abschn. 3.

¹³⁹ Zum Einzelnen s. den Forschungsabriss oben erster Hauptteil.

¹⁴⁰ KUHLMANN, „Wiederaufnahme“; s. dazu und zu BRINKMANN: LANG, „Method“ 43f.

Klaus Wengst hat darauf hingewiesen, dass die zu Kol 1,15–20 parallele Stelle Hebr 1,3 ebenfalls Schöpfungsmittlerschaft Jesu und die Sühne durch sein ‚Blut‘ verbindet.¹⁴¹ Die Wiederholung von $\delta\upsilon'$ αὐτοῦ in V. 20c lässt sich denn auch viel ungezwungener als ein typisches Mittel hebräischer „Poesie“ erklären¹⁴². Es nimmt $\delta\iota\acute{\alpha}$ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ von V. 20b auf, variiert und steigert es, indem es statt des Kreuzesbluts den Christus nennt, und stellt so die Verknüpfung der beiden Zeilen her.

Auch die mangelnde Ebenmäßigkeit der beiden Strophen macht keine Streichungen notwendig. Zwar ist die zweite Strophe um einen Vers bzw. um 3 (2¹⁴³) Stichoi kürzer als die erste, und ihre Stichoi sind i. Allg. länger; dies spricht aber nicht gegen die Einheitlichkeit der vorliegenden Textgestalt. Unterschiedlich lange Strophen kommen auch in den Psalmen vor¹⁴⁴, und verschiedene Längen von Stichoi ist dort ebenfalls nichts Außergewöhnliches¹⁴⁵.

Die Stichoi in der zweiten Strophe sind auch von metrischen Gesichtspunkten her nicht zu lang und brauchen deshalb keine Kürzung *metri causa*.

In den hebräischen Psalmen überschreiten die Stichoi nie vier Hebungen, nach dem akzentuierenden metrischen System gerechnet¹⁴⁶. Josephus¹⁴⁷ und Philo¹⁴⁸ bezeugen für die Zeit des NT, dass man den Rhythmus der psalmähnlichen Dichtung mit griechischen (oder römischen) Ohren gehört als etwas wie ein Metrum beschreiben konnte; später bezeugen dies für je ihre Zeit auch Origenes¹⁴⁹, Euseb¹⁵⁰ und Hieronymus¹⁵¹, die ja alle in regem Kontakt mit einer lebendigen hebräischen Kultur standen und hebräische Psalmodie selber hören konnten. Sie alle reden von *Versfüßen* in der hebräischen Poesie, indem sie griechische Versfüße zum Vergleich heranziehen. Sie stellen aber auch ausdrücklich die grundsätzliche Verschiedenheit von griechischer und hebräischer Metrik fest und sprechen davon, dass in der hebräischen Poesie auch Versfußmischungen möglich sind oder sogar streckenweise die Loslösung von

¹⁴¹ *Formeln* 173. VOLLENWEIDER, „Christus“ 306 Anm. 61 weist auf weitere Schwierigkeiten der Interpolationshypothese hin.

¹⁴² Siehe oben Abschn. 3.

¹⁴³ Wenn man den (hypothetischen) ursprünglichen 1. Stichos nicht mitzählt.

¹⁴⁴ In Ps 148 z. B. sind die beiden Teile „trotz unterschiedlichen Umfangs parallel gebaut“ (SEYBOLD, *Psalmen* 67).

¹⁴⁵ Siehe KUGEL, *Idea* 65f.72.

¹⁴⁶ KRAUS, *Ps.* 1,33. Eine kurze Charakterisierung des akzentuierenden Systems a. a. O. 32f.

¹⁴⁷ Ant 2,346; 4,303; 7,305.

¹⁴⁸ VitCont 80; vgl. 3; 29–30; 84; VitMos 1,23.

¹⁴⁹ Scholion zu Ps 118 (119) (veröffentlicht bei PREUSCHEN, „Origenes“).

¹⁵⁰ PraepEv 11,5 (PG 21,852f.).

¹⁵¹ Praef. in Iob (PL 28,1140f.); Epist. ad Paulam 30,3 (PL 22,442f.); Praef. in Eus. Chronic. (PL 27, 223); Breviarium in Psalmos zu Ps 118 (119) (PL 26, 1258). Weitere Belege bei KUGEL, *Idea* 149–156. KUGELs Auslegung der Stelle in Praef. in Iob auf ein quantifizierendes statt auf ein akzentuierendes Metrum ist kaum richtig.

einem strengen metrischen Gesetz.¹⁵² Dies alles passt am besten zu einem akzentuierenden System.¹⁵³

Für die griechische Übersetzung der Psalmen können wir eine analoge Metrik vermuten, da sie nach dem Zeugnis des Philo ebenfalls gesungen wurden. Nur sind hier – wegen des Charakters der griechischen Sprache – die Stichoi länger als im Hebräischen, entsprechend tragen sie wohl in manchen Fällen mehr Hebungen als die der hebräischen Vorlage. Wenn wir, was zu vermuten ist, eine ähnliche Zusammenfassung von Wortgruppen unter einen Akzent annehmen wie im Hebräischen¹⁵⁴, kommen wir an einigen Stellen auf fünf Akzente pro Stichos, nie aber auf mehr.¹⁵⁵ Das entspricht dem Befund für unseren Abschnitt: Die hebräische Rückübersetzung von Gese weist durchgehend drei Hebungen auf, im griechischen Text müssen wir in V. 19 wohl fünf Hebungen annehmen¹⁵⁶. In keinem Stichos wird aber die Höchstzahl überschritten.

Auch von der Psalmodie her waren keine gleich langen Strophen und auch keine gleich langen Stichoi nötig.

Man nimmt an, dass die Psalmen (und psalmähnlichen Gesänge) nach festen Tönen/*modivóμοι* gesungen wurden, bei denen das melodische Modell sich bei jedem Stichos oder Distichon wiederholte¹⁵⁷. Rezipiert wurde auf einem Ton, und das Ende des einzelnen

¹⁵² Siehe die Zitate und ihre Auswertung bei CASTELLINO, „Ritmo“, bes. 506f. Zu Philo vgl. unten.

¹⁵³ Die Angaben des Josephus sind also keineswegs „phantastisch“, wie LATTKE gemeint hat (*Hymnus* 134), und KUGEL übersieht in seiner scharfen Kritik an jeder Rede von „Metren“ im AT (*Idea* 128f.140–142.147–156.292–302), dass die genannten antiken Autoren selber den Unterschied zu griechisch-römischer Metrik betonen. KUGEL gibt zu, dass der Eindruck einer metrischen Gestaltung schon durch die Kürze und Dichte der hebräischen „Poesie“ entstehen kann (a. a. O. 88).

¹⁵⁴ Gerhard FECHT zählt darunter z. B.: Constructus-Verbindung, Substantiv mit Attribut, Präposition mit Substantiv, Verbum finitum mit Substantiv (*Metrik* 44–60, vgl. die Zusammenfassung in der Rezension von Beat WEBER). In der griechischen Psalmliteratur müssen wir wohl für die griechischen Äquivalente auch *einen* Ton annehmen. Wir können u. a. noch hinzufügen: Artikel und Substantiv, enklitiches/proklitiches Wort mit tontragendem Wort, Substantiv mit Personalpronomen im Genitiv, Artikel mit nachgestelltem Adjektiv, ὅτι. Ohne eigenen Ton sind wohl meist die Konjunktionen. (Vgl. dazu auch KENNEL, *Frühchristliche Hymnen* 135f. [Lit.]) Dies alles bleibt aber rein hypothetisch!

¹⁵⁵ Wir müssen dabei von den Psalmen und poetischen Texten ausgehen, die in der Stichen-Abtrennung eindeutig sind, z. B. Ψ 135; 150; Od 8 (= Dan 3,52–88 LXX). 5 Hebungen haben z. B. Od 8,60.79.88. Es sind meistens auch mehr unbetonte Silben zwischen zwei Hebungen als im hebräischen Original: hier meist ein bis zwei, selten drei volle Vokale (ALONSO-SCHÖKEL, *Altes Testament* 188), dort gewöhnlich zwei bis vier, höchstens sechs (z. B. Ψ 1,3; sogar sieben: Ψ 20,4b).

¹⁵⁶ ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

¹⁵⁷ LEITNER, *Volksgesang* 11. – Die Weise der Kantillation im frühen Christentum ist Erbe der – vielfältigen – Synagogen, die es ja an fast jedem Ort gab, an dem christliche Gemeinden entstanden – und nicht Erbe des Tempels, dessen melodische Formen wohl komplizierter als die der Synagoge waren und dessen Instrumentalmusik ja in den christlichen Gemeinden keinen Eingang fand (a. a. O. 71–73; HENGEL, „Christuslied“ 373 Anm. 53).

Stichos und des Verses waren durch eine Kadenz gekennzeichnet, ähnlich wie in der davon abstammenden römischen Psalmodie.¹⁵⁸ Über den Psalmengesang in der Griechisch sprechenden¹⁵⁹ Diaspora wissen wir bisher wenig. Man kann zwar annehmen, dass er dem hebräischen ähnlich war, da das Mutterland auch in solchen Belangen prägend wirkte¹⁶⁰. Es gibt dafür aber m. W. keinen Beleg. Nach Philo scheinen der „göttlichen Poetik“ die nach der Lehre des Poseidonios konstitutiven Elemente Mythos und Metrum¹⁶¹ und auch eine Melodie gänzlich zu fehlen: keine „Metren und Rhythmen und Melodien, die das Gehör durch Musik ergötzen“¹⁶². Philo stellt aber an dieser Stelle die geistige Poesie der göttlichen Schriften der niederen griechischen gegenüber, die mangels geistiger Vollkommenheit auf diese äußeren Gestaltungsmittel angewiesen ist. In der Tat mussten die Psalmen einem griechisch Gebildeten bei bloßer Lektüre so erscheinen (von der Psalmodie im Synagogengottesdienst ist an dieser Stelle nicht die Rede). Philo weiß aber sehr wohl um eine metrische Gestaltung und einen musikalischen Vortrag der Psalmen und psalmähnlichen Hymnen – bei allem Unterschied zur griechischen Poesie. Das zeigt er in seinem Bericht über die Therapeuten: Sie „verfassten auch Gesänge und Hymnen an Gott, in mannigfachen Versmaßen und Melodien, die sie in recht feierlichen Rhythmen, so gut sie können, abfassen“¹⁶³. Philo charakterisiert die Gesänge in VitCont 80 und 84 mit Begriffen des hellenischen Chorgesangs; daraus „folgt bei Philos starker Neigung zu hellenischer Umschreibung jüdischer Gepflogenheiten (...) nicht mit Gewissheit, dass die Lieder griechisch abgefasst waren“.¹⁶⁴ Jedenfalls sind mit den ‚Gesängen‘ und ‚Hymnen‘ neue Dichtungen der Therapeuten und v. a. auch die alttestamentlichen Psalmen gemeint (vgl. VitCont 80 mit 25). Einen einigermaßen sicheren Hinweis darauf, dass die hellenistischen Synagogen die griechischen Psalmen in der Art der hebräischen psalmodiert haben, gibt uns nur die weitere Geschichte der Psalmodie: In den östlichen wie westlichen Kirchen wird die hebräische Psalmodiepraxis für den Psalmgesang in den verschiedenen eigenen Sprachen übernommen und adaptiert¹⁶⁵. Wir können also für die frühen christlichen Gemeinden davon ausgehen, dass die Psalmen und die psalmähnlichen, eigenen Lieder in der synagogalen Kantillationsweise gesungen wurden.

Vgl. zur fehlenden Instrumentalmusik in der frühen Christenheit auch QUASTEN, *Musik* 79–109.155–157.169f.

¹⁵⁸ AVENARY, „Musik“ 231.234 und LEITNER, *Volksgesang* 10f.; DELITZSCH, *Ps. (BC)* 28f.; DERS. *Ps. (1859/69)* 2,405f. Der Schlüssel zum masoretischen Akzentsystem der poetischen Bücher der hebräischen Bibel ist verloren; es ist auch unsicher, ob die Akzente überhaupt etwas über die alte Kantillationsweise aussagen. Heute werden die Psalmen in den Synagogen nach landschaftlich verschiedenen *Melodien*, nicht nach Psalmtönen gesungen. (DELITZSCH, *Ps. [BC]* 27f.)

¹⁵⁹ Es ist nicht einmal gesagt, ob in der griechischsprachigen Synagoge alle liturgischen Stücke *griechisch* waren. Die Liturgie des Oniastempels war wohl hebräisch; nach ySot 21b war es für R. Levi b. Haitah eher erstaunlich, dass er in Cäsarea einige hörte, die sogar das $\omega\omega$ griechisch beteten. (DELITZSCH, *Geschichte* 208.)

¹⁶⁰ AVENARY, „Musik“ 232.

¹⁶¹ Siehe die Anm. von Isaak HEINEMANN z. St. in *Philo dt.* 3,316.

¹⁶² Det 125: „Ἐν δὲ τῇ τοῦ θεοῦ ποιητικῇ μύθου μὲν πλάσμα οὐδὲν εὐρήσεις... οὐδ' αὖ τὰ φωνῆς μέτρα καὶ ῥυθμοὺς καὶ μέλη ἀκοᾶς διὰ μουσικῆς ψυχαγωγούντα“.

¹⁶³ VitCont 29: „ποιούσιν ᾠσματα καὶ ἕμνους εἰς τὸν θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσι“. (Übersetzung von Karl BORMANN, *Philo dt.* 7,55.)

¹⁶⁴ HEINEMANN, „Therapeuten“ 2323.

¹⁶⁵ Siehe dazu DELITZSCH, *Ps. (1859/60)* 2,405f.

Vom Aufbau und vom Metrum unseres „Psalms“ wie von der zeitgenössischen Kantillationsweise her sind wir demnach nicht gezwungen, irgendwelche Passagen des Textes als Zusätze auszugrenzen, weil sie die poetische Struktur stören würden. Es wäre der Textgattung von Kol 1,15–20 unangemessen, über die oben¹⁶⁶ festgestellten Entsprechungen zwischen den beiden Strophen hinaus für den ursprünglichen Hymnus zwei einander vollkommen parallele Strophen zu erwarten und zu rekonstruieren.¹⁶⁷ Solche Texte sind ja fürs „temporale“ Hören und nicht fürs „graphische“ Vergleichen mit dem Auge geschaffen¹⁶⁸. Erst das spätere ᾠδὴ kennt einen unserem Poesieverständnis eher entsprechenden ebenmäßigen Strophenbau¹⁶⁹.

Der Kontext von V. 15–20 macht Zusätze sogar sehr unwahrscheinlich. V. (12–)14 verweist – wie schon gesagt – mit den Stichworten ἀπολύτρωσις und ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν auf den Sühnezusammenhang; V. 15–20 werden also gerade um der Sühne-Aussagen der zweiten Strophe willen hier zitiert. Das macht die von vielen Forschern geteilte Ansicht unmöglich, dass in V. 20 gerade der explizite Hinweis auf die Sühne, διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, ein Zusatz sei. Auch die Erwähnung des „Leibes (Christi)“ in 1,24; 2,19; 3,15 ist als Bezug auf 1,18 wahrscheinlich, was die Ursprünglichkeit von τῆς ἐκκλησίας in 1,18 voraussetzt. Die Erwähnung der „Mächte und Gewalten“ in 2,10.15 macht schließlich auch die „Mächte“-Aufzählung im Hymnus als ursprünglich wahrscheinlich.

Hinzu kommt, dass ja V. 21–23 das Hymnuszitat kommentieren und auf die Adressaten anwenden¹⁷⁰, so dass kaum zusätzlich Kommentare *im* Zitattext nötig waren. Es ist ohnehin nur schwer denkbar, dass der Kol-Verfasser an zentraler Stelle als „Helfer“ für seine Argumentation einen Text gebrauchte, der an mehreren Stellen zu undeutlich war oder seiner Theologie gar nicht ent-

¹⁶⁶ Abschn. 3.

¹⁶⁷ Mit KÜMMEL, *Einleitung* 301f.; LOHSE, *Kol.* 82; WRIGHT, „Poetry“ 451: „We have no particular reason for expecting exact parallelism throughout every feature of the poem, no comparable poems from other similar sources to serve as a standard or model. It is precarious, to say the least, to attempt to go beyond the conclusion that we have here an original piece of free-form poetry, whose clear main structure allows for minor variation. ... If there are parts which appear to us as irregularities within a closely worked basic structure, that may be evidence more for our false expectations than for different stages of composition.“

¹⁶⁸ Vgl. KEHL, *Christushymnus* 34f., der aber aus dieser Überlegung seinerseits wieder übertriebene und nicht an der Psalmliteratur orientierte Folgerungen zieht.

¹⁶⁹ Siehe das bei BAECK, *Aus drei Jahrtausenden* 204–209 behandelte Lied aus ShirR zu Hld 5,2 (und Parallelen), aber auch den Christushymnus 1Tim 3,16 (SCHWEIZER, *Kol.* 52 Anm. 111).

¹⁷⁰ Siehe oben Abschn. 2.

sprach, so dass er ihn erst noch durch Zusätze zurechtrücken musste.¹⁷¹ Noch unwahrscheinlicher wird dies, wenn der „Christuspsalm“ auch in Kolossä bekannt war¹⁷² und die Gemeinde in den Hymnus einstimmt, als der Vorleser des Briefs an die entsprechende Stelle kam¹⁷³.

Aus formalen Überlegungen ist es also unwahrscheinlich, dass der Kol-Verfasser in den Text des ursprünglichen „Psalms“ interpretierende Zusätze eingefügt hat. Dies muss sich aber auch unter traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten in der Einzelexegese bewähren.

6. Die Frage der ursprünglichen Selbständigkeit von Kol 1,15–20

In der Forschung herrscht ein breiter Konsens darüber, dass in Kol 1,15–20 ein gottesdienstlicher Hymnus oder wenigstens ein Teil davon zitiert sei¹⁷⁴, und dies aus mehreren Gründen.

Zum Einen nehmen V. 15–20 inhaltlich und stilistisch, wie wir oben festgestellt haben, im Kontext eine Sonderstellung ein.¹⁷⁵ Dazu gehört, dass sich im Abschnitt unpaulinische und auch im Neuen Testament insgesamt seltene Formulierungen häufen.¹⁷⁶

Freilich ist bei wortstatistischen Argumenten Vorsicht geboten. Das Corpus Paulinum gibt uns kaum ein ausreichendes Bild von dem Wortschatz, den Paulus und seine Schüler dann gebrauchten, wenn sie „selbständig“ formulierten, d. h. ohne an ihnen vorgegebene Traditionen anzuspüren oder solche zu zitieren.¹⁷⁷ Die erhaltenen Paulusbriefe (Homologumena und Antilegomena) sind ja ein quantitativ nur kleiner und thematisch meist situationsbedingter und somit mehr oder weniger zufälliger Ausschnitt aus der gesamten Lehre und Verkündigung des Paulus und seiner Schüler. Im Kolosserhymnus haben wir einen Abschnitt vor uns,

¹⁷¹ Ähnlich argumentiert auch BRUCKER, *Christushymnen* 314 in Bezug auf Phil 2,6–11: „Würde die Theologie des mutmaßlichen ‚Hymnus‘ der Theologie des Paulus gänzlich widersprechen, dann wäre seine Aufnahme des Textes in seinen eigenen Brief kaum nachvollziehbar, es kann also nur um Nuancen gehen.“

¹⁷² So SCHWEIZER, *Kol.* 218.

¹⁷³ Vgl. WRIGHT, „Poetry“ 445: „...the notion of Schweizer ... comes badly unstuck when coupled with Schweizer’s own theory of interpolations. Nothing would be more calculated to puzzle a congregation than tampering with a hymn they are in the act of singing.“

¹⁷⁴ SCHWEIZER ist sogar der Meinung (*Kol.* 50): „Dass ein vom Verfasser übernommener Hymnus vorliegt, ist nicht mehr zu bestreiten.“

¹⁷⁵ Siehe oben Abschn. 2. Diese Sonderstellung wird auch von jenen Forschern beobachtet, die hier kein Zitat sehen wollen (z. B. KÜMMEL, *Einleitung* 301f.).

¹⁷⁶ Siehe oben Abschn. 2.

¹⁷⁷ Vgl. MICHAELIS: „...auch in den andern Briefen kann das gleiche Gedankengut unausgesprochen vorhanden gewesen sein“ (*Einleitung* 198); überhaupt „liefern ... die andern P[au]l[us]-Briefe keinen unbedingt sicheren Maßstab dafür, in welchem Sinn P[au]l[us] dieses oder jenes Wort allein hätte gebrauchen dürfen“ (a. a. O. 197).

der gedrängt voll von gewichtigen christologischen Aussagen ist. Im Corpus Paulinum sind solche Passagen selten – dem Zweck der Briefe entsprechend: Sie brauchten i. Allg. keine „Paradosis“ und keine grundlegende, auswendig zu lernende „Lehre“ über Jesus zu vermitteln. Dies war ja schon längst mündlich geschehen.¹⁷⁸ Die Aufgabe der Briefe war es, im Zusammenhang mit der jeweils besonderen Situation der Adressaten zu *ermahnen* und zu *argumentieren*, indem sie auf dem mündlich schon Vermittelten aufbauten. Aber gerade da, wo Paulus in kunstvollem Aufbau und dicht gedrängter Sprache spricht (z. B. 1Kor 13; Röm 8,31–39; 11,33–36 – Passagen, für die i. Allg. paulinische Urheberschaft angenommen wird), finden sich ebenfalls seltene oder nur dort verwendete Wörter.¹⁷⁹ Zudem ist „die Verwendung ungewöhnlicher (z. B. veralteter, neu geprägter, metaphorischer oder alltagssprachlicher) Ausdrücke für die antiken Stiltheoretiker ein Merkmal gehobenen Stils“.¹⁸⁰

Bei unserm Text ist die Lage anders als in den Homologumena: Um die kolossischen Christen zu stärken, die Paulus nie selber mündlich unterrichtet hat (1,7; 2,1), will der Kol-Verfasser ihnen im Namen des Paulus in kurz gedrängter Form möglichst umfassend in Erinnerung rufen, was ihnen Epaphras schon an Glaubenslehre vermittelt hat (ὡς ... παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον 2,6; ὡς ἐδιδάχθητε 2,7; vgl. 1,7). Deshalb taucht in Kol 1f. formelhaftes Lehrgut auf, das wir in anderen Briefen nur am Rande fassen können (Eph ist hier u. U. eine Ausnahme – wohl von seiner besonderen Situation als Rundschreiben her¹⁸¹).

Zum Zweiten weist das Relativpronomen in V. 15 möglicherweise V. 15ff. als „Hymnus“ bzw. als Zitat aus¹⁸², wie wir oben¹⁸³ gesehen haben, ist es im Judentum durchaus üblich, Berakot nur mit dem Relativsatz zu zitieren, ohne die Preisformel.

Zum Dritten unterstützen die zitathaften Rückbezüge auf Kol 1,15–20 im übrigen Kol (1,22.24; 2,9.10.15.19; 3,10.15) diese Vermutung.¹⁸⁴

Zum Vierten haben wir gemäß der oben gebotenen Formanalyse im Kolosserhymnus eine kunstvoll gegliederte Psalmdichtung vor uns.

Es ist aus diesen Gründen gut denkbar, dass unser Text einmal selbständig existiert hat, als gottesdienstlicher Gesang einer der (judenchristlichen) Gemeinden, mit denen der Kol-Verfasser Kontakt hatte – auch wenn wir im unmittelbaren Kontext von Kol 1,15–20 keinen ausdrücklichen Hinweis darauf finden, dass es sich um ein Zitat handelt. Vom Formalen her gesehen könnte der Christuspсалm ohne weiteres schon aus der urchristlichen Frühzeit stammen und also vom Kol-Verfasser übernommen und sogar von ihm selbst bzw. dem Kreis um Paulus mitgestaltet worden sein.

Freilich können wir die ursprüngliche Selbständigkeit des Kolosserhymnus nicht mit völliger Sicherheit nachweisen, es bleibt immer auch die Möglichkeit,

¹⁷⁸ Vgl. oben zweiter Hauptteil B.2.

¹⁷⁹ Darauf weist BRUCKER, *Christushymnen* 313 Anm. 42 hin.

¹⁸⁰ A. a. O. 313.

¹⁸¹ Vgl. KÜMMEL, *Einleitung* 312–314; MICHAELIS, *Einleitung* 194f.

¹⁸² So z. B. LOHSE, *Kol.* 78 mit Anm. 1; SCHWEIZER, *Kol.* 45.

¹⁸³ Abschn. 3.

¹⁸⁴ DEICHGRÄBER (*Gotteshymnus* 152 Anm. 5) vermutet sogar in 2Kor 4,4 ein Zitat aus Kol 1,15!

dass er vom Kol-Verfasser *ad hoc* gebildet wurde, als ein hymnisches Stück, das aus der Versöhnungsthematik des Kontextes herausgewachsen ist, aber einen semantischen Überschuss über diesen aufweist. Es gibt auch im AT und im Frühjudentum „poetisch“ verdichtete Passagen mitten in Erzähltexten etc.¹⁸⁵, und immer wieder gibt es in der Forschung auch Stimmen, die vor einer allzu schnellen Identifizierung von hymnischen Stücken im NT warnen¹⁸⁶. So hat Ralf Brucker vor kurzem den Philipperhymnus (Phil 2,6–11) aus der Stellung im und den Bezügen zum Kontext als eine paulinische Ad-hoc-Bildung beschrieben.¹⁸⁷

Diesen Vorbehalt mitbeachtend, setzt die nun folgende Exegese des Kolosserhymnus voraus, dass es sich wahrscheinlich um einen ursprünglich selbständigen Hymnus handelt, dass aber die Möglichkeit einer Ad-hoc-Bildung nicht ganz ausgeschlossen werden kann. Die inhaltliche und traditionsgeschichtliche Exegese können ihrerseits zu dieser Frage einen Beitrag leisten.

Die Stichworte ἀπολύτρωσις und ἄφεσις τῶν ἀμαρτιῶν in V. 14 sowie ἀποκαταλλάσσω in V. 22 stellen die Verbindung zwischen dem engeren Kontext (V. 12–14.21–23) und dem Hymnus her: Sie weisen auf den Sühne- und Versöhnungszusammenhang hin, der auch in der zweiten Strophe des Hymnus eine wichtige Rolle spielt (V. 20).¹⁸⁸ Diese Stichworte könnten aber nicht nur auf *literarischer* Ebene die Verbindung ermöglicht haben, sondern auch auf den vorliterarischen ‚Sitz im Leben‘ des Hymnus hinweisen. Der Hymnus wäre dann auch im Gottesdienst im Kontext des Themas „Sühne und Versöhnung“ gesungen worden: wenn die Gemeinde den Vater und Jesus für die an ihr geschehene Erlösung, Versöhnung und Sündenvergebung pries. Dies konnte bei der Taufe von neu zum Glauben Gekommenen oder bei der Feier des Herren-

¹⁸⁵ Siehe oben Abschn. 3 und KUGEL, *Idea 4*; WESTERMANN, „Satzparallelismus“.

¹⁸⁶ KROLL warnte schon in den Zwanzigerjahren des 20. Jh.s: „Was hat man nicht alles von ‚Bruchstücken aus Kirchenliedern‘ z. B. bei Paulus gefabelt“ (*Hymnodik* 12 Anm. 1); „der Hang, bei hymnodischen Gebilden ohne weiteres an liturgische Verwendung zu denken, verleitet erfahrungsgemäß zu vielen Fehlern“ (a. a. O. 12). Und Klaus BERGER bemerkt dazu: „Die Möglichkeit einer nur literarischen Verwendung der Hymnenform ist hervorzuheben.“ („Hellenistische Gattungen“ 1150.) Ähnlich WOLTER, *Kol.* 74f. (trotzdem geht WOLTER von Zusätzen aus). Vgl. die Bemerkungen von Martin HENGEL zu 1Kor 8,6; Röm 11,33–36 und Phil 2,6–11 in „Christuslied“ 395f. Nach RIESENFELD, „Unpoetische Hymnen“ 155–162 werden Hymnenzitate im NT durch Einleitungsformeln kenntlich gemacht (z. B. Lk 1,46.67; 2,28; Offb 4,8.11; 5,12.13), und sie zeichnen sich durch die Verwendung von Bildern und Metaphern aus, was beides in den sog. christologischen Hymnen wie Phil 2,6–11 und Kol 1,15–20 fehlt. RIESENFELD hält diese Texte deshalb für „Rhetorik“ (im Sinne von gehobenem, aber nicht poetischem Stil).

¹⁸⁷ *Christushymnus* 304–319 (dagegen VOLLENWEIDERS *Rez.* 280f.). BRUCKER stellt von daher auch in Frage, ob es sich in Kol 1,15–20 um ein Zitat handelt (a. a. O. 351f.).

¹⁸⁸ Siehe oben Abschn. 2.

mahls geschehen, aber auch sonst beim rückblickenden Dank für die eigene ‚Rettung‘ – in der Kol 1,12–14.21–23 entsprechenden Situation. In den paulinischen Gemeinden gab es noch keine fixierte Liturgie mit *Ordinarium* und *Proprium* im späteren Sinn, sondern es galt die Regel von 1Kor 14,26: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, eine Lehre, eine Offenbarung, eine Sprachenrede, eine Auslegung...“ Entsprechend mag auch unser „Psalm“ schlicht dann gesungen worden sein, wenn jemand sich vom Heiligen Geist dazu geführt sah. Für die Ausführung des Gesangs gab es verschiedene Möglichkeiten: Er oder sie sang ihn allein vor und die andern antworteten mit „Amen“¹⁸⁹, oder die Gemeinde sang „mit einem Munde“ (vgl. Röm 15,6) oder antiphonisch¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Vgl. 1Kor 14,16; zur entsprechenden Praxis bei den Therapeuten: Philo, cont 80; am zweiten Tempel: DELITZSCH, *Ps. (BC)* 25.

¹⁹⁰ Am zweiten Tempel (s. DELITZSCH, *Ps. (BC)* 25f.) oder bei den Therapeuten (s. Philo, VitCont 83–85; 88) standen zwei Gruppen einander gegenüber, die einen sangen die erste, die andern die zweite Strophe. (Bei den Therapeuten ist nicht klar, ob es sich um einen Wechselgesang oder um Mehrstimmigkeit handelte.) Zu den von den Rabbinen genannten Möglichkeiten der antiphonischen Singweise s. KUGEL, *Idea* 116.

B. Gottes Bild (V. 15a)

Unser Christuspсалm setzt (nach der wohl weggefallenen lobpreisenden Zeile) mit einem Relativsatz ein, dessen erster Stichos schon viele Interpretationsprobleme in sich birgt. Jesus wird hier als „Bild¹ des unsichtbaren Gottes“ bezeichnet. Wie Erich Haupt wohl zutreffend bemerkt, sind εἰκὼν und ἀόρατος in Antithese aufeinander bezogen: In der εἰκὼν ist die Unsichtbarkeit Gottes durchbrochen.² Um aber zu verstehen, wie dies gemeint ist, müssen wir in zwei Schritten die Bedeutung von εἰκὼν an unserer Stelle klären: Nach einem Blick auf die übrigen Stellen im Corpus Paulinum, die von der εἰκὼν Gottes sprechen, wenden wir uns dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Stellen zu, um dann Folgerungen für das Verständnis unseres Verses daraus zu ziehen. Die traditionsgeschichtlichen Überlegungen zum Zusammenhang von Eikon und Weisheit werden z. T. lediglich auf das nächste Kapitel verweisen, weil V. 15b–17 eine ausführliche Analyse der Weisheitstradition nötig machen.

1. Die Eikon-Stellen im Corpus Paulinum

Wir können die paulinischen εἰκὼν-Stellen in drei verschiedene Gruppen einteilen: a) die Stellen vom Christus als Bild Gottes (neben unserer Stelle 2Kor 4,4); b) Aussagen über die Gleichgestaltung der Glaubenden mit dem Bild Gottes bzw. des Christus (präsentisch: Kol 3,10; 2Kor 3,18; futurisch: 1Kor 15,49; Röm 8,29); c) eine Stelle, wonach der Mann Bild Gottes ist (1Kor 11,7).

a) Der Christus als Bild Gottes

In 2Kor 4,4 heißt der Christus wie an unserer Stelle εἰκὼν τοῦ θεοῦ. V. 1–6 wenden Kap. 3 auf die Situation des Paulus an – auf das Problem, dass die Herrlichkeit des neuen Bundes einem Teil der Hörer verhüllt ist.³ Sie sind durch den Satan ‚verblendet‘, so dass sie das Licht, das aufstrahlt (φωτισμός),

¹ Prädikatsnomen ohne Artikel (BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik* 223 § 273).

² Kol. 24.

³ Siehe KLAUCK, 2Kor. 42.

nicht ‚sehen‘ können⁴. Die Verstockung Israels, die sich darin äußert, dass eine Decke auf dem Herzen der Juden liegt, so dass sie den Messias in der Tora nicht erkennen können (3,14–16), wird hier auf alle Menschen ausgeweitet⁵. Das Licht, die Herrlichkeit des neuen Bundes, ist die Herrlichkeit des Christus (V. 6: die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht des Christus). Indem sie gesehen und erkannt wird, vollzieht sich die neue Schöpfung⁶. Dies macht Paulus in V. 6 modellhaft an seiner eigenen Bekehrung deutlich: Gott selbst ließ wie bei der ersten Schöpfung Licht aufstrahlen⁷ und offenbarte so die Herrlichkeit Jesu. Was Paulus vor Damaskus direkt aufgestrahlt ist, wird seinen Adressaten, im Unterschied zu Paulus, durch das Evangelium offenbart: Sie ‚sehen‘ die Herrlichkeit des Christus im Hören und glaubenden Aufnehmen des Evangeliums⁸.

In diesem Kontext wird Jesus die εἰκὼν Gottes genannt. Daraus werden zwei Konnotationen von εἰκὼν τοῦ θεοῦ wahrscheinlich: Zum einen ist der Christus das Bild Gottes, weil auf seinem Angesicht⁹ Gottes eigene Herrlichkeit leuchtet (V. 6); dies macht zugleich die eigene δόξα des Christus aus (V. 4), die die Herrlichkeit des Mose bei weitem übertagt (3,9f.). εἰκὼν und δόξα hängen also eng zusammen. Zum andern thematisiert der Kontext die *Offenbarung* dieser Herrlichkeit (φανέρωσις V. 2; φωτισμός V. 4.6); εἰκὼν τοῦ θεοῦ muss also semantisch damit zusammenhängen und etwas wie „the making visible ... of who God is in himself“ bedeuten¹⁰. Beides zusammen besagt, dass der (erhöhte) Christus göttliche Seinsweise hat und sich in ihm Gott selbst authentisch offenbart. „Wer das Evangelium von Christus zurückweist, lehnt Gott selbst ab und gehört infolgedessen zu den Verlorenen.“¹¹

b) Die Umgestaltung der Glaubenden gemäß dem Bild Gottes

Eine andere Gruppe von Stellen spricht von der Gleichgestaltung der Glaubenden nach dem Bild Gottes. In Kol 3,10 wird der Terminus εἰκὼν von 1,15

⁴ Zur Übersetzung von ἀργάζω mit „sehen“ an dieser Stelle s. MARTIN, 2Kor. 79; φωτισμός „describes the δόξα ... as ‚revealed‘“ (ebd.).

⁵ KLAUCK, 2Kor. 43.

⁶ Ebd.; JERVELL, *Imago* 195.

⁷ Vgl. Gen 1,3, hier verbunden mit Jes 9,1 (gleiche Terminologie!) und vielleicht auch den Stellen vom Gottesknecht als Licht für die Völker (Jes 49,6; vgl. 42,6.16; 60,1f.) (MARTIN, 2Kor. 80).

⁸ Vgl. KLAUCK, 2Kor. 43: „Das Schauen vollzieht sich im Hinhören und im Glaubensgehorsam.“ Ebenso JERVELL, *Imago* 190.

⁹ Das *Angesicht* ist auch der Ort, wo nach rabbinischer Anschauung die Herrlichkeit des gottebenbildlichen Adam sichtbar war, s. die Belege bei JERVELL, *Imago* 103 und den Hinweis auf 2Kor 4,6 a. a. O. 174f.

¹⁰ MARTIN, 2Kor. 79; ähnlich JERVELL, *Imago* 218.

¹¹ LOHSE, „Imago“ 126.

wieder aufgenommen – gewiss in bewusster Bezugnahme; 3,10 ist deshalb aufschlussreich für das Verständnis von 1,15. Die Glaubenden haben in der Taufe den alten Menschen aus- und den neuen angezogen¹²; der neue Mensch¹³ wird andauernd erneuert (vgl. 2Kor 4,16 vom inneren Menschen), und zwar mit dem Ziel der Erkenntnis (vgl. 1,9f.; 2,2f.) und gemäß dem Bild des Schöpfers dieses neuen Menschen¹⁴. Κατά bezeichnet das Vorbild dieser Erneuerung¹⁵: Sie geschieht ‚gemäß‘ dem Bild des Schöpfers, d. h. sie hat die Gleichförmigkeit mit diesem ‚Bild‘ zum Ziel. Der Schöpfer ist Gott, der Vater (vgl. 2Kor 4,6)¹⁶, das Bild des Schöpfers ist nach 1,15 der Christus.¹⁷ Das Stichwort ‚Schöpfer‘ weist auf Gen 1 hin (ähnlich wie in 2Kor 4,6 der Hinweis auf die Erschaffung des Lichts); noch deutlicher nimmt κατ’ εἰκόνα (τοῦ κτίσαντος αὐτόν) auf Gen 1,26f. LXX Bezug („Lasst uns einen Menschen machen κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν“ V. 26; κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν V. 27). Kol 3,10 macht somit Gen 1,26f. als traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Eikon-Prädikation wahrscheinlich.¹⁸

¹² Grammatikalisch wäre es auch möglich, die beiden Partizipien des Aorists imperativisch aufzufassen (vgl. 3,12!), jedoch ist eine Übersetzung als kausales Participium coniunctum mit Bezug auf die ἀπέκδυσις des Fleischesleibs in der Taufe (2,11f.) wahrscheinlicher. (Vgl. auch BARTH, *Kol.* 409f.) Für das Verständnis von 1,15 ist dies nicht entscheidend.

¹³ Der neue Mensch ist der Glaubende als neue Schöpfung (s. SCHWEIZER, *Kol.* 148). Dass νέος an unserer Stelle dasselbe bedeutet wie καινός in Eph 4,24, zeigt ἀνακαινούμενον (BARTH, *Kol.* 410f.).

¹⁴ Hier kann aufgrund des Kontexts nicht die erste Schöpfung gemeint sein, s. BARTH, *Kol.* 413; ELTESTER, *Eikon* 163.

¹⁵ Zu den verschiedenen Bezugsmöglichkeiten s. BARTH, *Kol.* 413f.; LARSSON, *Christus* 198 m. Anm. 3. Für den oben genannten Bezug spricht der Zusammenhang mit Gen 1,26f. (s. u.) und die Parallele in Eph 4,24.

¹⁶ Siehe BARTH, *Kol.* 413 Anm. 73; LARSSON, *Christus* 206 und die paulinischen und übrigen neutestamentlichen Stellen, wo κτίζω von Gott ausgesagt wird, bei JERVELL, *Imago* 249f. (In Eph 2,15 steht κτίζω auf Christus bezogen, JERVELL, a. a. O. 249.)

¹⁷ Dass das „Bild des Schöpfers“, nach dem die Christen erneuert werden, tatsächlich wie in 1,15 *der Christus* ist, macht V. 11 klar: Wo die Erneuerung des neuen Menschen geschieht, gilt keine der herkömmlichen Unterscheidungen unter den Menschen mehr, sondern *der Christus* ist „alles und in allen“. S. dazu auch SCHWEIZER, *Kol.* 148f. Anm. 520.

¹⁸ Eph 4,24, die Parallelaussage zu Kol 3,10, spricht vom neuen Menschen als κατὰ θεὸν κτισθεῖς; das Lexem εἰκόν fehlt hier, es ist sehr abgekürzt-formelhaft von der Neuschöpfung zu einer „Gott-Gemäßheit“ die Rede (SCHNACKENBURG, *Eph.* 205: „Den Gedanken der Gottebenbildlichkeit ... lässt [der] Eph[eserbrief] nur leicht in der Wendung ‚gemäß Gott‘ [κατὰ θεόν] anklingen“), hier nicht durativisch auf die konstante Erneuerung des neuen Menschen, sondern aoristisch-punktuell auf die einmalige Taufe bezogen (BARTH, *Eph.* 510, bezieht die Stelle auf Christus als den präexistent geschaffenen neuen Menschen: „God has already created the one who makes them new“; diese Auslegung bringt aber mehrere Schwierigkeiten mit sich, die mit dem Bezug auf die Taufe nicht bestehen). Auch hier deuten die Stichworte κατὰ (θεὸν statt εἰκόνα θεοῦ) und κτισθεῖς auf Gen 1,26f. hin. Vgl. dazu JERVELL, *Imago* 236–240; BARTH, *Eph.* 509.

Eine ähnliche Stelle ist 2Kor 3,18. Hier ist (im selben engem Kontext, der schon zu 2Kor 4,4 geschildert wurde) davon die Rede, dass die Christen (ἡμεῖς) im Gegensatz zu den nicht glaubenden Juden mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des neuen Bundes, also die Herrlichkeit des Kyrios, sehen können¹⁹, nämlich durch die apostolische Verkündigung. Bei diesem Anschauen (also beim Hören und glaubenden Gehorchen, s. o.) werden sie selbst in dasselbe Bild verwandelt, und zwar in einem gegenwärtigen, andauernden Prozess, stufenweise von einer Herrlichkeit zu einer noch größeren (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)²⁰. Auch hier sind also εἰκὼν und δόξα eng miteinander verbunden. Indem die Christen in dasselbe Bild, das der Christus ist (vgl. 2Kor 4,4, s. o.), verwandelt werden, nimmt ihre δόξα zu. Da die δόξα der göttliche Lichtglanz ist, der „gesehen“ werden kann (2Kor 3,7.13; 4,4–6), muss auch die εἰκὼν etwas mit „sichtbarer“ Gestalt zu tun haben. Darauf weist auch μετα-μορφῶ in V. 18: Die μορφή²¹ der Christen wird verwandelt (vgl. auch Gal 4,19: ...μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν). Dies wiederum deutet darauf hin, dass in Phil 2,6 (ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων...) ebenfalls vom Christus als der εἰκὼν Gottes die Rede ist²². Wir können deshalb εἰκὼν vorläufig mit ‚Gestalt‘ übersetzen.

Allerdings bleibt die δόξα der Christen, von der 2Kor 3,18 spricht, vor der Parusie unter Leiden verborgen (vgl. die Peristasenkataloge) und wird erst bei der Parusie offenbar (vgl. Röm 8,18f.); sie äußert sich jetzt noch nicht in einem jedermann sinnlich sichtbaren Lichtglanz, sondern darin, dass die Christen

¹⁹ Zur Bedeutung von κατοπτρίζομαι als „(wie in einem Spiegel) sehen“ s. KLAUCK, 2Kor. 41; MARTIN, 2Kor. 71. Die Christen erkennen jetzt noch wie in einem Spiegel, nämlich durch die apostolische Verkündigung; bei der Parusie werden sie πρόσωπον πρὸς πρόσωπον die Herrlichkeit des Christus schauen (vgl. 1Kor 13,12). Hier ist also nicht der Christus der Spiegel, denn seine Herrlichkeit wird wie in einem Spiegel geschaut (gegen JERVELL, *Imago* 185). – Nach KLAUCK, a. a. O. 41 „befinden sich die Christen in der Rolle der Israeliten, nur dass ihnen möglich ist, was jene nicht vermochten, nämlich den göttlichen Glanz auszuhalten“. Vgl., etwas anders, HÉRING (2Kor. 40 Anm. 2): „Chaque chrétien est devenu un Moïse, et encore sa gloire est supérieure à la sienne.“

²⁰ KLAUCK, 2Kor. 41; MARTIN, 2Kor. 72. Der Urheber, der die Veränderung wirkt, ist der Geist, die Anwesenheit des Christus in den Gläubigen (vgl. 3,17). Zu diesem Verständnis von καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος s. MARTIN, 2Kor. 72 (er übersetzt mit BARRETT: „as from the Lord, who is the Spirit“, also πνεύματος als Genetivus epexegeticus). – Die δόξα der Glaubenden kommt durch die Rechtfertigung zustande; dies zeigt deutlich Röm 3,23f.: Die mangelnde δόξα (sie ist durch den Sündenfall gemindert bzw. verloren gegangen) wird durch die Rechtfertigung (δικαιούμενοι δωρεάν...) zurückgegeben (s. dazu JERVELL, *Imago* 176.180–183.191). Vielleicht kann der Aorist in Röm 8,30 (ἐδόξασεν) auch von daher verstanden werden.

²¹ Zur Bedeutung s. HOFIUS, *Christushymnus* 56–58 (die Bedeutungsweite umfasst die „äußere Erscheinungsform, Gestalt“, aber auch „Substanz, Wesen“, wobei man beides nicht gegeneinander stellen darf [a. a. O. 57]).

²² Siehe unten die Belege für die Synonymität von εἰκὼν und μορφή (Abschn. 2.b).

zum Gotteslob erneuert²³ und in der Liebe dem Christus ethisch ähnlich werden²⁴. Die δόξα der Christen, die noch in ἀτιμία und ἀσθένεια leben und noch nicht in leiblich offener δόξα und δύναμις, entspricht somit genau der den Augen der Weltweisen verborgenen δόξα des irdischen Jesus, des „Herrn der Herrlichkeit“ (vgl. 1Kor 15,42f. mit 2Kor 13,4; 1Kor 2,6–8)²⁵, und in gewisser Weise auch der vor den Augen der Welt noch verborgenen Herrlichkeit des Auferstandenen (vgl. 1Kor 2,6–16; 2Kor 4,1–6; Röm 8,18f. mit Kol 3,1–4).

Hinter 2Kor 3,18 steht wieder Gen 1,26f. „Verwandeltwerden in die Christusgestalt hinein bedeutet Neugewinnung der schöpfungsmäßigen Gottebenbildlichkeit des Menschen und Vorgriff auf die eschatologische Existenzweise nach der Auferstehung von den Toten“²⁶. Erst durch die Verwandlung, die an den Glaubenden bei der Parusie geschieht, wird auch der Leib sichtbar mit Lichtglanz verherrlicht, vgl. Phil 3,21: Christus wird unseren niedrigen Leib umgestalten (μετασχηματίζω), so dass er die gleiche Gestalt (σύμμορφος) wie sein verherrlichter (Auferstehungs-) Leib (τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ) aufweist.

Davon spricht auch Röm 8,29: Die Auserwählten sind dazu bestimmt, σύμμορφοι mit der εἰκὼν Gottes, seinem Sohn, zu werden²⁷, und zwar in der leiblichen Auferstehung, in der der Sohn Gottes als Erstgeborener schon vorangegangen ist. Hier setzt Paulus voraus, dass die römischen Christen dieselbe Tradition kennen, die er auch in 1Kor 15,49 ausgeführt hat²⁸. Jetzt tragen²⁹ die Christen die ‚Gestalt‘ (εἰκὼν) des aus Erde gebildeten Adam wie ein Kleid, nämlich den irdischen Leib, dann, bei der Auferstehung, werden sie die

²³ Vgl. Röm 15,6; Kol 3,16; Eph 1,6.12.

²⁴ Vgl. BETZ, „Adam“ 419: Wo Gottebenbildlichkeit und Herrlichkeit auf die Gegenwart der Gläubigen bezogen sind, werden die beiden Größen „spiritualisiert“, d. h. als durch den Geist vermittelte eschatologische Erkenntnis gedeutet; erst für den Auferstehungsleib sind sie real gemeint.“ Der von JERVELL, *Imago* 176.180–183.191 festgestellte Zusammenhang von δόξα und δικαιοσύνη weist in die gleiche Richtung (s. o.), zumal ja die Rechtfertigung bei Paulus effektiv gedacht ist, vgl. Röm 6 und 1Kor 6,9a (s. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,334–337.340–342.374.379). Nur darf man nicht „Lichtherrlichkeit“ und „Doxa des Rechtfertigungsstandes“ gegeneinander ausspielen, wie JERVELL, a. a. O. 183 dies tut; Paulus sieht die künftige *sichtbare* Lichtherrlichkeit der Auferstehungsleiblichkeit in der ethischen Christusähnlichkeit schon *verborgen* anwesend, s. das Folgende.

²⁵ S. auch unten Abschn. 3 zum Selbstverständnis Jesu als den Weisen verborgene Schechina und Abschn. 4 zur Frage der Sichtbarkeit der εἰκὼν.

²⁶ KLAUCK, *2Kor.* 42.

²⁷ Τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ist als Genetivus epexegeticus zu verstehen (WILCKENS, *Röm.* 163).

²⁸ STUHLMACHER, *Röm.* 125. STUHLMACHER deutet Röm 8,29 somit auf die endzeitliche Auferstehung, was auch durch εἰς τὸ εἶναι αὐτόν... nahe liegt. WILCKENS hält auch eine präsentische Auslegung für möglich (*Röm.* 2,163f.).

²⁹ Der Aorist „ist rückblickend von der Auferstehung der Toten her zu verstehen.“ (LOHSE, „Imago“ 131 Anm. 42, dort fälschlicherweise „Perfekt“ statt „Aorist“.)

‚Gestalt‘ (εἰκών) des himmlischen, „zweiten Adam“ tragen³⁰, den geistlichen Leib. Dieser wird herrlich sein (1Kor 15,43)³¹ – „ein Leib, der ganz und gar vom Geist Gottes bestimmt wird“³².

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Gen 1,26f. den Hintergrund der Stellen vom Christus als der εἰκών Gottes bildet. Εἰκών bedeutet dabei ‚Gestalt‘, und zwar, wie die enge Verbindung mit δόξα zeigt, die Herrlichkeitsgestalt Gottes. An allen diesen Stellen wird unterschieden zwischen Christus *als* der ‚Gestalt‘ Gottes und den Christen, die *gemäß* dieser ‚Gestalt‘ verwandelt werden. Gen 1,26f. wird also nicht so ausgelegt, dass der Christus in Analogie zum ersten Adam gesehen wird (aufgrund der Adam-Christus-Typologie), sondern *der Christus selbst* ist die εἰκών, und wie Adam in der ersten Schöpfung nach dieser Eikon Gottes (κατ’ εἰκόνα θεοῦ) geschaffen wurde, werden die Glaubenden in der neuen Schöpfung verwandelt κατ’ εἰκόνα, also *gemäß* der Eikon, die der Christus ist.³³

³⁰ Gordon D. FEE hält die älteste erreichbare Lesart φoρέσωμεν, die die alexandrinischen Hauptzeugen K und A, aber auch P⁴⁶ und 1739 (bei Paulus teils alexandrinisch, teils westlich), der westliche Text (D, F, G, it) und der byzantinische Text (B) lesen, auch für den ursprünglichen Text des Paulus; Paulus mache demnach hier eine ähnliche Aussage wie in 2Kor 3,18 (vgl. Kol 3,10): „They are being urged to become what they are by grace; but as vv. 50–57 make plain, what they presently are by grace will not be fully realized until this mortal puts on immortality and the final defeat of death is realized.“ (Zitat: 1Kor. 793; Argumentation: 787 Anm. 5; 793f.) Mit der großen Mehrheit der Ausleger halte ich hier aber den *textgeschichtlich ältesten erreichbaren* Text nicht für den *ursprünglichen*. Der Kontext von V. 49 macht vielmehr den Indikativ φoρέσομεν notwendig; das haben auch B (bei Paulus zwischen alexandrinischem und westlichem Text) u. a. bemerkt und den Text entsprechend korrigiert.

³¹ Dies ist die Leiblichkeit, die der Auferstandene jetzt im Himmel hat, nicht die Seinsweise des Präexistenten bzw. dessen, der vom Himmel herabgestiegen ist und sich erniedrigt hat. Deshalb meint ἐξ οὐρανοῦ in V. 47 nicht den Präexistenten bzw. die Herkunft Jesu aus dem Himmel, sondern die Qualität seines Leibs als „himmlisch“ (FEE, 1Kor. 792; LANG, Kor. 235 zu V. 45). Bei der Wahl des Ausdrucks (es steht nicht οὐράνιος!) kann auch der Gedanke an den vom Himmel her wiederkommenden Christus (vgl. auch Apg 1,11; 3,21) mit eine Rolle gespielt haben (LANG, Kor. 236f. zu V. 47; KLAUCK, 1Kor. 119f.; WOLFF, 1Kor. 411). Paulus betont also *an dieser Stelle* nicht die Präexistenz des Christus, sondern dass er der *zweite* Adam ist (FEE, a. a. O. 793). Es ist hier auch nicht sein Interesse, die philonische Auslegung von Gen 1,26f. und 2,7 (s. u. Abschn. 2.d) „von der urchristlichen Eschatologie her“ zu korrigieren (gegen JERVELL, *Imago* 260).

³² LANG, Kor 234f. (mit Berufung auf W. G. KÜMMEL); ebenso WOLFF, 1Kor. 406f.

³³ Zur fälschlichen Ableitung der Eikon-Christologie aus der Adam-Christus-Typologie s. auch unten Abschn. 2.g.

c) Der Mann als das Bild Gottes

1Kor 11,7–9 fällt insofern aus dem Rahmen, als hier nicht der Christus, sondern der Mann als die direkte Eikon Gottes bezeichnet wird.³⁴ εἰκὼν muss man hier mit ‚Abbild‘, nicht mit ‚Gestalt‘ übersetzen (und δόξα mit ‚Abglanz‘, nicht mit ‚Herrlichkeit‘).³⁵ Auch hier wird auf die Schöpfungsgeschichte angespielt³⁶; in diesem Zusammenhang heißt der Mann εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ (auch hier stehen εἰκὼν und δόξα deutlich parallel!), die Frau aber, weil sie nach Gen 2,22f. aus dem Mann erschaffen wurde, ist δόξα ἀνδρός³⁷.

Die Aussagen machen deutlich, dass Paulus in der Auslegung von Gen 1,26f. keine einheitliche Systematik anwendet; er bewegt sich damit im Rahmen der überlieferten frühjüdischen Auslegungen³⁸. Auch 1Kor 11,7–9 selbst zeigt im Kontext, dass Paulus zwei verschiedene Auslegungen anwendet: Einmal finden wir die Stufenfolge Gott – Mann – Frau (V.7), vorher aber schon, als neues Lehrstück eingeführt, die Abfolge Gott – Christus – Mann – Frau (V.3).

Diese Stelle macht nochmals auf den Zusammenhang von εἰκὼν und δόξα aufmerksam und belegt zugleich eine andere Auslegung von Gen 1,26f., die nicht im Hintergrund der Eikon-Christologie steht.

2. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Vorstellung vom Bild Gottes

Das unter 1.b gezogene Fazit aus den Eikon-Stellen im Corpus Paulinum wird durch einen Blick in die alttestamentliche und frühjüdische Eikon-Tradition bestätigt.

³⁴ Während die unter (b) behandelten Stellen eine (zumindest teilweise) verlorene Gott-ebenbildlichkeit des Menschen voraussetzen, spricht diese Stelle von der ungebrochenen Gottebenbildlichkeit des Mannes. Dies entspricht der Spannweite der rabbinischen Aussagen, s. JERVELL, *Imago* 72; auch dass der Frau die direkte Gottebenbildlichkeit abgesprochen wird, entspricht rabbinischen Aussagen (s. ebd.).

³⁵ JERVELL, *Imago* 299.

³⁶ Die Schöpfungsgeschichte wird hier auf die *creatio originalis* und nicht auf die *creatio nova* bezogen (JERVELL, *Imago* 297 Anm. 411, vgl. LOHSE, „Imago“ 124f.).

³⁷ „Die Aussage, dass die Frau ‚Bild‘ des Mannes sei, vermeidet Paulus wohl wegen Gen. 5,3.“ (WOLFF, *1Kor.* 251.)

³⁸ S. schon Weish 2,23 (der Mensch wurde als Bild Gottes geschaffen) mit Weish 7,26 (die Weisheit ist das Bild seiner Güte). Für das rabbinische Judentum gilt: „Man sucht vergebens eine Gesamtkonzeption“ (JERVELL, *Imago* 84). Dasselbe gilt für Philo, s. u. Abschn. 2.d.

a) Altes Testament

In Gen 1,26f. übersetzt die LXX mit εἰκών das hebräische צֶלֶם; für דְמוּת setzt sie ὁμοίωμα. Die beiden hebräischen Nomina sind fast synonym, wie ihre Vertauschung in Gen 5,3 zeigt.³⁹ Auch die Präpositionen בְּ und לְ stehen in Gen 1,26 und 5,3 austauschbar. Deshalb hat die LXX sie beide mit κατὰ übersetzt.⁴⁰ Dadurch ist ein Verständnis von בְּ als בְּ *essentiae*, obwohl grammatisch grundsätzlich möglich, unwahrscheinlich. Wir müssen also mit „nach unserem Bild“ übersetzen⁴¹. Trotzdem ist im frühjüdischen und rabbinischen Schrifttum wie bei Paulus auch die Auslegung als בְּ *essentiae* belegt.⁴² דְמוּת bedeutet allgemein ‚Gleichheit, Ähnlichkeit‘⁴³, צֶלֶם kann ‚Abbild, Statue, Skulptur‘, aber auch – wie an unserer Stelle – davon abgeleitet allgemeiner ‚leiblich-plastische Erscheinung, Gestalt‘ heißen⁴⁴. Wenn wir also, wie das auch in Kol 1,15 und den verwandten Stellen im Corpus Paulinum vorausgesetzt ist⁴⁵, mit „nach unserer εἰκών“ übersetzen, scheidet die Bedeutung ‚Statue‘ für צֶלֶם von vornherein aus, da sie für die priesterliche Theologie undenkbar ist.⁴⁶ Also muss צֶלֶם die ‚Gestalt‘ Gottes bezeichnen. Wie kommt es aber zu der Aussage, dass der Mensch der ‚Gestalt‘ Gottes gemäß geschaffen sei – so wie Adam nach Gen 5,3 den Set gemäß seiner (Adams) Gestalt zeugen konnte?

Die Priesterschrift hängt traditionsgeschichtlich und vielleicht auch literarisch sehr eng mit der Theologie Ezechiels zusammen; nach Hartmut Gese hat

³⁹ STENDEBACH, „צֶלֶם“ 1053f.; vgl. WILDBERGER, „צֶלֶם“ 559. Erst in sehr späten rabbinischen Quellen taucht eine inhaltliche Unterscheidung zwischen צֶלֶם und דְמוּת auf (JERVELL, *Imago* 90 Anm. 77).

⁴⁰ WESTERMANN, *Gen.* 201; STENDEBACH, „צֶלֶם“ 1054; WILDBERGER, „צֶלֶם“ 559.

⁴¹ WESTERMANN, *Gen.* 201.

⁴² Siehe oben zu 1Kor 11. Als בְּ *essentiae* übersetzt WILDBERGER, „צֶלֶם“ 559 und auch schon Symmachus, s. ELTESTER, *Eikon* 19.

⁴³ WESTERMANN, *Gen.* 202. Vgl. KÖHLER, „Grundstelle“ 20, wo er definiert, „dass das Abstraktum דְמוּת diejenige Gleichheit besagt, welche in Ähnlichkeit besteht, nicht aber jene Gleichheit, mit der die Übereinstimmung zweier Größen besagt wird“; man übersetze also am besten mit „etwas, das aussieht wie“ (a. a. O. 20f.).

⁴⁴ KÖHLER, „Grundstelle“ 19; SCHOLEM, *Gestalt* 9; vgl. WILDBERGER, „צֶלֶם“ 557f.

⁴⁵ Siehe oben Abschn. 1.

⁴⁶ WILDBERGER versuchte, die Bedeutung „Statue“ festzuhalten und die Stelle aus der altorientalischen Königsideologie abzuleiten; er muss aber selber feststellen: „Ebensowenig wie šālm ^alohīm findet sich dēmūt ^alohīm im Alten Testament in Texten, die vom König handeln.“ („Abbild“ 1,257.) Nach STENDEBACH, „צֶלֶם“ 1052 und WESTERMANN, *Gen.* 212 kann die εἰκών-Tradition im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen aus einem weiteren Grund nicht auf die altorientalische Königsideologie zurückgehen: Dort kann der König zwar ‚Bild Gottes‘ heißen, es gibt aber nirgends einen Zusammenhang zur Menschenschöpfung. – Die Verwandtschaft von Gen 1,26f. mit Ez 1 (s. u.) und die Wirkungsgeschichte, wie sie im Folgenden dargestellt wird, spricht eindeutig für die Bedeutung „Gestalt“. Vgl. dazu auch V. RAD, *Theologie* 1,158f.

sie von Ezechiels Weissagungen her die alte Priestertradition systematisierend verarbeitet⁴⁷. Gott lässt den Priester Ezechiel den Auszug seiner Herrlichkeit (כְּבוֹד) ⁴⁸ aus dem Jerusalemer Tempel schauen (Kap. 1 und 10). Das Zentrum jener Schau ist die Gestalt, die auf dem sitzt, was einem Thron ähnlich ist: דְּמוּת כְּמֵרְאָה אָדָם, „eine Ähnlichkeit wie das Aussehen eines Menschen (eigentlich: der Gattung ‚Mensch‘)“ (1,26).⁴⁹ Den für seine Wirklichkeit geöffneten Augen zeigt sich hier Gott in Menschengestalt – allerdings gleichzeitig so, dass es vermessen wäre, von einer bloßen Menschengestalt zu reden: Ezechiel nimmt die Beschreibung mit äußerster Vorsicht vor. „Die Verhaltenheit der Schilderung wird in der Steigerung der bloß mehr annähernd beschreibenden Rede spürbar (דְּמוּת כְּמֵרְאָה אָדָם)“⁵⁰, und sogleich fügt Ezechiel die Schilderung des Feuer- und Lichtglanzes der Gestalt an, so dass klar wird, dass dies kein Mensch ist (V. 27). In V. 28 wird die Deutung dieser menschengestaltigen, aber über dem Firmament thronenden (V. 26) und hell strahlenden Erscheinung gegeben: הוּא מֵרְאָה דְּמוּת כְּבוֹד-יְהוָה – „dies war das Aussehen der Ähnlichkeit der Herrlichkeit des Herrn“. Wohlgemerkt wird hier die gesehene Gestalt nicht einfach mit Gott selbst gleichgesetzt, sondern mit seinem כְּבוֹד, einer der *Erscheinungsformen* Gottes, in denen er sich offenbart, die aber von ihm selbst unterschieden bleiben⁵¹.

Ezechiel ist von dieser Transzendenzschau bis ins Körperliche hinein überwältigt (V. 28).⁵² In Kap. 10 wird die menschenähnliche Gestalt nicht mehr erwähnt, sondern dafür der Terminus technicus ‚Herrlichkeit des Herrn‘ verwendet, in V. 20 steht dafür sogar אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל.⁵³

⁴⁷ GESE, „Gestaltwerdung“ 13–16; zur Diskussion s. POLA, *Priesterschrift* 147–151.

⁴⁸ Bei כְּבוֹד יְהוָה handelt es sich wohl um einen priesterlichen Ausdruck, „den ... schon der Jahvist (Ex 33,18) und Jesaja (6,3) verwerten“ (PROCKSCH, *Theologie* 311).

⁴⁹ Zum Ganzen der Vision Ezechiels s. PROCKSCH, „Berufungsvision“; ZIMMERLI, *Ez* 1,1–85 (bes. 21–70).

⁵⁰ ZIMMERLI, *Ez* 1,56.

⁵¹ Zu den verschiedenen Erscheinungsformen Gottes im AT vgl. BITTNER, „Gott“ 349–351; GESE, „Name“ 87f. Den Charakter der Theophaniegestalt Gottes erkennt JERVELL; er geht davon aus, dass das Bild Gottes „Gott selber oder etwas an ihm“ ist (*Imago* 22), was ihm die Exegese der paulinischen Stellen erschwert.

⁵² Vgl. dazu PROCKSCH, *Theologie* 307.

⁵³ Nach PROCKSCH, *Theologie* 427f. besteht zwischen Kap. 1 und Kap. 10f. der Unterschied, dass in 1 die ganze Erscheinung, also auch das „Gefährt“, die Herrlichkeit des Herrn sei, während in 10f. „die Gestalt Jahves allein ohne das Gefährt“ (428) gemeint sei. Für die Eikon-Theologie würde dann die zweite Konzeption die erste überlagert haben. Andere Forscher beziehen aber Ez 1,28 nur auf die Menschengestalt, nicht auf die ganze Vision (so FEUILLET, „Fils de l’homme“ 1,182 mit Hinweis auf Lit.; s. auch ZIMMERLI, *Ez* 1,58).

Die Herrlichkeit des Herrn, die im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels wohnt (und zu Beginn des Exils wegen der Verunreinigungen des Tempels auszieht)⁵⁴, schaut Ezechiel also als Menschengestalt.

Wie nun hier Gott als *דְמוּת כְּמִרְאָה אָדָם* erscheint, so folgt umgekehrt daraus, dass der Mensch von Gott *דְמוּת הָאֱלֹהִים* geschaffen wurde: in seiner sichtbaren Erscheinung Gott ähnlich.⁵⁵ Gen 1,26f. ist also als anthropologische Aussage von der theologischen Aussage in Ez 1,26 her verstehbar⁵⁶; in Gen 1,26f. wird die Erscheinungsgestalt Gottes außer mit *דְמוּת* (Ez 1,26) auch mit *צֶלֶם* bezeichnet – der Mensch ist nach Gottes ‚Gestalt‘ (*בְּצֶלְמוֹ*) geschaffen. *צֶלֶם* wird nun sogar das „tragende Grundwort“ für die Gottebenbildlichkeits-Aussagen (s. Gen 1,27; 9,6).⁵⁷ – Was bei Ezechiel vorsichtiger Versuch ist, eine Transzendenzschau in Sprache zu fassen, erscheint in Gen 1,26f. formelhaft-systematisiert und nun als Aussage über den Menschen. Das Erste und Zentralste, was vom Menschen gesagt werden muss, ist, dass er sich dem Auge als gottähnlich darbietet. Damit wird nach dem antiken, an der Wirklichkeitswahrnehmung orientierten Denken der Mensch nicht auf das ‚bloß Sichtbare‘, optisch Messbare reduziert, sondern das Auge schaut ‚tiefer‘, sieht mehr als nur Ausdehnung und Farben – das ‚Unsichtbare‘ zeigt sich an dem, was man sieht. An der Gestalt, der wahrnehmbaren Erscheinung des Menschen, wird sein ‚Wesen‘ erkennbar.⁵⁸

Ez 1 und Gen 1 stehen nicht allein da; auch andere Traditionsschichten des AT kennen ein Schauen der anthropomorph verstandenen Gestalt Gottes⁵⁹.

⁵⁴ Vgl. auch 43,2–5; 44,4.

⁵⁵ Vgl. zur gegenseitigen Entsprechung dieser beiden Stellen PROCKSCH, „Berufungsvision“ 148; V. RAD, *Theologie* 1,159; *Gen.* 38. Dass die Gottebenbildlichkeit also Gottgestaltigkeit ist (vgl. V. RAD, *Theologie* 159: Gott ist nicht anthropomorph, sondern der Mensch theomorph!), zeigen auch andere alttestamentliche Stellen (s. LARSSON, *Christus* 118ff.); um die Gottgestaltigkeit des Leibes haben sowohl die Rabbinen (R. Hoschaja um 225 in *BerR* 8,6c, s. SCHENKE, *Gott „Mensch“* 127, und unten die Stellen zu Adams Ursprungsherrlichkeit) als auch Melito von Sardes, aber auch die Audianer (s. SCHENKE, a. a. O. 134) und die Ebjoniten gewusst (QUISPEL, „Anthropos“ 180).

⁵⁶ Die Vermutung, „dass hier ein fremdes Element in den Glauben Israels Aufnahme gefunden“ habe (WILDBERGER, „Abbild“ 1,245), ist deshalb unnötig.

⁵⁷ V. RAD, *Gen.* 37. – Die Unterscheidung der himmlischen Gestalt Gottes und der Erschaffung des Menschen *nach* dieser Gestalt ist also in Gen 1,26f. schon impliziert und keine „dem Alten Testament unbekanntes theologische Reflektion [sic]“ (gegen JERVELL, *Imago* 232).

⁵⁸ Vgl. GESE, „Frage“; ELTESTER, *Eikon* 11.23.25 mit Bezugnahme auf BULTMANN, *Theologie* (1. Aufl.) 189f. (ab 3. Aufl.: 194): Das Wesen einer Sache ist in ihrer Gestalt manifest. – Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht also nicht in erster Linie in seiner Herrscherstellung, sondern diese ist eine Folge davon (V. RAD, *Gen.* 39; *Theologie* 1,160; vgl. JERVELL, *Imago* 25, zu *Sir* 17,1–4).

⁵⁹ Vgl. auch Am 4,13; 9,1; Jes 6,1 etc. (V. RAD, *Gen.* 38), die Darstellung bei PROCKSCH, *Theologie* 425–427.431f.; PODELLA, *Lichtkleid* 186–251 und die Stellen, die

Schon die alte⁶⁰ Tradition von Ex 24,9–11 erzählt, dass auf dem Sinai die Ältesten Israels vor ihrem Bundesmahl Gott schauen; dies wird allerdings als Ausnahme gekennzeichnet, die Gott hier gewährt: „Er reckte seine Hand nicht aus“ (V.11). Nach Ex 33,18–23 darf Mose zwar hinter dem כבוד Gottes herschauen, aber Gottes Angesicht, also Gott selber (V. 20!), kann er nicht sehen, ohne zu sterben. Hier wird wie in der Stelle vorher nicht bestritten, dass man Gott schauen kann – nur ist diese direkte Begegnung mit ihm tödlich. Aus demselben Grund bleibt Ezechiel liegen, bis die ריח in ihn kommt (Ez 2,2), und nach der priesterlichen Gesetzstradition von Lev 16,12f. muss der Ort, an dem JHWH dem Hohepriester am Versöhnungstag in einer Wolke erscheint (V. 2), zusätzlich von einer Weihrauchwolke eingehüllt werden, damit der Hohepriester am Leben bleibt.

An manchen Stellen des AT ist ungeschützt von Gottes sichtbarer Erscheinung die Rede: So sagt Num 12,8 von Mose: תִּמְנַח יְהוָה יָבִיט – „er schaut die Gestalt (תְּמוּנָה) JHWHs“ –, wenn er mit Gott redet.⁶¹ Der Psalmist möchte in Ps 17,15 Gottes Angesicht schauen und an Gottes Gestalt (תְּמוּנָה) satt werden: „Am Morgen nach der Nacht der Gottesprüfung möchte der Beschuldigte und Verfolgte sich sättigen an der äußersten Begegnung mit Jahwe in einer Theophanie.“⁶² Auch der Weise kann im Extremfall in einem Offenbarungstraum Gottes Gestalt zu Gesicht bekommen, wenn auch in kaum aussagbarer Weise: „Da steht jemand – ich erkenne sein Aussehen (מַרְאֵהוּ) nicht –, eine Gestalt (תְּמוּנָה) steht vor meinen Augen“ (Ijob 4,16)⁶³.

In Ez 1 (und 10) wird nun – wie schon bemerkt – die menschenförmige Gestalt Gottes ausdrücklich als seine כבוד-Erscheinung gesehen; was in der Stiftshütte und im Tempel als Lichtglanz wahrgenommen werden kann⁶⁴, wird Ezechiels Augen noch tiefer aufgeschlossen. Eikon und Doxa sind also schon von Ezechiel her identisch.⁶⁵ Die sprachliche Gestalt, die Ezechiel der Schilderung der geschauten Kabod-Menschengestalt gab, wurde von Ezechiel an zum festen Deutungsrahmen für weitere Visionen, so in äthHen 14,19–21⁶⁶ und Dan 7,9.

LARSSON, *Christus* 124f. anführt.

⁶⁰ GESE, „Bemerkungen“ 38 Anm. 33; SCHMIDT, *Glaube* 65–67.

⁶¹ Dem Volk hingegen wurde nach dem Dtn (4,12.15) am Sinai nur eine *Audition* zuteil – nach Gershom SCHOLEM „die vergeistigte [sic] aller sinnlichen Wahrnehmungen“ (*Gestalt* 8). Zu תְּמוּנָה s. DOHMEN, *Bilderverbot* 216–223.

⁶² KRAUS, *Ps.* I, 279.

⁶³ Übersetzung von EBACH, *Hiob* 1,55.

⁶⁴ Vgl. WEINFELD, „כבוד“ 27f.33f.38; auch SCHOLEM, *Gestalt* 143.

⁶⁵ Gegen JERVELL, *Imago* 45, der eine spätere Identifikation annimmt.

⁶⁶ Vor 175 v. Chr. (NICKELSBURG, *Jewish Literature* 48).

b) Septuaginta und griechischsprachiges Judentum

Indem die LXX ׀לצ mit εἰκῶν übersetzt, führt sie nicht in erster Linie das griechische Urbild-Abbild-Denken in das AT ein (εἰκῶν kann ‚Urbild‘ und ‚Abbild‘ bedeuten⁶⁷), vielmehr hat hier εἰκῶν wie ׀לצ die Bedeutung ‚Gestalt‘, die es auch in der Gräzität tragen kann⁶⁸. Das wird besonders daran deutlich, dass die LXX in Gen 1,26f. κατὰ nicht weglässt (die Abbildlichkeit wird also durch κατὰ und nicht schon durch den Begriff εἰκῶν ausgesagt).⁶⁹ Dies ändert sich erst da, wo die Präposition im Griechischen gestrichen wird (z. B. Weish 2,23; vgl. 1Kor 11,7).⁷⁰

Die Identität von εἰκῶν, קבֿוד (δόξα) und ‚Gestalt‘ (הַמִּוִּנֶה etc./μορφή) Gottes bleibt auch in der Zeit nach Ez und P bewusst. So übersetzt die LXX in Jes 52,14 תִּצְרֶה (‚Gestalt‘) mit δόξα, Aquila dagegen wörtlich mit μορφή.⁷¹ In Num 12,8 und Ps 16,15 übersetzt die LXX die הַמִּוִּנֶה Gottes mit δόξα, in Ijob 4,16 mit μορφή.⁷² LXX Dan 3,19 gibt ׀לצ mit μορφή statt, wie sonst, mit εἰκῶν wieder⁷³, und Sib 3,8 (vgl. 27; 8,265ff.440) benutzt εἰκῶν und μορφή zusammen in einer Anspielung auf Gen 1,26f.⁷⁴ Zwei weitere klare Belege für εἰκῶν = ‚Gestalt‘ finden sich in Weish 13,13 und äthHen 106,10 (gr. Fragment).⁷⁵

c) Weisheit und Logos als Eikon in den alttestamentlichen Spätschriften

Wie wir im nächsten Kapitel zu V. 15b–17 genauer sehen werden⁷⁶, laufen in Sir 24 die Traditionslinien von Weisheit, Geist Gottes (ansatzweise) und Logos (als Schöpfungs- und Offenbarungslogos) in einer Hypostase zusammen; diese wird nun ihrerseits mit der göttlichen δόξα, der Einwohnung seiner

⁶⁷ JERVELL, *Imago* 23 mit Anm. 24; vgl. zur Bedeutungsgeschichte insgesamt ELTESTER, *Eikon* 1–13.

⁶⁸ ELTESTER, *Eikon* 4.10–13 mit Belegen.

⁶⁹ Anders JERVELL, *Imago* 23, der mit der Einführung des εἰκῶν-Begriffs auch das Urbild-Abbild-Denken verbunden sieht.

⁷⁰ Vgl. JERVELL, *Imago* 23f. (dort weitere Belege).

⁷¹ FOSSUM, „Christology“ 263; *Name* 284.

⁷² FOSSUM, *Name* 284.

⁷³ FOSSUM, *Name* 270.

⁷⁴ „Here, μορφή seems to have replaced ὁμοίωσις (דמויה).“ (FOSSUM, *Name* 269f.) Entsprechend übersetzt die Peschitta μορφή von Phil 2,6 mit *demuta*, und viele Kirchenväter verbinden Phil 2,6 mit 2Kor 4,4 und Kol 1,15 (a. a. O. 270; DERS., „Christology“ 268; vgl. QUISPÉL, „Ezekiel 1:26“ 8f.; s. zum Ganzen auch JERVELL, *Imago* 203–205, und KIM, *Origin* 200–205). Dieselbe Synonymität finden wir auch in der Gnosis (FOSSUM, *Name* 269). LOHSE ist also nicht im Recht, wenn er in „Imago“ 129 Anm. 34 meint, dass „μορφή keinesfalls gleichbedeutend mit εἰκῶν verstanden werden“ dürfe.

⁷⁵ S. dazu ELTESTER, *Eikon* 16.

⁷⁶ Siehe unten Kap. C.1.b.aa.

Herrlichkeit auf dem Zion, gleichgesetzt. Nach V. 4 ist die Weisheit das „Urlicht ..., ... der transzendente Epiphanieglantz, der göttliche *kābōd*, das Licht der Feuersäule ... usw.“⁷⁷; V. 7–12 „macht deutlich, dass die Weisheit die göttliche Schekina auf dem Zion ist“⁷⁸. Schon hier sind also Weisheit und *כבוד* zusammengefasst; infolgedessen kann in Weish 7,26 auch die Eikon-Prädikation auf die Weisheit übertragen werden (wie auch andere Epiphanietermini).⁷⁹ Die Weisheit heißt dort *εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ* (sc. τοῦ θεοῦ) – ‚Bild seiner Güte‘. Ἀγαθότης steht in der LXX ohne hebräisches Äquivalent; am nächsten steht ihm *כבוד*, das im AT ein Theophaneterminus sein kann (vgl. Ex 33,19⁸⁰; Ps 27,13), und im Zusammenhang von Weish 7,25f. tauchen auch das ‚Licht‘, das von Gott ausgeht, und seine *δόξα* auf. Zwar sprechen diese beiden Verse nicht vom Erscheinen Gottes, sondern davon, dass die σοφία an dem, was von Gott emaniert, partizipiert und somit göttlich ist. Es mag auch sein, dass *εἰκὼν* hier im Sinne des platonischen Urbild-Abbild-Denkens verwendet ist. Trotzdem wird deutlich, dass die Traditionsverschmelzung, die schon bei Sirach festzustellen ist, hier selbstverständlich vorausgesetzt wird: Die Kabod-Gestalt, in der Gott erscheint, die *εἰκὼν*⁸¹, ist mit der Weisheit identisch. Dies wird in einem für die ganze Sapientia Salomonis⁸² typischen Ineinander von alttestamentlich-jüdischer und griechisch-hellenistischer (v. a. stoischer) Sprachwelt ausgesagt.⁸³ Jedenfalls bedeutet die Prädikation der Weisheit als „Bild“ in Weish 7,26 die „Zielaussage“ der „Erkenntnis der menschlichen Wahrnehmbarkeit Gottes in der Ordnung des Seins“.⁸⁴

Von daher ist es auch zu erklären, dass im frühjüdischen Schrifttum das Urlicht (Gen 1,3) zuweilen als himmlischer Anthropos erscheint. Schon in Gen 1 ist nicht nur physisches Licht, sondern auch ein geistiges Licht ge-

⁷⁷ GESE, „Weisheit“ 227.

⁷⁸ A. a. O. 228.

⁷⁹ Dies genügt schon als Widerlegung der Ansicht ELTESTERS, für die Eikonprädikation der Weisheit scheidet „eine Herleitung aus dem AT von vornherein aus“ (*Eikon* 114).

⁸⁰ LXX übersetzt *כבוד* mit *τῆ δόξῃ μου!*

⁸¹ Die Weisheit heißt hier nicht direkt „Bild Gottes“, was z. B. LOHSE, *Kol.* 86, übersieht; aber die Theophaneterminologie im Zusammenhang mit der Eikon-Prädikation weist klar auf die alttestamentliche Eikon-Tradition hin. *εἰκὼν* entstammt hier nicht platonischen Vorstellungen, sondern es wird höchstens die alttestamentliche Konzeption auf diese bezogen, ähnlich wie später bei Philo, aber noch nicht so deutlich (s. u. Abschn. 2.d).

⁸² Weish ist eine alexandrinisch-jüdische „Werbesehrift“ aus der Zeit um Christi Geburt (STONE, *Scriptures* 82.90), die stark stoische Terminologie aufnimmt, um damit jüdische Traditionen auszusagen (s. WEISS, *Kosmologie* 202f. mit Anm. 3 S. 202 [Lit. und Belege]).

⁸³ Weil die Tora mit der Weisheit schon früh gleichgesetzt wurde (s. u. C.1.b.aa), kann in ARN 39 die Tora „כבוד“ dort oben“ heißen – die Tora ist hier, völlig konsequent, das Bild Gottes. (S. zu dieser Stelle JERVELL, *Imago* 117.)

⁸⁴ GESE, „Gottes Bild“ 63.

meint⁸⁵; dieses Licht wird in Ps 104,2 als das Lichtgewand Gottes, als sein Kabod gedeutet⁸⁶. Vollends erscheint die hypostasierte Weisheit in Sir 24,4, wie schon erwähnt, als dieses Urlicht, das die Doxa Gottes ist. Deshalb kann der Logos bei Philo φῶς heißen.⁸⁷ Diese Tradition findet sich auch in rabbinischen Texten⁸⁸, und von ihr her ist z. B. auch slHn 11 zu verstehen, wonach das Urlicht aus einem Engel, einem Schöpfungsmittler, hervorging.⁸⁹

d) Philo von Alexandrien

Philo knüpft an die Identifizierung von Weisheit, Logos, Pneuma und Eikon in der Weisheitstradition an. Von Sir 24⁹⁰ und Weish 7 her ist Philo völlig konsequent, wenn er die mit der hypostasierten Weisheit gleichgesetzte Eikon ebenfalls als Hypostase versteht⁹¹; εἰκῶν ist bei ihm einer der vielen Namen der *einen* himmlischen Hypostase und Offenbarungsgestalt Gottes geworden, die das Ergebnis einer Verschmelzung verschiedener alttestamentlicher Traditionsstränge mit der Weisheitstradition ist⁹² und bei Philo von der Weisheit her vornehmlich λόγος heißt⁹³.

⁸⁵ GESE, „Weisheit“ 227. Auch in 4Esr 6,40 ist das so, vgl. die Anmerkungen von GUNKEL z. St. (bei KAUTZSCH, *Apokryphen* 2,367).

⁸⁶ GESE, ebd.

⁸⁷ FOSSUM, „Christology“ 267.

⁸⁸ So in BerR 3,4; PRE 3 u. a. (Fossum, *Name* 290). In Hekalot Rabbati 24,3 hat die Doxa deutlich die Funktion des Schöpfungsmittlers und -erhalters (FOSSUM, a. a. O. 290f.).

⁸⁹ Zu diesem und verwandten Texten s. FOSSUM, *Name* 287–290 (und zu späteren gnostischen Belegen ders., „Christology“ 266); allerdings berücksichtigt FOSSUM die oben dargelegten traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge nicht. Zur Verbindung von Weisheit und Urlicht s. auch HENGEL, *Judentum* 304 und WEISS, *Kosmologie* 110 mit Anm. 3 (Lit.). In 4Esr 6,38ff. ist das Urlicht präexistent und nicht Teil der Schöpfung (s. ROWLAND, *Open Heaven* 148).

⁹⁰ In All 3,46 werden in Anlehnung an Sir 24,8.10 Weisheit und σκηνή gleichgesetzt (s. den Hinweis auf diese Philo-Stelle bei FOSSUM, *Name* 178 Anm. 310).

⁹¹ Philo geht hier nicht auf einen von Gen 1,26f. unabhängigen „Urmensch-Mythos“ zurück (SCHENKE, *Gott „Mensch“* 123), ebensowenig wie die Gnosis nach ihm; der himmlische Anthropos stammt vielmehr aus der Genesis-Exegese (s. u.; vgl. zur Gnosis: BETZ, „Adam“ 421).

⁹² Siehe unten C.1.b.aa. – Wir müssen bei Philo unterscheiden zwischen dem, was er an jüdischen Traditionen kennt, wobei wir viele mit dem palästinischen Judentum gemeinsame Traditionen annehmen können (die alexandrinische Gemeinde und auch Philo selber standen ja mit Jerusalem in Kontakt, s. o. zweiter Hauptteil D.1), und den Interpretationen dieser Traditionen, die Philo mit Hilfe hellenistischer Schultradition, v. a. platonischer und stoischer Philosophie, unternimmt (s. WEISS, *Kosmologie* 4f. [Lit.], zum Verfahren der Interpretatio Graeca 280f.; zur hellenistischen Schultradition bei Philo: FESTUGIÈRE, *Révélation* 2,521–551).

⁹³ Siehe unten.

Philo ist sich bewusst, dass der εἰκῶν-Begriff der Weisheitstradition ursprünglich aus Gen 1,26f. stammt; dies zeigt er durch selbständigen exegetischen Rückgriff auf Gen 1,26f., wo er von der εἰκῶν spricht. Er kennt dabei verschiedene Auslegungsmöglichkeiten und wendet diese auch an, ohne sie zu systematisieren. Gen 1,26f. kann bei ihm – in deutlich platonisierender Exegese – von der Erschaffung des Idee-Menschen im κόσμος νοητός als εἰκῶν Gottes sprechen; erst Gen 2,7 berichtet dann die Erschaffung des irdischen Menschen im κόσμος αἰσθητός. Das Verhältnis des Idee-Menschen zum göttlichen Logos bestimmt Philo unterschiedlich.⁹⁴ Philo kann auch von der menschlichen Seele als direktem Abbild Gottes sprechen, an einer Stelle (Decal 134) sogar vom Menschen als direkter Eikon Gottes.⁹⁵ Eine andere Auslegung ist für unsere Zwecke wichtiger: Die εἰκῶν ist ein himmlischer ἄνθρωπος, der nicht mit Adam identisch ist, sondern als Vorbild für die Erschaffung Adams diente. Philo unterscheidet hierbei scharf zwischen εἰκῶν und κατ' εἰκόνα: ἔποίησε γάρ φησιν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον οὐχὶ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλὰ κατ' εἰκόνα.⁹⁶ Den himmlischen εἰκῶν-Menschen identifiziert Philo, wie oben erwähnt, mit andern alttestamentlichen „Hypostasen“, u. a. mit dem Logos, der Weisheit⁹⁷ und dem πνεῦμα⁹⁸. Alle diese Größen bilden bei ihm eine einzige Hypostase mit vielen Namen; ihr vornehmster und wichtigster Name ist der göttliche λόγος⁹⁹. Diesen findet Philo in der alttestamentlichen לִבְרֵךְ-Tradition¹⁰⁰; er interpretiert ihn aber von Platonismus und Stoa her, weil der Logos begrifflich ein Bindeglied zwischen AT und Philosophie darstellt¹⁰¹. Die Logos-Eikon hat die Funktion, Gott zu offenbaren; Philo nennt sie „den sichtbaren Ort (...), an dem der unbewegte und unwandelbare Gott

⁹⁴ Siehe JERVELL, *Imago* 64–66. Auch die ganze Ideenwelt kann gut platonisch mit der Eikon Gottes identisch sein, die der Logos ist (Op 25,1,7,17ff., s. ELTESTER, *Eikon* 32). Hier verbindet Philo die platonische Kosmologie mit der ihm schon vorgegebenen jüdischen Auslegung von Gen 1,26f. auf einen himmlischen Menschen (gegen ELTESTER, *Eikon* 119f., für den „der Logos als kosmischer Mensch eine Weiterentwicklung gegenüber der Auffassung des Kosmos als Makranthropos darstellt“; vgl. a. a. O. 124.126). Auf diesen Unterschied zwischen der platonischen und der (vom der Weisheitstradition geprägten) philonischen Anschauung weist auch BARTH, *Kol.* 248f. hin.

⁹⁵ Belege und Diskussion s. JERVELL, *Imago* 55 Anm. 114.

⁹⁶ Her 231, vgl. All 3,96 (JERVELL, *Imago* 55).

⁹⁷ Stellen bei ELTESTER, *Eikon* 34; JERVELL, *Imago* 69.

⁹⁸ Stellen bei ELTESTER, *Eikon* 46–48.

⁹⁹ Weisheit und Logos sind schon im AT miteinander identifiziert, s. u. C.I.b.aa; dies erkennt JERVELL, *Imago* 69.

¹⁰⁰ Vgl. HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 76: Conf 146 ist „ein Zeugnis für die Eingliederung der biblischen Wort-Gottes-Hypostase in die Sophiaspekulation, die dann gewissermaßen in der Übertragung der ganzen Spekulation auf den Logos umgekehrt wurde“.

¹⁰¹ Lit. zur philosophischen Vorgeschichte des Logos-Begriffs seit Heraklit bei WEISS, *Kosmologie* 216 Anm. 1.

steht¹⁰². Philo weiß also um das Verständnis der Eikon als Offenbarungsgestalt Gottes in der Theophanie. Allerdings ist für ihn – und hier folgt er philosophischer Tradition gegen die alttestamentlich-jüdische – Gott nicht von menschlicher Gestalt und der Mensch nicht in seinem Leib gottähnlich¹⁰³, und er kann zwischen der direkten Gottesschau, dem Ziel aller Erkenntnisbemühung, und der indirekten, demgegenüber abgewerteten Erkenntnis der Eikon Gottes als seines (bloßen) Abbildes unterscheiden¹⁰⁴, womit er die ursprüngliche Konzeption der Eikon Gottes verlässt. Die Eikon ist bei Philo – wieder philosophisch interpretiert – nicht sinnlich sichtbar, sondern ‚sichtbar‘ im Sinne eines intelligiblen Wesens „für den, der die Sphäre der Sinnendinge transzendiert“¹⁰⁵. Deshalb „sieht Philo die ‚Logosebenbildlichkeit‘ im geistigen Teil des Menschen“, nicht in seiner auch aufs Geistigeweisenden Gestalt.¹⁰⁶

Es scheint, dass der Idee-Mensch κατ' εικόνα mit der Konzeption von der himmlischen Eikon zusammenhängt und wohl eine platonisierende Weiterentwicklung der Tradition von der Hypostase εικών ist, vgl. Conf 146, wo die verschiedenen Namen des Logos aufgezählt werden: καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος (nicht: εἰκών!) καὶ ὁ ὄρων, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται.¹⁰⁷ Bei alledem müssen wir in Rechnung stellen, dass Philo kein geschlossenes System mit einer konsequenten Begrifflichkeit bietet. So finden wir bei ihm zwei unterschiedliche Stufenreihen zwischen Gott und Mensch ausformuliert: einerseits Gott – Logos (=Eikon Gottes) – Mensch¹⁰⁸, andererseits „Gott – Logos = Eikon Gottes – ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα – empirischer Mensch“¹⁰⁹.

Für uns ist wichtig, dass Philo die Konzeption vom himmlischen Eikon-Menschen als Gottes hypostasierter Offenbarungsgestalt kennt und sie gleichzeitig mit der Sophia (=Logos) gleichsetzt. Über die Identifikation mit

¹⁰² Conf 96f. (Übersetzung nach STEIN in: *Philo dt.* 5,125f. Zu dieser Stelle s. ELTESTER, *Eikon* 37.)

¹⁰³ Zum Beispiel Op 69, s. LARSSON, *Christus* 167 mit Anm. 1; 169; ELTESTER, *Eikon* 45.

¹⁰⁴ Stellen bei ELTESTER, *Eikon* 37f. Die Erkenntnis der Logos-Eikon kann er als Hören bezeichnen, im Gegensatz zur direkten Gottes-Schau. Dies hängt mit der schon vor Philo im Judentum vollzogenen Identifikation der Tora als Gottes-Logos mit der Weisheit-Eikon zusammen.

¹⁰⁵ ELTESTER, *Eikon* 38.

¹⁰⁶ Auch dies ist bei Philo nicht ohne Ausnahme, s. Op 25 und die Interpretation bei ELTESTER, *Eikon* 51 (Philo setzt hier voraus, dass der Mensch auch in seinem Leib Abbild des Logos ist).

¹⁰⁷ Vgl. JERVELL, *Imago* 65f., der zwar strikt zwischen dem Logos (göttlicher Natur) und dem Idee-Menschen (der nicht gleicher Substanz mit Gott sei) unterscheidet, aber auch auf diese terminologischen Unschärfen hinweist.

¹⁰⁸ Her 230f. (ELTESTER, *Eikon* 49f.)

¹⁰⁹ ELTESTER, *Eikon* 50 (Philo All 1,90; 2,4).

der Sophia kann er die Eikon völlig konsequent auch als Mittler der ganzen Schöpfung verstehen, nicht nur als ‚Vorbild‘ für die Erschaffung des Menschen.¹¹⁰

e) Qumran, rabbinisches Judentum und Merkaba-Mystik

In den Sabbatliedern von Qumran finden wir den Kabod Gottes hypostasiert¹¹¹, wenn auch sein Aussehen nirgends geschildert wird¹¹². In 4Q 504 (DibHam^a) Frg. 8 (recto) 4 heißt es: „Adam unseren Vater hast Du gebildet in der Ähnlichkeit Deiner Herrlichkeit“, ein klarer Hinweis darauf, dass in Qumran das „Bild Gottes“ von Gen 1,26f. als Gottes Kabod(gestalt) aufgefasst werden konnte.¹¹³

„*Kabod*, Glorie, als ein ... Terminus für den, der auf dem Thron der Merkaba erscheint“, ist noch „in tannaitischen Quellen des 2. Jahrhunderts ziemlich verbreitet.“¹¹⁴ In den Targumim und bei den Rabbinen werden זבז יקרא כבוד (oder שכינה¹¹⁵) als die Weise gesehen, in der sich Gott im Lichtglanz offenbart – „they do not denote entities different from God; they are reverential ways of speaking about God manifesting himself“¹¹⁶. In der jüdischen Mystik, die in tannaitischer Zeit noch im Zentrum des rabbinischen Judentums anzusiedeln ist¹¹⁷, wurde aufgrund von Ez 1,26 der Kabod als Gottes Offenbarungsgestalt in menschlicher Form verstanden.¹¹⁸ So finden sich rabbinische Belege, die z. B. vom Antlitz der Schekina oder den Füßen der Schekina sprechen und

¹¹⁰ Vgl. die Stellen bei ELTESTER, *Eikon* 35f. Zur Schöpfungsmittlerschaft von Weisheit und Logos s. u. C.1.b.aa. ELTESTER, a. a. O. 36 meint fälschlicherweise, „dass die Bezeichnung des Logos als Eikon Gottes im Zusammenhange mit der Weltschöpfung auf die genannte, eigenartige Exegese von Gen 1,27 zurückgeht“, obwohl er 34 Anm. 2 auch auf Weish 7,26 hinweist (s. u.). – Dass die Weisheit-Eikon Mittler der ganzen Schöpfung und nach Ijob 28 auch Urbild der Schöpfung ist, kommt wiederum Philos Rezeption von platonischer Kosmologie entgegen, nach welcher der Kosmos Abbild des göttlichen Urbilds ist (s. ELTESTER, a. a. O. 27–29 zu Plato und 33f. zu Philo; WEISS, *Kosmologie* 195f. zur philonischen Rezeption des alttestamentlich-jüdischen Urbild-Gedankens).

¹¹¹ SCHWEMER, „Gott als König“ 85.

¹¹² A. a. O. 110.

¹¹³ Auf diese Stelle weist VOLLENWEIDER, „Menschgewordener“ 131 Anm. 18 hin. Rekonstruktion und Übersetzung nach MAIER, *Qumran-Essener* 2,614.

¹¹⁴ SCHOLEM, *Mystik* 150.

¹¹⁵ Etwa seit der Zeit um Christi Geburt ist der Terminus שכינה allgemein verbreitet; er steht in der Haggada wie der Hekalot-Literatur weitgehend für den כבוד Gottes (SCHOLEM, *Gestalt* 142.147) und meint Gottes „sichtbare oder auch verborgene Anwesenheit an einem Platz, seine Gegenwart“ (a. a. O. 142f.).

¹¹⁶ FOSSUM, *Name* 178.

¹¹⁷ SCHOLEM, *Gestalt* 143.

¹¹⁸ FOSSUM, *Name* 178; s. auch die Belege für eine Leiblichkeit Gottes bei STROUMSA, „Form(s)“ 271f.278f. (Judentum) bzw. 278f.283f.285–287 (Judenchristentum).

somit auf eine Menschengestalt Gottes hinweisen¹¹⁹, und es sind mystische Traditionen vom Leib der Schekina (גִּיּוֹר הַשְּׂכִינָה) überliefert¹²⁰.

Die Diskussion über Gen 1,26f. gehörte im rabbinische Judentum in den esoterischen Gelehrtenkreis; in der Öffentlichkeit sprachen die Rabbinen kaum von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.¹²¹

Die „Schekina ist das erste Bild Gottes“¹²² So haben Mose und die Israeliten auf dem Sinai das Bild Gottes (WaR 20,10: הַמְּבִינָה von Num 12,8 wird als שְׂכִינָה ausgelegt; ShemR 23,15: כְּבוֹד von Ex 33,18 wird als דְּמוּת ausgelegt; 41,3: דְּמוּת) bzw. seine Herrlichkeit (TgO und TgPsJ Ex 24,10) gesehen.¹²³

Auch BerR 12,6 ist wohl ein Beleg dafür, wie in späterer Zeit bewusst blieb, dass Gen 1,26f. auf die himmlische Kabod-Gestalt von Ez 1 Bezug nimmt: Adam besaß ursprünglich u. a. Folgendes, was er mit dem Fall verlor: זֵי (Glanz¹²⁴), חַיִּים ([ewiges] Leben¹²⁵) und קִיקָה (den Riesenleib¹²⁶).¹²⁷

Es gibt Hinweise darauf, dass im rabbinischen Judentum die Auslegung von Gen 1,26f. auf eine hypostasierte himmlische Gestalt lebendig blieb. So wurde nach bKet 8a der Mensch nach dem זֵלַם Gottes und nach der דְּמוּת תְּבִינֹתוֹ geschaffen¹²⁸, und es gibt eine ganze Reihe ähnlicher Stellen¹²⁹.

Auch in der Gnosis finden wir die Konzeption vom himmlischen Menschen¹³⁰, allerdings meist unter Aufnahme neutestamentlicher Aussagen; so ist

¹¹⁹ SCHOLEM, *Gestalt* 143; vgl. 146.

¹²⁰ A. a. O. 147f.

¹²¹ JERVELL, *Imago* 20.72–75. Zur Vermeidung der Rede von einer Gott-Ebenbildlichkeit in der Öffentlichkeit siehe a. a. O. 74.75.85; zur Rede von einer Engel-Ebenbildlichkeit a. a. O. 23.77f.86–92. Dass die Rabbinen nicht erst durch Urchristentum und Gnosis zur Auseinandersetzung mit Gen 1,26f. gezwungen wurden, zeigt das lebhaftes Interesse an der Stelle im vorrabbinischen Judentum, z. B. bei Philo (gegen JERVELL, *Imago* 75).

¹²² JERVELL, *Imago* 115.

¹²³ Ebd. und FOSSUM, „Colossians“ 189 Anm. 1. FOSSUM weist a. a. O. 188f. auch auf Ezechiel den Tragiker hin, nach dem Mose im Traum auf dem Sinai einen *φῶς γενναῖος* als König auf dem Thron sieht (Z. 68–72 in Euseb, *PraepEv* 9.28.2).

¹²⁴ Vgl. den כְּבוֹד von Ez 1, זֵי als Kabod-Glanz der Schekina in der rabbinischen Literatur (SCHOLEM, *Gestalt* 143) und die vielen weiteren rabbinischen Belege für die Lichtherrlichkeit Adams bei JERVELL, *Imago* 39f.100–103.

¹²⁵ Vgl. schon Weish 2,23 (*ἀφθαρσία*) und weitere rabbinische Belege für die ursprüngliche Unsterblichkeit Adams bei JERVELL, *Imago* 103f.

¹²⁶ Gemäß Gottes riesigem „Leib“, der im Zentrum der späteren Schi'ur-Qoma-Mystik steht. Schon alttestamentlich ist von der riesigen Gestalt Gottes die Rede, so in Mi 1,3f.; Jes 63,1ff.; Ps 24,9 (V. RAD, *Theologie* 1,159). Vgl. zur קִיקָה Gottes in der Mystik: SCHOLEM, *Gestalt* 13; *Mystik* 68, und zur קִיקָה Adams in einer ganzen Reihe weiterer rabbinischer Belege: JERVELL, *Imago* 99f.; SCHENKE, *Gott „Mensch“* 127–129.

¹²⁷ Nach JERVELL, *Imago* 100f.113f. Viele weitere Belege für die Ursprungsherrlichkeit Adams bei VOLLENWEIDER, „Menschgewordener“ 130f. Anm. 18.

¹²⁸ GINZBERG, „Adam Kadmon“ 183.

¹²⁹ S. die Belege bei JERVELL, *Imago* 97f.; FOSSUM, *Name* 268.

¹³⁰ FOSSUM, *Name* 279f. (Belege).

der Christus nach NHC 1,5 (Tractatus Tripartitus 66,13–16) „the form of the formless, the body of the bodiless, the face of the invisible, the word of [the] unutterable, the mind of the inconceivable“¹³¹.

Wir finden aber im Judentum auch, unter dem Einfluss des Platonismus, eine Gegenbewegung gegen die Rede von der Gestalt bzw. vom Leib Gottes; schon Philo verwirft jeden Anthropomorphismus und fasst Gott rein immateriell. Dasselbe finden wir bald auch bei den christlichen Kirchenvätern.¹³²

Dass die spätalttestamentliche Identifikation der εἰκών als hypostasierter Kabod-Gestalt mit der Weisheit als Schöpfungsmittlerin nicht nur Episode geblieben ist, zeigen neben Philo (s. o.) auch spätere Belege. In ARN 39 (116 Schechter) heißt die Tora als Inbegriff der Weisheit „דְּבַרָּהּ, dort oben“; es ist wohl vorausgesetzt, dass Himmel und Erde durch sie geschaffen wurden.¹³³ In Weish 9,2; sIHen 30,8 schafft die Weisheit speziell den Menschen; dies kann nur von der Identifikation der Weisheit mit der Eikon von Gen 1,26f. her erklärt werden.¹³⁴ In der jüdischen Merkaba-Mystik kann der Kabod auf dem himmlischen Thron יוֹצֵר בְּרֵאשִׁית heißen¹³⁵. Auch die spätere Kabbala kennt diese Identifikation.¹³⁶

¹³¹ Übersetzung von ATTRIDGE und PAGELS in NHS 22,217; s. dazu QUISPTEL, „Gnosticism“ 210: Dieser Text bietet „a new argument in favor of the thesis that Jewish esoteric teaching concerning the *kābōd* as the ‚form like the appearance of a Man‘ or the ‚body of God‘ influenced Gnostic thought“.

¹³² S. die Belege zu Philo und den Kirchenvätern bei STROUMSA, „Form(s)“ 270.

¹³³ LIEBERMANN, „Greek“ 141; GINZBERG nach GOLDIN, *Fathers According to Rabbi Nathan* 216 Anm. 39/6; JERVELL, *Imago* 117.

¹³⁴ Zu sIHen 30,8 s. JERVELL, *Imago* 48. Nach beiden Büchern ist auch die übrige Schöpfung durch die Weisheit, die das Wort ist, geschaffen (vgl. Weish 9,1; sIHen 33,4). Aufgrund des Plurals ποιήσωμεν und der Erwähnung der εἰκών Gottes in Gen 1,26f. wird aber die Weisheit, die das Epitheton εἰκών trägt, als zur Erschaffung des Menschen von Gott besonders beauftragt und bei der Menschenschöpfung in besonderer Weise als Schöpfungsmittler (ἐν instrumentalis!) beteiligt gesehen. Aufgrund der instrumentalen Auslegung von ἐν εἰκότι muss an den o. g. Stellen die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen außer Acht bleiben. JERVELL, a. a. O. 48f. weist auch noch auf (die m. E. nicht eindeutigen Belege) Weish 9,1ff. und 10,2 hin.

¹³⁵ FOSSUM, *Name* 281; ebd. Anm. 66 bemerkt er gegen SCHOLEM, *Mystik* 70f., es sei eher wahrscheinlich, dass der gnostische Dualismus hier seine Wurzel habe, als dass der יוֹצֵר בְּרֵאשִׁית den gnostischen Demiurgen widerspiegeln.

¹³⁶ Siehe z. B. SCHOLEM, *Ursprung* 184–188. Vielleicht finden wir auch in der simonischen (bzw. dositheanischen) Tradition, nach der Gott die Welt durch einen Engel schuf (zur Eikon als Engel s. u. Abschn. f), eine Spur davon (Pseudoclementinische Homilien 18,12, s. dazu und zu möglichen Zusammenhängen mit Marcions Schüler Apelles: FOSSUM, *Name* 237.259–261; vgl. FOSSUMs Postulat einer jüdischen Tradition von der Schöpfungsmittlerschaft Gabriels a. a. O. 266). Diese Tradition vom Schöpfungsmittler-Engel könnte nach FOSSUM bis ins 2. Jh. v. Chr. zurückreichen („Gen. 1,26“ 226). Sie scheint auch in den Schriften der Magharianer (wohl mit den [Qumran-?]Essenern identisch), die um 800 n. Chr. bei Jericho gefunden wurden, vorhanden gewesen zu sein (s. Fossum,

f) Kabodgestalt und Engel des Herrn

Ein weiterer Hinweis darauf, dass die Vorstellung von einer hypostasierten menschenähnlichen Kabodgestalt Gottes in frühjüdischer Zeit lebendig war, ist die Identifikation des כְּבוֹד (δόξα) Gottes mit dem in menschlicher Gestalt erscheinenden Engel des Herrn¹³⁷. Schon Ex 14,19 legt auf der Ebene der kanonischen Endgestalt und in der Septuaginta diese Identifizierung nahe; auch bei Ez kann der Engel des Herrn wie die Herrlichkeit des Herrn beschrieben werden (vgl. 8,2 mit 1,27), ebenso auch Gabriel in Dan 10,6 (vgl. 8,15ff.; 9,21; 10,16.18; 12,6ff.).¹³⁸ Philo greift die Identifikation in Ex 14,19 auf (VitMos 1,166, vgl. Her 203f.).¹³⁹ Der Logos, der bei ihm mit dem himmlischen Menschen identisch ist¹⁴⁰, ist zugleich auch der oberste Engel¹⁴¹. Auch im

„Gen. 1,26“ 229f.). Zu den Magharianern s. FOSSUM, „Magharians“; ROWLAND, *Open Heaven* 472f. Anm. 17 (Lit.). Auch in 4Esr 6,38ff. ist von der Schöpfungsmittlerschaft eines Engels (des Engels des Firmaments) die Rede (s. dazu ROWLAND, *Open Heaven* 148).

Die gnostischen Konzeptionen vom himmlischen Menschen und seiner Schöpfungsmittlerschaft (siehe z. B. FOSSUM, *Name* 267) verarbeiten wohl – wie dies die Gnosis auch sonst zu tun pflegt – neutestamentliche Traditionen und biblisch-jüdisches Material. Gerade die Weisheits- und Schöpfungstexte waren bevorzugtes Objekt der gnostischen Spekulation. Auch Justin wird gleichermaßen auf neutestamentliche und alttestamentlich-jüdische Traditionen zurückgreifen, wenn er Jesus mit der δόξα κυρίου, der Weisheit, dem Logos u. a. gleichsetzt (Dial 61,1, s. FOSSUM, *Name* 181; zum Engel des Herrn bei Justin s. u. Abschn. f).

¹³⁷ Der Engel des Herrn ist nach PROCKSCH die „älteste Manifestation Gottes“ und stammt aus der Väterzeit; durch das Gewicht der Sinaioffenbarung wurde diese Konzeption in den Hintergrund gedrängt, an ihre Stelle trat der am Sinai offenbarte כְּבוֹד Gottes. Der Engel des Herrn wurde zum bloßen Botschafter Gottes, zum Geschöpf. Als solcher bleibt er auch in späterer Zeit bestehen. (*Theologie* 421–425.)

¹³⁸ FOSSUM, *Name* 279 Anm. 61 (vgl. 278f.292) identifiziert den Menschensohn von Dan 7 aufgrund dieser Stellen mit Gabriel; dass dies aber unwahrscheinlich ist, zeigt einerseits der messianische Charakter des Menschensohns in Dan 7 (s. GESE, „Messias“ 140) und andererseits die Wirkungsgeschichte von Dan 7. Auch wird der Menschensohn in Dan 7 im Unterschied zu den Engeln als eine neue, unbekannte Figur eingeführt (FEUILLET, „Fils de l’homme“ 1,190 im Anschluss an VOLZ, *Eschatologie* 12). Zum Verhältnis von Menschensohn und Kabod-Gestalt s. u. Abschn. 3.

¹³⁹ FOSSUM, *Name* 178 Anm. 310.

¹⁴⁰ Siehe oben Abschn. d.

¹⁴¹ Stellen bei FOSSUM, *Name* 200. Philo scheint sehr nahe an der später verurteilten Lehre von den zwei Gewalten im Himmel zu stehen: Er nennt den Logos δεύτερος θεός (QuaestGen 2,62, s. FOSSUM, *Name* 268), und er verteilt die bei den Rabbinen bezugten Attribute Gottes (יְיָ und רַחֲמִים) auf zwei Träger: Die *Barmherzigkeit* bezieht er auf Gott (θεός), das *Gericht* aber auf den höchsten Engel (κύριος). (A. a. O. 226f.; zu einer weiteren, auf dieselben Middot Gottes bezogenen Unterscheidung s. kritisch WEISS, *Kosmologie* 274f.) Dieselbe Unterscheidung von JHWH und Elohim findet sich im späteren samaritanischen Memar Marqa IV.2 in Bezug auf die Schöpfung des Menschen (s. FOSSUM, „Gen. 1,26“ 223, dort auch Text und Übersetzung; FOSSUM selber stellt diese Parallele zu Philo

Samaritanismus sind Engel des Herrn und Kabod Gottes gleichgesetzt. Die Samaritaner erkennen zwar Ez nicht an, begründen diese Sicht aber mit Stellen aus Ex (z. B. 14,19, s. o.).¹⁴² Justin setzt bei seinen Gesprächspartnern voraus, dass auch sie die Erscheinung von Gottes Offenbarungsgestalt, der δύναμις (ein Schekina-Terminus¹⁴³), als Engel des Herrn, als δόξα, als ἀνὴρ und als ἄνθρωπος kennen.¹⁴⁴ Auch in Justins eigener Lehre finden wir diese Gleichsetzung der δόξα κυρίου u. a. mit dem Engel des Herrn – eine Gleichsetzung, die sich so im NT nicht findet und die er wohl aus lebendiger jüdischer Tradition entnahm.¹⁴⁵ Schließlich tritt in der ApkAbr (wenige Jahre nach 70 n. Chr.¹⁴⁶) der Engel Jahoeel mit den Attributen der Kabodgestalt auf.¹⁴⁷

g) Adam und die Eikon

Urpünglich werden also der herrlich geschaffene Adam und die himmlische Eikongestalt voneinander unterschieden, nach späterer Interpretation wird Adam selbst z. T. als die Eikon Gottes geschaffen, wobei εἰκὼν/מִלְּפָנָי einfach ‚Abbild‘ bedeutet. Wir finden diese beiden unterschiedlichen Traditionen aber auch sekundär miteinander vermengt, so dass der erste Mensch als die himmlische Kabod-Gestalt geschildert wird.¹⁴⁸ Der Weg von der Schilderung der

nicht ausdrücklich fest).

¹⁴² FOSSUM, *Name* 189.223–225.

¹⁴³ S. die Belege bei FOSSUM, „Colossians“ 191f.

¹⁴⁴ Dial 128,2; vgl. auch 61,1 (FOSSUM, *Name* 181f.; zur Diskussion, wer die Gesprächspartner sind, siehe a. a. O. 182 Anm. 324).

¹⁴⁵ Dial 61,1 (FOSSUM, *Name* 181). HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 76, nimmt an, dass Justin „von der hinter Philo greifbaren Tradition“ abhängig ist.

¹⁴⁶ PHILONENKO-SAYAS / PHILONENKO, *Apk. Abr.* 419.

¹⁴⁷ FOSSUM, *Name* 318f. – Vereinzelt begegnet auch die Vorstellung, dass die Eikon das himmlische Urbild Israels ist (vgl. z. B. bHul 91b; JERVELL, *Imago* 116f. weist auf diese und andere Stellen hin, s. auch FOSSUM, „Colossians“ 192 Anm. 5 [Lit.]; KIM, *Son of Man* 27–31; zur Vorstellung der personifizierten Mutter/Tochter Zion [4Esra 8!] und der hypostasierten Keneset Jisrael im rabbinischen Judentum s. SCHOLEM, *Gestalt* 140f.). Damit hängt Philos Rede vom Israel-Engel, den er mit dem Logos, der Weisheit, der Eikon usw. gleichsetzt (z. B. Conf 146), eng zusammen: Das Urbild Israels erscheint hier als Engel bzw. eben als die eine himmlische Hypostase. Die Anschauung von der Israel-Eikon hat ihren Ursprung wohl in der Lehre, dass nur Israel (und damit natürlich v. a. Jakob-Israel als Stammvater) gottebenbildlich ist, nicht aber die übrige Menschheit (s. dazu JERVELL, *Imago* 114–119). Dies ist für die paulinischen Stellen von der Umgestaltung der Glaubenden gemäß der Gestalt Gottes interessant.

¹⁴⁸ So in TestAbr (um 100 n. Chr. [SANDERS in CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,874f.]; vgl. auch die späteren Belege bei FOSSUM, a. a. O. 271–278, die sich aber z. T. lediglich auf die Ursprungsherrlichkeit des irdischen Adam beziehen). Vgl. auch die Nachwirkung dieser Verschmelzung in magischen Papyri (zitiert bei FOSSUM, *Name* 281–285) und bei den Ebjoniten (DERS., „Jewish-Christian Christology“ 269.279). Dass in Weish 10,1f. Adam ebenfalls Züge der himmlischen Eikon angenommen hat, mag zutreffen, dass er

Herrlichkeit Adams vor dem Fall zu dieser Identifikation ist denn auch nicht weit und z. B. schon durch Ez 28,12ff. vorbereitet.¹⁴⁹ Diese Gleichsetzung ist wohl der Hauptgrund dafür, dass viele Exegeten fälschlicherweise die Eikon-Christologie des NTs wie auch den himmlischen Anthropos der Gnosis von jüdischen Adam-Traditionen her (bzw. von der paulinischen Adam-Christus-Typologie her) zu erklären versuchen, statt sie von der himmlischen Eikon-Hypostase her zu deuten.¹⁵⁰

3. Der Weg der Eikon-Tradition zur Eikon-Christologie des Paulus und seiner Schule

Paulus kennt, wie wir gesehen haben, den Zusammenhang von δόξα und εἰκὼν ebenfalls; er scheint in der oben nachgezeichneten, auch im 1. Jh. lebendigen Tradition von der εἰκὼν als hypostasiertem Kabod-Menschen zu stehen. Die Kabod-Gestalt Gottes, nun nach Gen 1,27 mit ἄγγελο-εἰκὼν bezeichnet, ist bei ihm Jesus selbst: Auf *seinem* Angesicht leuchtet die δόξα, der כבוד Gottes, und Jesus selbst ist die εἰκὼν, der ἄγγελο, die Offenbarungsgestalt Gottes (2Kor 4,4–6), die den Augen von Sehem des Alten Bundes erschien und nach der der Mensch geschaffen worden ist¹⁵¹. Auch in Kol 1,15 heißt Jesus also ‚Gestalt Gottes‘. Wie konnte es aber zu dieser Identifizierung von Jesus mit Gottes Theophaniegestalt kommen? Für das rabbinische Judentum gilt: „Der Messias ist niemals als Gottes Bild vorgestellt; auch nicht in den vor-

jedoch demiurgische Funktion hat, ist eher unwahrscheinlich. πρωτόπλαστος heißt er als erster Mensch, parallel dazu wird er πατὴρ κόσμου genannt, was wohl im Kontext einfach bedeutet, dass die Menschenwelt von ihm abstammt, trotz der Belege in hellenistischen Texten und bei Philo, wo der Ausdruck den Weltschöpfer bzw. den Schöpfungsmittler bezeichnet (gegen FOSSUM, *Name* 285f.).

¹⁴⁹ S. dazu FEUILLET, „Fils de l’homme“ 1,176.

¹⁵⁰ Siehe unten Abschn. 3. – Beispiele für eine Ableitung des gnostischen Anthropos aus der Adam-Spekulation bringt FOSSUM, *Name* 291f. Anm. 102 (Lit.); als Beispiele für die Rückführung der Eikon-Christologie auf die Adam-Christus-Typologie seien stellvertretend für viele andere genannt: LARSSON 207; WRIGHT, „Poetry“ 461 („The word εἰκὼν ... [is] almost certainly referring primarily to Christ as being now the perfect human being“). Dass auch die Kirchenväter Christus als die Eikon, Adam als *gemäß* dieser Eikon geschaffen verstanden, zeigt POLLARD, „Colossians“ 574. Nach DUNN, *Christology* 114–121 ist Christus in Phil 2,6–11 als der gehorsame Mensch im Gegensatz zum ungehorsamen Adam gezeichnet; dagegen s. die Kritik von HOFIUS, *Christushymnus* 113–122. (DUNN legt nur den Philipper-, nicht aber den Kolosserhymnus von einer Adam-Christologie her aus, vgl. zu Kol 1,15–20 a. a. O. 188.) Sehr schön bringt VOLLENWEIDER den Unterschied zwischen dem gottebenbildlichen Adam, der „in die zeitlichen und räumlichen Ordnungen des Sechstageswerks eingewiesen“ wird, und Christus als Bild Gottes, der „der Schöpfung ihre Strukturen und Maße verleiht“, zum Ausdruck („Menschgewordener“ 137).

¹⁵¹ Siehe oben Abschn. 1.a und b.

christlichen spätjüdischen Schriften.“ Von der Messiasvorstellung her lässt sich die paulinische Redeweise also nicht ableiten.¹⁵²

Einige Exegeten sehen im Menschensohn von Dan 7 eine Weiterentwicklung der Eikon-Tradition von Ez 1 und Gen 1: Der Menschensohn sei die Offenbarungsgestalt Gottes als davidischer Messias.¹⁵³ Die Kabodgestalt Gottes habe sich in Dan 7 gegenüber Gott selbst als Hypostase verselbständigt und trete nun als zweite Figur neben Gott auf.¹⁵⁴ Gegen diese Sicht sprechen gewichtige Argumente; so befindet sich der Menschensohn nicht von Anfang an im göttlichen Thronrat, sondern ‚kommt‘ dorthin und wird dort vorgestellt. Auch ist in Dan 7 ja Gott selber, der Hochbetagte, ähnlich geschildert wie der Kabod in Ez 1.¹⁵⁵ Wie dem auch sei, bei Jesu Selbstverständnis als messianischer Menschensohn von Dan 7 her¹⁵⁶ wird nicht deutlich, dass er bewusst eine Identität des danielischen Menschensohns mit der Kabodgestalt Gottes

¹⁵² Zitat: JERVELL, *Imago* 119. Jervell stellt zwar ebd. fest: „Nur vereinzelt kann es heißen, dass der Messias die verlorene Urzeitherrlichkeit wiederherstellt.“ Dies ist für die paulinischen Stellen von der Umgestaltung der Gläubigen durch den Herrn, der der Geist ist (2Kor 3,17f.), interessant, erklärt aber nicht die Identifikation von Messias und Gottesbild. LARSSON (*Christus* 136) sieht die Eikon-Aussage ausgehend von der Gott-Ebenbildlichkeit des Königs im AT über den Menschensohn an die Weisheit vermittelt. In der Tat finden sich im AT Spuren der altorientalischen Anschauung, dass der König Gottes Abbild sei; diese Anschauung ist aber alttestamentlich nirgends mit der Vorstellung der himmlischen Eikon im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen verbunden (s. o. Abschn. 2.a). Deshalb muss die Verbindung von Messias und Eikon Gottes im NT und v. a. bei Paulus einen andern traditionsgeschichtlichen Hergang haben. Zu εἰκών und Menschensohn s. das Folgende.

¹⁵³ BITTNER, „Gott“ *passim*, bes. 349–351; so auch schon PROCKSCH, „Berufungsvision“ 148f.; *Theologie* 416f.428; EICHRODT, *Theologie* 2,15; FEUILLET, „Fils de l’homme“ 1,180–190 (–202); BLACK, „Throne-Theophany“ (bes. 58–63, mit Hinweis auf weitere Autoren); BARR, „Theophany“ 38; BALZ, *Probleme* 94f.; KIM, *Son of Man* 16–18. „Gottes Thronherrlichkeit wird (im Eschaton) als Menschensohn die ‚Rolle‘ des irdischen Königs, des davidischen Messias übernehmen.“ (BITTNER, „Gott“ 364, dort kursiv.) Diese Differenzierung „in“ Gott als Unterscheidung zwischen Gott und seiner Offenbarungsgestalt sei vom Judentum akzeptiert worden, nicht aber eine Aufspaltung Gottes in eine Zweifalt (BITTNER, „Gott“ 352, mit Quellenhinweisen). – Zum messianischen Charakter des Menschensohns s. GESE, „Messias“ 140; BALZ, *Probleme* 71; BITTNER, „Gott“ 356f.

¹⁵⁴ FOSSUM, *Name* 319, verweist auf die LXX, die übersetzt: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο καὶ ὡς (!) παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν (im Unterschied zu Theodotion, der entsprechend dem aramäischen Text übersetzt: ... ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν). Vgl. auch oben Abschn. 2.f zu FOSSUMS Verständnis des Menschensohns als Kabod-Engel.

¹⁵⁵ Diese Argumente nennt MÜLLER, *Messias* 35 (zur Kritik an BALZ: 34–36). HAMPEL, *Menschensohn* 29 weist darauf hin, dass im AT und im Frühjudentum die Himmelswolken nirgends „beim Verkehr der Himmlischen untereinander“ eine Rolle spielen (Anm. 112: Lit.).

¹⁵⁶ Siehe BETZ, *Verstehen* 28–38; *Jesus und das Danielbuch* 11–18 (und 25–102); STUHLMACHER, „Jesus“ (27–)31; HAMPEL, *Menschensohn* (*passim*).

von Ez 1 und Gen 1 vorausgesetzt hätte. Wir können die Eikon-Prädikation also nicht einfach auf Jesu Selbstbezeichnung als Menschensohn zurückführen.

Nun hat aber Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit gewirkt¹⁵⁷ und auf ihn ist wohl auch Mt 23,37–39par. zurückzuführen¹⁵⁸: Er wollte die Kinder Jerusalems versammeln wie ein Muttervogel seine Jungen unter seine Flügel. Das Bild des Muttervogels steht für die Einwohnung der Herrlichkeit Gottes; es ist von den Cherubenflügeln der Lade her gemeint.¹⁵⁹ Weil *Jesus* die שְׁכִינָה, der כְּבוֹד Gottes ist, wird das Tempelhaus hinfort von der Schekina verlassen sein (V. 38). Die שְׁכִינָה bietet sich in der Person Jesu jedoch nicht als der allen offenbare Lichtglanz Gottes dar, sondern in der den כְּבוֹד vor den Augen der (Welt-)Weisen verbergenden Niedrigkeit des (leidenden) Gottesknechts (vgl. Mt 11,25–27par.; 16,21–23par. und 20,28par.).

Jesus hat sich selber nach Mt 23,37–39par. zugleich als die göttliche Weisheit in Person verstanden, die „Propheten und Gesandte sendet“ und „zu sich ruft als Gesetz“ (vgl. Mt 23,34–36 par Lk 11,49–51)¹⁶⁰. Es ist aufgrund der Verschmelzung von Weisheit und Schechina in Mt 23,37–39par.¹⁶¹ wahrscheinlich, dass auch Jesus die Identifikation von beiden seit Sir 24 gekannt und vorausgesetzt hat.

Nach Mt 11,27 offenbart (,enthüllt‘, ἀποκαλύπτειν / גלה) Jesus als die Weisheit¹⁶² den Vater, und bei Johannes finden wir Entsprechendes: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9).

Auf Grund von Jesu Selbstidentifikation mit der Weisheit-Schekina wurde schon sehr früh in der Urgemeinde (ob zuerst in der aramäisch- oder in der griechisch-sprachigen, lässt sich nicht ausmachen) eine Weisheits-Christologie ausgebildet¹⁶³, in deren Rahmen Christus als die Eikon Gottes bezeichnet wurde. Wir finden die Vorstellung in verschiedenen urchristlichen Traditionen: so im Hebräerbrieft (1,3a) mit starker weisheitlicher und hellenistischer Färbung (ähnlich wie in Weish 7,25f.), aber auch im Johannesevangelium (12,41; vgl. 1,14)¹⁶⁴ und vielleicht bei Jakobus (2,1)¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Vgl. Mt 11,25ff. u. a. Stellen; s. dazu unten Kap. C.1.b.cc.

¹⁵⁸ Siehe ebd.

¹⁵⁹ GESE, „Weisheit“ 237.

¹⁶⁰ CHRIST, *Jesus Sophia* 148; zur ursprünglichen Gestalt von Mt 23,34–36par. s. u.

Abschn. C.1.b.cc.

¹⁶¹ S. dazu auch GRUNDMANN, *Lk.* 289f.

¹⁶² Zum weisheitlichen Charakter des Verses s. LUZ, *Mt.* 2,209–211.

¹⁶³ Siehe unten C.1.b.dd.

¹⁶⁴ S. dazu FOSSUM, *Name* 295 Anm. 112. Joh 12,41 ist eng mit dem Tg Jes 6,5 verwandt: Jesaja sah „die יְהוָה, der שְׁכִינָה des ewigen Königs, des Herrn der Heerscharen“ (FOSSUM, „Magharians“ 334 Anm. 109; 337 Anm. 124). Vielleicht haben wir in Joh 12,41; 1,18; vgl. 8,56–58 schon die Konzeption vor uns, die wir dann bei Justin explizit finden: dass in den alttestamentlichen Theophanien nicht der Vater, sondern der präexistente

Paulus scheint die εἰκῶν-Prädikation aus der vorpaulinischen Weisheits-Christologie bezogen zu haben¹⁶⁶, die er selber auch vertritt¹⁶⁷; bei seiner exegetischen Bildung blieb ihm, ähnlich wie Philo, die traditionsgeschichtliche Herkunft der εἰκῶν-Hypostase aus Gen 1,26f. bewusst. Gewiss lag zusätzlich im Damaskus-Erlebnis des Paulus eine besondere Motivation, den Messias Jesus als εἰκῶν τοῦ θεοῦ zu verstehen. Paulus wurde vor Damaskus durch die Offenbarung Jesu, des Messias im Kabodglanz Gottes, überwältigt (vgl. Gal 1,16; 2Kor 4,6 mit Apg 9,3–5).¹⁶⁸ Dabei wurde er mit dem „Evangelium von der Herrlichkeit des Messias, der Gottes Gestalt ist“ (2Kor 4,4), beauftragt.¹⁶⁹ Von daher hat die Rede von Christus als εἰκῶν Gottes bei Paulus verständlicherweise zentralere Bedeutung als bei den andern neutestamentlichen Verfassern, so dass sie nun auch nur bei Paulus in dieser besonderen Form erhalten ist.¹⁷⁰

Gerade in unserem Christuspsalm ist die Gleichsetzung der beiden Hypostasen Weisheit und Eikon offensichtlich. Die Eikon-Aussage leitet die erste Strophe ein, in der Jesus ganz als die Weisheit Gottes verstanden wird; im Parallelismus Membrorum steht parallel zur Prädikation als Eikon Gottes die (messianische und weisheitliche Tradition verbindende) Prädikation als Erstgeborener der ganzen Schöpfung¹⁷¹, und beide Zeilen werden begründet (ὅτι) mit der Schöpfungsmittlerschaft Jesu – einer eindeutig aus weisheitlicher Theologie stammenden Vorstellung¹⁷².

Sohn gesehen wurde (so HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 114f.).

¹⁶⁵ Wenn man τῆς δόξης in Jak 2,1 als Genetivus epexegeticus fasste, wäre auch hier Jesus als die δόξα bezeichnet (so FOSSUM, *Name* 295 Anm. 112), was aber schon rein sprachlich nur eine von mehreren Möglichkeiten ist (s. MARTIN, *Jak.* 60). Die andern Stellen, die FOSSUM ebd. aufzählt, geben nicht im Entferntesten „possible identifications of Christ with the Glory“ her.

¹⁶⁶ So z. B. ELTESTER, *Eikon* 136, LARSSON, *Christus* 193; vgl. JERVELL, *Imago* 214.

¹⁶⁷ Siehe unten C.1.b.dd.

¹⁶⁸ Vgl. STUHLMACHER, „Das paulinische Evangelium“ 162f. und QUISPEL, „Ezekiel 1:26“ 18: „As the *kabod* appeared to the prophet in Babylonia in 593 B. C., so the *kabod* appeared to Saul near Damascus in A. D. 32.“

¹⁶⁹ Zur Auslegung von 2Kor 4,4–6 auf das Damaskuserlebnis s. KIM, *Origin* 5–13 und oben Abschn. 1.a.

¹⁷⁰ KIM, *Origin* 5–13.257 (u. ö.) vertritt die These, dass die Eikon-Christologie des Paulus im Damaskus-Erlebnis ihren *Ursprung* hat; dies geht m. E. zu weit, v. a. in Anbetracht dessen, dass die Wurzeln der Weisheits- und Schekinachristologie bei Jesus selber liegen (KIM hält Paulus für den Schöpfer der Weisheits-Christologie, a. a. O. 258).

¹⁷¹ Vgl. Ps 89,28 mit Spr 8,22; s. u. C.2.

¹⁷² Siehe unten Kap. C.

4. Der unsichtbare Gott und seine Eikon

In Kol 1,15 heißt Jesus εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Ἄορατος ist sprachlich nicht ins Hebräische rückübersetzbar, sondern ein typisch hellenistischer Ausdruck. Dies ist ein erstes Indiz dafür, dass der Hymnus auf Griechisch gedichtet wurde und es keine hebräische oder aramäische Urfassung gab.¹⁷³ Dennoch ist die hier ausgesagte *Vorstellung* nicht zwingend eine hellenistische, sondern das Lexem kann einen alttestamentlichen Sachverhalt mit einem neuen Wort wiedergeben, wie das seit Alexander dem Großen im Judentum oft geschieht¹⁷⁴. So wird das Wort hier wie an den andern Stellen, wo es im NT in Bezug auf Gott vorkommt¹⁷⁵, besagen, was die Grundstruktur aller Offenbarung Gottes im AT ist¹⁷⁶: Wo Gott sich offenbart, zeigt er seine Erscheinungsform, seine Offenbarungsgestalt, die von ‚ihm selbst‘ noch einmal unterschieden ist¹⁷⁷. Im ׀לץ, in dem Gott sichtbar wird, ist Gott zwar ganz da, mit der ganzen Schrecken erregenden Gewalt, die im Normalfall den ihn Sehenden tötet; aber Gott ist im Letzten doch ἀόρατος – er geht nicht in seinem ׀לץ auf.

Nun ist der Christus, wie wir schon bei 2Kor 4,4 aufgrund des Kontexts gesehen haben, als die Eikon der, der den unsichtbaren Gott offenbart. Der Gegensatz zu ‚unsichtbar‘ bedeutet, dass in ihm Gott in seinem Wesen sichtbar wird.¹⁷⁸ „Somit bezeichnet Eikon nicht nur, was Christus für die Menschen ist, sondern das Bildsein Christi begründet auch sein ewiges Verhältnis zum Vater“.¹⁷⁹ Insofern ist die Aussage in 2Kor 4,4 und Kol 1,15, wenn man von der strittigen Auslegung von Röm 9,5 (und von Tit 2,13) absieht, ein Spitzensatz der paulinischen Christologie, der ähnlich wie 2Kor 5,19 Jesus so stark wie möglich auf die Seite Gottes stellt und nahe an die Gottheits-Aussagen des Johannesevangeliums (1,18; 20,28) heranreicht. Mit Recht bezeichnet Schlatter „die Formel ‚Bild Gottes‘ als die deutlichste Bezeichnung für die Einheit Jesu mit Gott“.¹⁸⁰ Als dieser Spitzensatz steht die Eikon-Prädikation am Be-

¹⁷³ Siehe z. B. auch unten Kap. C.2.b (Ende) und zusammenfassend vierter Hauptteil E.

¹⁷⁴ Vgl. unten C.3–5.

¹⁷⁵ Röm 1,20; 1Tim 1,17; Hebr 11,27; vgl. Joh 1,18; 5,37; 6,46; 14,9; 1Joh 4,12.

¹⁷⁶ So auch DUNN, *Kol.* 87.

¹⁷⁷ BITTNER, „Gott“ 349–351. BARTH, *Kol.* 196 f. betont, dass die Unsichtbarkeit Gottes nach dem AT, Frühjudentum und Urchristentum nicht eine substantielle, sondern in einem „pragmatic sense“ gemeinte ist: Gott wird von den Menschen nicht gesehen und wird erst im Eschaton sichtbar (1Kor 13,12). Siehe dazu auch oben Abschn. 2.a.

¹⁷⁸ Diese Zusammenhänge verkennt HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 98.

¹⁷⁹ JERVELL, *Imago* 220. Vgl. VOLLENWEIDER, „Menschgewordener“ 136: „Christus ist Bild des *unsichtbaren* Gottes, lässt also den Jenseitigen in seinem Bild der Welt inne- wohnen. Zugleich hat Christus teil an der überweltlichen Natur Gottes“.

¹⁸⁰ *Kor.* 439. Vgl. ähnlich JERVELL, *Imago* 214: „Wir haben in den paulinischen Briefen keine christologische Formel, die umfassender ist“ (JERVELL bezeichnet den Satz ebd. mit SCHLATTER, *Kor.* 528, als „den zentralsten Satz der paulinischen Theologie“, was wohl

ginn unseres Hymnus, am Beginn der weisheitlichen Aussagen über den Christus, denn die Eikon-Prädikation ist der vornehmste Titel der Weisheit: In ihr kommt die „Erkenntnis der menschlichen Wahrnehmbarkeit Gottes in der Ordnung der Schöpfung“ zum Ziel¹⁸¹. Die ab V. 15b folgenden Aussagen sind Explikation dieses Spitzensatzes.

Nun ist es eine alte Streitfrage, ob die εἰκῶν Gottes selbst sichtbar oder unsichtbar sei¹⁸². Diese Frage hängt wieder zusammen mit dem Problem, von welchem Status des Christus hier die Rede ist. Ist es der Präexistente als der Schöpfungsmittler? Dies liegt von V. 16f. her und auch durch den traditions-geschichtlich vorgegebenen Bezug der Eikon-Aussage auf Gen 1,26f. und die Weisheit nahe, die nach Ijob 28,21 vor den Augen der Menschen verborgen ist.¹⁸³ Andererseits weist ein Teil der Eikon-Aussagen im Corpus Paulinum auch auf die Lichtherrlichkeit des Auferstandenen (2Kor 4,4; 3,18; 1Kor 15,49; Röm 8,29). Jacob Jervell möchte die von Paulus selber formulierten Eikon-Aussagen (2Kor 4,4; Röm 8,29; 1Kor 15,45ff.) auf den Auferstandenen beziehen, jedoch die in der Tradition der hellenistischen Gemeinde Paulus vorgegebene Stelle Kol 1,15 (wie Phil 2,6; Hebr 1,3; Joh 1,1) auf den Präexistenten.¹⁸⁴ Samuel Vollenweider weist darauf hin, dass „für Paulus der gekreuzigte Jesus als Träger von Gottes Herrlichkeit das christologische Fundament des Evangeliums dar[stellt]“.¹⁸⁵ Wenn wir unseren Text mit der Parallelaussage in Phil 2,6 vergleichen, so ist dort von der präexistenten Herrlichkeit des Christus, von der Entäußerung und dem Fehlen dieser Herrlichkeit in der irdischen Phase seines Wirkens und von der anschließenden Erhöhung und Betrauung mit dem JHWH-Namen die Rede.¹⁸⁶ Kol 1,15–20 kennt zwar auch das Erdenleben, Sterben und die Auferstehung und Erhöhung des Christus (zweite Strophe), aber von seiner Selbstentäußerung und Menschwerdung wird nicht ge-

übertrieben ist.)

¹⁸¹ GESE, „Gottes Bild“ 63, s. o. Abschn. 2.c zu Weish 7,26.

¹⁸² Zur altkirchlichen Diskussion s. LIGHTFOOT, *Kol.* 143f.; GNILKA, *Kol.* 77–81; zur neueren Diskussion: WRIGHT, „Poetry“ 459 Anm. 48; HÜBNER, *Kol.* 56.

¹⁸³ Deshalb kommt HÜBNER (*Kol.* 59) zu der Schlussfolgerung: „Alle Wahrscheinlichkeit spricht ... dafür, dass nach der Intention des Dichters des Hymnus der Sohn Gottes nicht das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist.“ Nach WOLTER, *Kol.* 75 bildet Christus als Eikon Gott „restlos, d. h. auch unter Einschluss von Gottes Unsichtbarkeit“, ab.

¹⁸⁴ *Imago Dei* 189f.209.214f.277.

¹⁸⁵ „Menschgewordener“ 135.

¹⁸⁶ Vgl. ähnlich in OdSal 7,3: der Herr „ließ sich selbst mich erkennen ohne Missgunst in seinem Edelmut, denn seine Freundlichkeit machte seine Größe [אִשְׁרָיָהּ] klein“ (Übersetzung nach W. BAUER in HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Apokryphen* [4. Aufl.] 2,584; s. auch STROUMSA, „Form[s]“ 283). FOSSUMs Exegese von Phil 2,6–11 (*Name* 295f.; „Magharians“ 341–343) ist unhaltbar; ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι ἐβρεθείς ὡς ἄνθρωπος kann sich wegen V. 7a unmöglich auf die Menschenähnlichkeit des himmlischen Kabod beziehen.

sprochen. Zwar handelt die erste Strophe tatsächlich von der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft, aber Christi Eikon- und Erstgeborener-Sein ist nicht auf die Zeit als λόγος ἄσαρκος beschränkt, sondern der Sohn Gottes wird *bleibend* und *gegenwärtig* (ἑστίν!)¹⁸⁷ als die Eikon (und der Erstgeborene) prädiert: Für die (trotz des Anbruchs der Neuen Schöpfung noch immer fortbestehende) erste Schöpfung bleibt der Christus Eikon Gottes, Erstgeborener, Schöpfungsmittler und Erhalter. Die Eikon-Aussage (wie sein Erstgeborener-Sein) scheint die ganze Existenz des Gottessohnes von der Präexistenz über die (in V. 18–20 vorausgesetzte) irdische Phase¹⁸⁸ bis zur gegenwärtigen Seinsweise im Herrlichkeitsleib des Auferstandenen zu umfassen.¹⁸⁹ Viel stärker als die Unterscheidung der verschiedenen *status* wirkt hier die Person-Identität des Gottessohnes, ohne dass der Hymnus in einen Dokerismus verfiere. „As in 2Cor 8.9, the pre-existent one, who (strictly speaking) had not yet ‚become‘ Jesus of Nazareth, can be referred to by that name in advance, much as we might say ‚the Queen was born in 1925‘.“¹⁹⁰

Dies führt für die Frage der Sichtbarkeit der εἰκόν gemäß der Lehre des Paulus und seiner Schule zu folgendem Ergebnis: Der präexistente und der auferstandene Christus ist nicht allgemein sinnlich sichtbar, sondern nur dem, dessen Augen Gott dafür öffnet (vgl. Ez 1 und Paulus vor Damaskus, z. B.

¹⁸⁷ Siehe WRIGHT, „Poetry“ 459.

¹⁸⁸ Vgl. oben Abschn. 1.b zum Verständnis der δόξα der Glaubenden vor der Parusie und zur Parallelisierung dieser Situation mit dem „Herrn der Herrlichkeit“ in seiner irdischen Existenz und auch Jesu Selbstaussagen über die Verborgenheit seines Schekina (etc.)-Seins (s. o. Abschn. 4). Vgl. auch LOHSE, „Imago“ 129 Anm. 34: „Gewiss ist es richtig, dass für Paulus auch der erniedrigte Christus mit seiner demütigen Unterordnung unter Gott in die Vorstellung von dem Bilde Gottes hineingehört.“ (Dort auch weitere Lit.) Nach MICHEL, „Christus“ 17 „kennt Paulus ein Sein Jesu, das trotz alles Gestaltwandels immer eine sich gleichbleibende Einheit ist“. Trotzdem bezieht MICHEL (29f.) die Eikon-Aussage nur auf den „himmlische[n] Christus“ – „ob er nun präexistent oder erhöht ist“ (29). Paulus habe hier nicht „eine auseinanderliegende Schau“ der „Stationen: Himmlische Herrlichkeit, Mensch und Fleisch sein, erhöhter Herr sein ... (Phil 2,5–11)“, sondern „eine ineinanderliegende Schau, die nur den erhöhten Herrn kennt, der die Züge des geschichtlichen Jesus und des Kreuzes in sich aufgenommen hat“ (ebd.). Meines Erachtens muss man hier einen Schritt weiter gehen: Paulus denkt von der Personidentität Jesu her (s. das Folgende); in seinem irdischen Leben ist deshalb die göttliche Herrlichkeit da, aber verborgen, nicht κατὰ σάρκα erkennbar (1Kor 2,6–8; 2Kor 5,16).

¹⁸⁹ „For Paul Christ became manifest at the resurrection as what he always was, is and will be“ (KIM, *Origin* 144).

¹⁹⁰ WRIGHT, „Poetry“ 461 (mit weiteren Ausführungen zur Personidentität von Präexistentem, Irdischem und Auferstandenen; ähnlich DERS., *Kol.* 69; ALETTI, *Kol.* 94: „C'est donc au Fils éternel, né, mort et ressuscité, que le passage donne les titres“). Vgl. Phil 2,5f., wo ebenso schon der Präexistente „Christus Jesus“ heißt.

Gal 1,12.15f.¹⁹¹). Auch am irdischen, sichtbaren Jesus war nach paulinischer Anschauung die göttliche δόξα nicht allgemein wahrnehmbar, sondern sie war vor den Augen der Welt-Weisen verhüllt (1Kor 2,6–8). In diesem Sinne und mit diesen Präzisionen ist Jesus (in seiner Personidentität als Präexistenter, Irdischer und Erhöhter) die der menschlichen Wahrnehmung zugewandte Gestalt Gottes. *Gesehen* wird sie jetzt, vor der Parusie, von den mit dem Geist begabten Glaubenden (1Kor 2,14–16), und zwar v. a. im *Hören* des Evangeliums (2Kor 3,18; 4,1–6).

¹⁹¹ S. dazu PROCKSCH, *Theologie* 429: Im AT gilt, „dass die Herrlichkeit ohne Offenbarung nicht wahrnehmbar ist, also eines geweihten Auges bedarf“ (vgl. a. a. O. 432).

C. Der Mittler der Schöpfung von Himmel und Erde (V. 15b–17)

V. 15b–17 kreisen um ein gemeinsames Thema: ‚Er‘ ist vor allem, alles ist durch ‚ihn‘ geschaffen und besteht durch ‚ihn‘. In der Auslegung dieser Verse wollen wir so vorgehen, dass wir bei den eindeutigen Stellen, die von Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Christus sprechen (V. 16a+fin. [δὲ ἄυτοῦ] und 17a), beginnen und von ihnen aus auch nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Aussagen fragen; anschließend soll untersucht werden, wie weit sich auch die schwierigeren Stellen (V. 15b.16fin. [εἰς ἄυτόν] und 17b) in das so gewonnene Bild einfügen. In einem eigenen Schritt sollen die Reihungen in V. 16bc in Bezug auf ihren Hintergrund und auf die Einheitlichkeit des Christuspsalms betrachtet werden. Der Aufzählung der Mächte (V. 16de) ist ein eigenes Kapitel gewidmet.¹

1. Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Christus

a) Die Aussagen des Christuspsalms

V. 15 prädiert den Christus als „Gestalt des unsichtbaren Gottes“ und als „Erstgeborenen aller Schöpfung“²; dies wird, in mit ὅτι (= ᾗ) angeschlossenen Sätzen, begründet bzw. bekräftigend weitergeführt. Als erstes wird in V. 16a festgestellt, dass „in ihm alles geschaffen wurde“; das Verb steht dabei im Aorist, also ist der Akt der Weltschöpfung unter punktuellm Aspekt im Blick. Das Passivum divinum³ zeigt, dass Gott das gedachte Subjekt ist. Diese Aussage wird in V. 16fin. leicht verändert wieder aufgegriffen und erweitert: „alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen worden“. Das Verbum (ebenfalls Passivum divinum) steht hier im Perfekt, nimmt also stärker den Fortbestand der einmal geschaffenen Schöpfung in den Blick, und die Schöpfungsmittlerschaft wird mit δὲ ἄυτοῦ ausgedrückt. Von daher liegt es nahe, auch εἰς ἄυτόν in V. 16a instrumental aufzufassen. Dies wird sich im Folgenden durch die Traditionsgeschichte bestätigen.⁴

¹ Kap. D.

² Zu Letzterem s. u. Abschn. 2.

³ Vgl. HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 95 Anm. 4.

⁴ Siehe unten Abschn. b.dd.

V. 17a fasst die Präexistenztradition zusammen: „Er ist vor (πρό = לפני) allem“.⁵ ΕΣΤΙΝ kann hier entweder als Prädikat (ἔστυν = יהיה)⁶ oder als Kopula (enklitisch) aufgefasst werden (die Konstruktion wäre dann analog dem hebräischen Nominalsatz gebildet, wobei das Prädikat aus einer präpositionalen Wendung bestünde)⁷. Das Fehlen des Artikels bei πάντων (im Vergleich zum sonstigen τὰ πάντα) lässt sich aus der präpositionalen Verbindung erklären.⁸

b) Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Aussagen

aa) Die alttestamentlich-jüdische Weisheitstradition

Ähnliche Aussagen finden sich schon im AT, dort allerdings auf das „Wort“ Gottes oder auf die „Weisheit“ bezogen:

Ps 33,6:	בְּדָבָר (τῷ λόγῳ) יְהוָה שָׁמַיִם נִעֲשֶׂוּ וּבְרוּחַ (τῷ πνεύματι) פְּיוֹ כָּל-צְבָאוֹת
Ps 104,24:	מִהֲרַבּוֹ מְעִשֵׂיךָ יְהוָה כָּל־מַלְאָכֶיךָ (ἐν σοφίᾳ) עָשִׂיתָ
Spr 3,19f.:	יְהוָה בְּחָכְמָה (τῇ σοφίᾳ) יִסְדַּרְאֲרָץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בְּחָבִינָה (ἐν φρονήσει) בְּדַעְתּוֹ (ἐν αἰσθήσει) תְּהוֹמֹת נִבְקָעוּ
Weish 9,1:	ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ

Daraus wird deutlich, dass im Hintergrund der Schöpfungsmittler-Aussagen unseres Texts die alttestamentliche Weisheits- und Wort-Tradition steht.⁹ Dasselbe trifft auch auf die Präexistenzaussagen zu, wie das Folgende zeigen soll.¹⁰

⁵ Nach BARTH, *Kol.* 204 gibt es in der gesamten Gräzität keinen eindeutigen Beleg für den Bezug von πρό ausschließlich auf den Rang; πρό ist also auch hier zeitlich gemeint (und leitet sich, wie unten deutlich wird, von Stellen wie Spr 8,23–27; Sir 24,9 her, darauf verweisen BARTH, ebd. und FEUILLET, „Plérôme“ 466).

⁶ So LIGHTFOOT, *Kol.* 153.

⁷ So HAUPT, *Kol.* 33. Das εἰμί in Joh 8,58 ist wohl ähnlich gedacht: Dahinter steht die hebräische nominale Formel אני ה' (vgl. dazu RICHTER, *ANI HU* 29 mit Anm.111). Siehe dazu auch oben Kap. A.4.

⁸ Siehe HOFFMANN/V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 180 § 133a.

⁹ Das heißt nicht, dass in den oben zitierten Stellen in ihrem *Ursprungssinn* überall schon eine hypostasierte Weisheit bzw. ein hypostasierter Logos gemeint gewesen sein muss (vgl. WEISS, *Kosmologie* 189, der dies bestreitet), aber von der in neutestamentlicher Zeit vorherrschenden Weisheitstradition her wurden diese Stellen natürlich so verstanden (s. das Folgende).

¹⁰ Die sich nun anschließenden Ausführungen über den Weg der alttestamentlich-jüdischen Weisheitstradition folgen Hartmut GESEs Darstellung in „Weisheit“, v. a. 218–231.233–238; „Gesetz“, v. a. 68–73; „Johannesprolog“, v. a. 173–183. Vgl. auch SCHIMANOWSKI, „Voraussetzungen“.

Schon in Ijob 28¹¹ wird die Weisheit, die der Mensch seit der frühen Königszeit durch Erforschen der Ordnungen des Kosmos und des menschlichen Lebens systematisch zu erwerben suchte, als die Ordnungsstruktur der Schöpfung selbst verstanden: Sie ist transzendent, Gott allein kennt sie (V. 23) und hat ihr ein eigenes Wesen gegeben (V. 27) – sie ist also eine Hypostase, ein Gegenüber zu Gott. Sie ist der Schöpfung gegenüber präexistent, und Gott hat die Welt nach ihrem Maß geschaffen (V. 25f.). Deshalb ist sie „Norm und Gesetz des Seins“¹². Die dem Menschen so unerreichbare Größe, in der sich aber doch Gott an den erkennenden Menschen vermittelt, ist letztlich mit Gottes an den Menschen ergehendem Gebot eins (V. 28).

In Spr 8,12–31¹³ stellt sich diese Weisheit selber vor: in V. 12–21 als Ordnung des menschlichen Bereichs und in V. 22–31 als Ordnung des Kosmos. Nach V. 22f. hat Gott die Weisheit als רִאשִׁית (ἀρχή „Anfang“) seiner Werke¹⁴ geschaffen¹⁵, in der Urzeit, vor allen andern Geschöpfen (vgl. V. 24f.); sie erscheint also auch hier als von Gott bereitete transzendente Hypostase, als präexistente Person¹⁶. Nach V. 29b–31 thronte sie vor Anbeginn der Welt bei Gott, als Kind auf seinem Schoß sitzend (zu lesen: אִמּוֹן)¹⁷ bzw. vor ihm spielend. Gott freut sich über das Spiel der Weisheit (mit der LXX zu lesen: שִׁעֲשִׂי), und in der Erkenntnis der Weltordnung partizipiert der Mensch an dieser Freude Gottes („meine Wonne“ = „die Wonne über mich“). Durch die Weisheit, die nun in Gottes unmittelbarer Nähe erscheint¹⁸, vermittelt sich Gott an die Welt. Die Schöpfungs- und Seinsordnung ist der Welt gegenüber präexistent.¹⁹

¹¹ Zweite Hälfte 5. Jh. (GESE, „Weisheit“ 222). Das Folgende schließt an GESE, a. a. O. 222f. an.

¹² A. a. O. 223.

¹³ 4. Jh. (a. a. O. 224). Das Folgende schließt an GESE, a. a. O. 224–226; DERS., „Johannesprolog“ 177f. an.

¹⁴ Vgl. die griechische Übersetzung bei Philo, Ebr 31: ὁ θεὸς ἐκτίσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων; der Targum liest für בְּרִיחָהּ: בְּרִיחָהּ (vgl. WEISS, *Kosmologie* 191 mit Anm. 1).

¹⁵ קָה kann schon im AT „schaffen“ bedeuten; spätestens in der LXX (ἐκτίσέν με), in Sir 1,4,9; 24,9 und im Targum (בְּרִיאָהּ) wird Spr 8,22 so verstanden (s. WEISS, *Kosmologie* 190 mit Lit. in Anm. 1; zu Sir: a. a. O. 196).

¹⁶ So auch V. LIPS, „Christus“ 80; anders DUNN, *Kol.* 88f.

¹⁷ GESE, „Weisheit“ 225. So kann auch Weish 9,4 die Stelle verstehen, obwohl die Sapientia Salomonis auch eine andere Lesart kennt (s. u.): Die Weisheit ist ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος (GESE, ebd.). Dies ist also keineswegs eine erst in Weish anzutreffende Tradition, wie WEISS, *Kosmologie* 200 meint.

¹⁸ Ohne jedoch in dem Sinne als göttlich zu gelten, dass sie ein Aspekt von Gott selbst wäre (SCHOLEM, *Gestalt* 136f.).

¹⁹ GESE, „Gottes Bild“ 63.

Die Weisheit ist hier noch nicht als Schöpfungsmittlerin gedacht; aber schon die Septuaginta sieht in Spr 8 die Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit ausgesprochen, indem sie in V. 30 $\eta\sigma\eta$ ($\acute{\alpha}\rho\mu\acute{o}\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha$) liest, was die Weish als $\tau\epsilon\chi\nu\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ ²⁰ auslegt (7,21; 8,6; 14,2). Dasselbe findet sich in BerR 1,1.²¹ Während dabei in Spr und Sir auch vom Geschaffensein der Weisheit gesprochen werden kann, wird sie in Weish „eindeutig von der Schöpfung unterschieden“ und also nicht mehr als Geschöpf gesehen.²²

Dass die Weisheit in Ijob 28 und Spr 8 als Person erscheint, hat seinen tiefen theologischen Grund²³: Gott hat Israel in seiner Sinai-Offenbarung in ein personales Verhältnis zu sich gestellt, er hat Israel – wie auch in der späteren Geschichte immer wieder – mit menschlich verständlichem Wort (דְּבָר , vgl. Dtn 5,5.22; Hos 1,1) angeredet. Weil dieser Gott Israels die Welt geschaffen hat, ist auch alle Erkenntnis, die dem Menschen ohne besondere Offenbarung, also eben als Weisheitserkenntnis zuteil wird, letztlich vom Schöpfer her personal vermittelt. Die von der Weisheit ausgehende Mahnung ergeht im Letzten mit derselben Eindringlichkeit wie das göttliche Gebot. Darum kann die ‚Weisheit‘ den Menschen mit göttlicher Autorität – eben wie der göttliche דְּבָר selbst – zur Umkehr mahnen (z. B. Spr 1,20–33).²⁴

Es zeichnet sich also die Korrespondenz von Weisheit und Tora ab; überhaupt wäre es „undenkbar, dass die israelitische Tradition in dieser extremen Weise die Chokma preist, ohne die Tora mit zu bedenken, die Schöpfungsordnung ohne die Offenbarung als Mitte dieser Schöpfung zu verstehen.“²⁵ Dies findet seinen Ausdruck schon in Dtn 4,6, wo es über die Israel geoffenbarte Toralehre heißt: „Denn in den Augen der Völker, die von all diesen Ordnungen hören, wird das eure Weisheit (חֵכְמָה) und eure Einsicht (בִּינָה) sein, und sie werden sagen: ‚Ein wahrhaft weises und kluges Volk ist diese große Nation‘“.²⁶ Dieselbe Korrespondenz von Weisheit und Tora findet sich auch in

²⁰ $\tau\epsilon\chi\nu\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ ist ein v. a. von den Stoikern geliebter Begriff, s. WEISS, *Kosmologie* 52–55.203.

²¹ Zur Lesart $\eta\sigma\eta$ und ihrer Wirkungsgeschichte s. WEISS, *Kosmologie* 191f. (Literatur: Anm. 1 S. 192f.); FOSSUM, *Name* 316 Anm. 155.

²² ÅDNA, „Liebesbeziehung“ 455 (s. dort v. a. die Belege in Anm. 84).

²³ Das Folgende schließt sich an GESE, „Weisheit“ 224 an.

²⁴ Das „Wort“ hat schon seit Jes 55,10f. (vgl. Ps 147,15ff.) quasihypostatischen Charakter (s. KRAUS, *Jes 40–66* 165). Spätestens da, wo die ‚Wort– und die ‚Weisheits– Tradition zusammenkommen, geht der hypostatische Charakter der Weisheit auf den Logos über. Von daher besteht keine Schwierigkeit, den Logos des Philo und die Memra der Targumim von der längst vorher geschehenen Traditionsverschmelzung mit der Weisheit her als Hypostasen zu sehen (gegen WEISS, a. a. O. 219–234).

²⁵ GESE, „Gesetz“ 72f. (Zitat: 73).

²⁶ Übersetzung nach GESE, „Gesetz“ 70. Vgl. zu der Korrespondenz von Gesetz und Weisheit in Dtn 4 auch PREUSS, *Einführung* 161–163.

Ps 19²⁷, wo der Preis des transakustischen Schöpfungswortes, des דָּבָר von Gen 1, durch die Struktur des Psalms mit dem weisheitlichen Lob der Tora JHWHs parallelisiert wird.²⁸ Hier sind schon Weisheit und Schöpfungswort in eins gesetzt (also die Traditionen, für die oben Ps 104,24 und 33,6 angeführt wurden, verbunden): Durch beide wurde die Welt erschaffen, durch beide erhielt sie ihre Ordnung und Gesetzmäßigkeit.²⁹

Bei Sirach wurden Ijob 28 (in 1,9.19) und Spr 8,22 (in 1,4; 24,9) aufgenommen.³⁰ Einen Höhepunkt finden die Entwicklungen der Weisheitstradition in Sir 24³¹. Hier stellt sich die Weisheit im Thronrat Gottes, unter seinen Engeln, ausdrücklich als der Schöpfungs-דָּבָר von Gen 1³² vor (V. 3a). Gen 1 ist ja inzwischen allgemein anerkannte, verbindliche Tradition; „die lange Tradition der Erschaffung durch das Wort mündet ein in diese Konzeption der Weisheit“ von Sir 24³³. V. 3b bringt auch die über den Wassern schwebende רִוּחַ mit der Weisheit zusammen³⁴, und in V. 4 wird die Weisheit endlich mit dem כְּבוֹד Gottes selbst identifiziert.³⁵ Sie, die vor allem war (V. 9), ist die שְׂכִינָה selbst, Gottes Einwohnung unter seinem Volk, und zugleich die Kultgesetzgebung, die nach priesterlicher Lehre den Zielpunkt der Offenbarung bildet: „Im heiligen Zelt tat ich vor ihm Dienst“ (V. 10)³⁶; letztlich ist sie mit dem mosaischen Gesetz identisch (V. 23.25). Die Weisheit erschien zwar noch in Spr 8,22 als erstes von vielen Geschöpfen, aber schon in Sir 24 ist sie deutlich von allem Geschaffenen abgehoben: Sie ist der Schöpfungs-דָּבָר und der כְּבוֹד Gottes.

Die transzendente, kosmische Weisheit, die der Schöpfungslogos ist, wird hier also mit Israels Heilsgeschichte verbunden: Sie hat sich Israel offenbart, in Israel selbst Wohnung genommen. Diese Verbindung der Traditionslinien von Schöpfungs- und Schekinatheologie, Tora- und Weisheitslehre wird in ihrer letzten Schlussfolgerung richtungweisend; so ist uns die Identifikation aller Gottesoffenbarung durch die Weisheit mit dem mosaischen Gesetz auch in

²⁷ Spätestens 4. Jh. (GESE, „Weisheit“ 229).

²⁸ Die beiden Hälften entsprechen sich genau; zum Einzelnen s. GESE, „Weisheit“ 229; DERS., „Einheit“.

²⁹ GESE, „Weisheit“ 229.

³⁰ Siehe WEISS, *Kosmologie* 196.

³¹ Ende 3. Jh. (GESE, „Weisheit“ 226). Das Folgende schließt sich GESE, „Weisheit“ 226–229 an.

³² In Gen 1 kommt das Substantiv דָּבָר zwar nicht vor, aber trotzdem ist von der Schöpfung durch das Wort die Rede (PROCKSCH, *Theologie* 301). Vgl. auch Ps 33,9; 147; 4Esr 6,38.43; Sib 3,20; syrBar 14,17; 21,4; 48,8.

³³ GESE, „Weisheit“ 227.

³⁴ Der Geist Gottes ist „zum ersten Mal in Jes 63[10] eine ‚Hypostase‘“ (KRAUS, *Jes 40–66* 227). Vgl. die enge Verbindung von Weisheit und Geist Gottes im Alten Testament und im Frühjudentum (Belege bei HENGEL, „Jesus“ 167–176; vgl. auch Sir 24,3).

³⁵ Siehe oben Kap. B.2.c.

³⁶ Übersetzung: GESE, „Weisheit“ 228.

Bar 3,9–4,4 und v. a. in mannigfachen rabbinischen Zeugnissen fassbar.³⁷ Auch die Qumranschriften kennen diese Identifikation.³⁸ Im rabbinischen Judentum tritt dabei die Reflexion über die Tora und ihre Präexistenz ganz in den Vordergrund. So kann die Welt durch die Zehn Worte³⁹ oder durch die Tora insgesamt geschaffen worden sein⁴⁰, oder die präexistente Sinaitora liegt der Schöpfung gemäß Ijob 28 als Modell zugrunde.⁴¹ Die kosmische Funktion der Tora war „nicht nur eine Erscheinung am Rande der haggadischen Überlieferungen ..., sondern [hatte] für das Welt- und Gesetzesverständnis der Rabbinen grundlegende Bedeutung“.⁴² So kann es spätestens um 200 v. Chr. heißen, dass die Welt auf drei Dingen stehe: auf der Tora, dem (Opfer-)Gottesdienst und den Liebestaten (mAv 1,2).⁴³ Aufgrund dieser „Toraontologie“⁴⁴ tritt die Weisheit im Rabbinismus gar nicht mehr als eigenständige Größe in Erscheinung⁴⁵, und auch דְּבַר הַתּוֹרָה wird auf die Tora ausgelegt⁴⁶. „Eine ganze Reihe von Stellen des Alten Testaments, an denen ursprünglich von der Weisheit die Rede war, werden nunmehr im Sinne der Tora interpretiert“.⁴⁷ Ein weiterer Grund mag die frühjüdische und rabbinische Polemik gegen eine Vorstellung von „zwei Gewalten“ im Himmel sein⁴⁸; eine personal verstandene „Weisheit“ wurde als Gefahr für den Monotheismus aufgefasst. Trotzdem sind aber noch Spuren

³⁷ Belege: WEISS, *Kosmologie* 289–294. S. zum Folgenden auch MAIER, „Torah“.

³⁸ SCHNABEL, *Law* 225f.; anders HENGEL, *Judentum* 421.

³⁹ Belege bei WEISS, *Kosmologie* 228f.

⁴⁰ Die Tora heißt dann ‚Werkzeug‘ oder ‚Gerät‘ (so in mAv 3,14 von R. Aqiba oder in SifDev §48 von R. Eleazar b. Tsadoq), ‚durch das‘ Gott die Welt geschaffen hat (WEISS, *Kosmologie* 294f.296.299f.); z. T. wird בְּיָדֵינוּ in Gen 1,1 instrumental verstanden und רַאשִׁיתָּהּ nach Spr 8,22 auf die Tora gedeutet (so in BerR 1,1 und TanB Ber I §5, s. WEISS, a. a. O. 295 mit Anm. 5), z. T. auch אֲמָרוֹן von Spr 8,30 als אָמָרָן ‚Handwerker, Künstler‘ gelesen (z. B. ebenfalls in BerR 1,1, s. WEISS, a. a. O. 297.299).

⁴¹ Siehe HENGEL, *Judentum* 309f. Zum Urbild-Gedanken siehe z. B. BerR 1,1, wonach Gott bei der Schöpfung in die Tora schaute und dann die Welt schuf (s. WEISS, *Kosmologie* 196 m. Anm. 1).

⁴² WEISS, *Kosmologie* 284; vgl. 286.

⁴³ Die Datierung hängt davon ab, ob die Assage von Simon I. (um 300 v. Chr.) oder Simon II. (um 200 v. Chr.) stammt (s. STEMBERGER, *Einleitung* 73). Weitere, spätere Belege bei WEISS, *Kosmologie* 285f.

⁴⁴ HENGEL, *Judentum* 311. Diese „Toraontologie“ schloss die Geschichte als Raum der Heilsoffenbarung faktisch aus (a. a. O. 314.318).

⁴⁵ SCHIMANOWSKI, *Weisheit* 68.284; WEISS, *Kosmologie* 289.292.

⁴⁶ So BerR 28,4 (s. dazu WEISS, *Kosmologie* 293).

⁴⁷ A. a. O. 289; Belege a. a. O. 289.292f.

⁴⁸ Die Diskussion entzündete sich v. a. am Plural „lasset uns Menschen machen“ in Gen 1,26. Frühe Belege: Josephus, Ap 2,192 (s. SCHLATTER, *Theologie des Judentums* 236); Philo, Op 23 (s. HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 79 Anm. 1); sIHen 24,3f.; 33,4; vgl. 47,3; 4Esr 3,4; rabbinische Stellen s. SCHLATTER, *Theologie des Judentums* 236 Anm. 1; FOSSUM, „Gen 1.26“ 208–220; vgl. auch SEGAL, *Two Powers* 40f.50f.162.168f.213; FOSSUM, „Magharians“ 333 Anm. 106.

der Tradition von der Weisheit als Schöpfungsmittlerin vorhanden, so in bSan 38a, wo Spr 9,1ff. darauf bezogen werden, dass Gott „die ganze Welt בַּחכְמָה schuf“⁴⁹.

Bei Philo ist der Logos, der aufgrund der alttestamentlichen Traditionsverschmelzung mit der Weisheit identisch ist⁵⁰, Schöpfungsmittler und Urbild der Welt zugleich; darin folgt Philo ganz der ihm vorliegenden frühjüdischen Weisheitstradition.⁵¹ Der Urbildgedanke von Ijob 28 spielt bei Philo aufgrund seiner Plato-Rezeption „eine bedeutende Rolle“⁵². Auch die Gleichsetzung von Tora und Logos/Sophia findet sich hier, nun auf das stoische Weltgesetz hin interpretiert.⁵³

Die Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen דְּבָרָא bzw. des göttlichen Geistes, der sich mit der Weisheit verbunden hat (vgl. Sir 24)⁵⁴, bleibt auch in den Apokryphen und Pseudepigraphen⁵⁵, in den Targumim⁵⁶ und im rabbinischen Schrifttum⁵⁷ ein häufig zu findendes Thema.

Für unseren Text ist auch wichtig, dass in neutestamentlicher Zeit neben der endgültigen, starren Identifikation der Weisheit mit der Sinai-Tora die Erwartung einer neuen Tora-Offenbarung lebendig blieb, ebenso die Erwartung eines neuen Bundes, durch den Israel befähigt würde, das Gesetz zu halten.⁵⁸ Entsprechend führten die Erfahrung der Gottwidrigkeit der Welt und der erst teilweisen Erfüllung der Heilsprophetie zu der Einsicht, dass die ideale Einwohnung der Sophia, wie Sir sie schildert, noch aussteht. So kann in äthHen 42 beschrieben werden, wie die Weisheit unter den Menschen eine Wohnung

⁴⁹ Siehe WEISS, *Kosmologie* 198.

⁵⁰ Vgl. Weish 9,1–4; s. o. und auch B.2.c. – Auch hierin ist Philo nicht völlig konsequent, vgl. die Belege bei WEISS, *Kosmologie* 210.

⁵¹ Zu Weisheit und Logos bei Philo s. o. Kap. B.2.d und WEISS, *Kosmologie* 204–211.267–272; zur Schöpfungsmittlerschaft z. B. auch FOSSUM, „Gen 1.26“ 207.

⁵² WEISS, *Kosmologie* 196.

⁵³ S. dazu WEISS, *Kosmologie* 277f. WEISS bemerkt dazu a. a. O. 279 zutreffend, „dass Philon bei der Interpretation des ... mosaischen Gesetzes im Sinne eines kosmischen, der Welt selbst zugrunde liegenden Naturgesetzes, nicht eine dem Judentum neue und im Grunde es überfremdende Vorstellung einführt, sondern hierbei an gewisse auch im palästinischen Judentum anzutreffende Gedanken anknüpfte, die ihm eine solche Interpretation überhaupt erst nahelegten und auch ermöglichten.“ Zum Naturgesetz im Judentum z. Zt. des zweiten Tempels s. BOCKMUEHL, „Natural Law“.

⁵⁴ S. auch die Belege bei WEISS, *Kosmologie* 211–213 (WEISS unterschätzt aber die Verschmelzung der Traditionen).

⁵⁵ S. die Belege a. a. O. 220–225.

⁵⁶ Belege a. a. O. 232.

⁵⁷ Belege a. a. O. 226–228.

⁵⁸ Zum Einzelnen s. GESE, „Gesetz“ 73–76; GESE bezeichnet diese neue Tora-Offenbarung im Anschluss an Stellen wie Ps 46; 50; Jes 2,2ff.; 25; Mi 4,1ff. als „Zionstora“ (ebd.).

sucht, aber keine findet und deshalb in den Himmel zurückkehren muss und bei den Engeln ihren Platz einnimmt. Erst der „Menschensohn“ wird die endgültige und volle Offenbarung der Weisheit bringen, die bisher nur wenigen und nur verborgen erkennbar war (51,3).

Die Identifikation von Weisheit und Sinaitora (Sir 24,23.25; Bar 3,38; 4,1) einerseits und die Erwartung einer endzeitlichen Offenbarung der Weisheit, einer neuen Tora und eines neuen Bundes, ja eines neuen Himmels und einer neuen Erde andererseits standen im Judentum zur Zeit Jesu nebeneinander, auch innerhalb des pharisäischen Judentums vor 70 n. Chr., das die Apokalyptik noch nicht aus sich ausgeschieden hatte. Nur erschöpfte sich die Erwartung eines neuen Bundes mit einer neuen Tora im Pharisäismus faktisch beinahe darin, dass man bemüht war, „die Abbildung der Vollendung in unserem Leben hic et nunc in den Vordergrund zu stellen.“⁵⁹ Die sich damit herausbildende enteschatologisierende Tendenz widersprach im Grunde der Erwartung der immer noch gepflegten eschatologischen Traditionen.

bb) Die Weisheit und der Menschensohn-Messias

Die Weisheitstradition steht im Alten Testament schon seit alters auch in enger Verbindung zur Königstradition. Salomo ist der Weise schlechthin (1Kön 3,12.28; 5,9ff.⁶⁰; Weish 7,21⁶¹); wie er Träger der Weisheit und David Träger des Geistes Gottes war, so wird nach Jes 11,2f. auch der Messias als endzeitlicher Herrscher und Richter den „Geist der Weisheit“⁶² tragen.⁶³ Jes 11,2f. wird u. a. von den PsSal, dem TLevi und in Qumran aufgegriffen⁶⁴, und im TgJes 53,5.11 erscheint der Messias als Weisheits- und Gesetzeslehrer⁶⁵.

Nun lässt sich in äthHen 48,1–7, also in der Zeit um Jesu Wirksamkeit⁶⁶, eine weitere Entwicklung beobachten: Die Präexistenz der Weisheit geht auf den in den Bilderreden auch als ‚Menschensohn‘ bezeichneten ‚Gesalbten‘

⁵⁹ GESE, „Gesetz“ 77.

⁶⁰ Siehe HENGEL, „Jesus“ 168.

⁶¹ A. a. O. 173.

⁶² Vgl. die Verwandtschaft von Jes 11,2f. mit Spr 8,12–14 (a. a. O. 168).

⁶³ Ebd. David erscheint in 11QPs^a 27,2–11 ebenfalls als Träger geistgewirkter *Weisheit* (a. a. O. 172).

⁶⁴ Siehe a. a. O. 169–171.

⁶⁵ Siehe a. a. O. 171f. und ÄDNA, „Gottesknecht“ 145f. (weitere frühjüdische und rabbinische Belege ebd. Anm. 62.64–66 und bei HENGEL, „Jesus“ 172).

⁶⁶ Nach NICKELSBURG finden sich in den Bilderreden keine christlichen Spuren. Sie zeigen traditionsgeschichtlich ein Stadium, das älter ist als das der synoptischen Evangelien (*Jewish Literature* 222f.); „at least the traditions now collected in this book were known around the turn of the era“ (a. a. O. 222; ähnlich GESE, „Messias“ 142). „The absence of the parables [in Qumran] proves nothing about the date of the work.“ (NICKELSBURG, a. a. O. 221.) HENGEL („Jesus“ 177) datiert die Abfassung der Bilderreden zwischen 40 v. und 70 n. Chr.

über. Zwar bleibt die Weisheit eine von diesem unterschiedene Größe (V. 7), aber er ist „erwählt worden und verborgen vor ihm [dem „Herrn der Geister“=Gott], ehe der Äon geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit (wird er sein)“ (V. 6).⁶⁷ Hier wird die Bedeutung des Menschensohns als so hoch erkannt, dass er in die Nähe der Weisheit rückt, deren Geist er nach Jes 11,2 trägt (äthHen 49,3). Die Weisheit offenbart den Menschensohn an die Gerechten (48,7), und er ist es, der als endzeitlicher Salomo, ja fast als die endzeitliche Weisheit selbst „alle Schätze des Verborgenen offenbart“ (46,3), und „alle Geheimnisse der Weisheit werden aus dem Urteil seines Mundes hervorgehen“ (51,3).⁶⁸ Nach äthHen 69,26 ist der Name des Menschensohnes sogar für die Schöpfung und Erhaltung der Welt konstitutiv; auch dies könnte auf die Annäherung von Weisheit und Menschensohn-Messias zurückgehen.

Dieselbe Lehre von der Präexistenz des Messias(-Menschensohns) findet sich in den Targumim zu Mi 5,1 und Sach 4,7 wieder: Der Name des Messias (der Name steht – wie noch in rabbinischen Texten – für die Präsenz der Person selbst⁶⁹) wird in uranfänglicher Zeit vor Gottes Thron genannt (vgl. äthHen 48,2f.), der Messias also vor der Schöpfung auserwählt und beauftragt. Hier knüpfen diese Targumim offensichtlich an die Henochstellen an⁷⁰ – was übrigens darauf hinweisen könnte, dass die Henoch-Bilderreden sehr wohl auch in „orthodoxen“ Kreisen des Judentums verbreitet waren.

Auch Ψ 109,3 spricht deutlich von der Präexistenz des messianischen Königs: Er wurde von Gott gezeugt vor dem Morgenstern. Ps 72,17 konnte im rabbinischen Judentum ebenfalls auf die Präexistenz des Messias ausgelegt werden (bSan 98b: „Vor der Sonne war sein Name Jinnon“).⁷¹

Der viel spätere hebrHen scheint weiter zu gehen als die Bilderreden, indem er die Weisheit und den Menschensohn-Metatron sogar identifiziert.⁷² Noch spätere jüdische mystische Schriften setzen offensichtlich auch die mit der Weisheit schon frühjüdisch verbundenen Größen Eikon-Kabod-Schekina, Pneuma und Logos ganz mit dem Menschensohn-Metatron gleich⁷³; damit zeigen sie, dass die völlige Traditionsverschmelzung, die wir bei Jesus und in

⁶⁷ „Der alte Streit darüber, ob es sich hier um eine ideelle oder reale Präexistenz handelt, ist müßig, denn damit werden Kategorien eines Gegensatzes in den Text eingelesen, die diesem ursprünglich fremd sind. Indem der Menschensohn von Gott vor der Erschaffung der Welt ‚auserwählt und verborgen war‘, gewinnt er auch Realität, über die Art und Weise dieser Präexistenz wird dabei ganz bewusst nicht reflektiert.“ (HENGEL, „Jesus“ 179.)

⁶⁸ Übs. an allen Stellen nach UHLIG, *Äth. Henoch*.

⁶⁹ SCHIMANOWSKI, *Weisheit* 288.308.

⁷⁰ A. a. O. 134f.199.

⁷¹ S. dazu BRUCE, *Kol.* 60 Anm. 99. Weitere Stellen zur Präexistenz des Messias im Frühjudentum bei BILL 2,334f.

⁷² So jedenfalls KIM, *Son of Man* 91.

⁷³ Siehe ODEBERG, 3 *Enoch* 120f. mit Belegen.

der urchristlichen Christologie antreffen⁷⁴, auch unabhängig von der christlichen Traditionsentwicklung aus den Anlagen in der Henochtradition heraus möglich war.

cc) Jesus und die Weisheit

Felix Christ hat 1970 herausgearbeitet, dass *Jesus* in der synoptischen Tradition nicht nur als Lehrer und Träger der Weisheit erscheint, sondern als Verkörperung der Weisheit selbst.⁷⁵ In meiner kurzen Darstellung folge ich hier im Wesentlichen der Auswahl von Stellen, die Hartmut Gese⁷⁶ in Anlehnung an Martin Hengel⁷⁷ anführt.

Nach der in den Synoptikern verarbeiteten, auf vorösterliche Überlieferung zurückgehenden Tradition wird Jesus in einer ähnlich engen Verbindung mit der Weisheit wie der Messias-Menschensohn der henochischen Bilderreden gesehen⁷⁸; einige Stellen setzen ihn darüber hinaus sogar mit der Weisheit in eins.

So stellt er sich Salomo, dem Weisen *par excellence*, gegenüber, indem er dessen Weisheitslehre mit seiner eigenen kontrastiert⁷⁹: „Siehe, hier ist mehr als Salomo“ (Mt 12,42par.).⁸⁰ „Als Weisheitslehrer übertrifft Jesus nach diesem Logion selbst den größten, universalen Weisen in Israel, ja in der ganzen Welt“; damit wird „zugleich ein Anspruch erhoben, abschließende, letzte Weisheit, letzte Offenbarung ... zu bringen“.⁸¹

Nach Mt 11,25par. hat Gott die wahre Weisheit vor den „Weisen und Klugen“ verborgen und sie den Unmündigen offenbart. „Gerade weil hier mit der herrschenden Weisheitstradition im Namen der wahren Weisheit Gottes gebrochen wird, hebt Jesus dieses Ereignis durch den Dankruf an den Vater besonders hervor.“⁸²

⁷⁴ Siehe unten Abschn. cc und dd.

⁷⁵ Zusammenfassend: *Jesus Sophia* 153. In letzter Zeit mehrten sich Stimmen, die die synoptischen Aussagen anders beurteilen; so ist nach HABERMANN Jesus in Q „als letzter Bote der Weisheit, noch nicht aber als Weisheit selbst gesehen“ (*Präexistenzaussagen* 427f.); ähnlich VOLLENWEIDER, „Jesus“ 295–298 (auch in Bezug auf Mt); V. LIPS, *Weisheitliche Traditionen* 267–290; DERS., „Christus“ 85–87. Die im Folgenden angeführten Stellen gehen aber m. E. weiter.

⁷⁶ „Weisheit“ 234–238.

⁷⁷ „Jesus“ 149–165.

⁷⁸ Dies wird über die unten aufgeführten Logia hinaus auch im formgeschichtlich aufweisbaren weisheitlichen Charakter der Verkündigung Jesu sichtbar (s. dazu HENGEL, „Jesus“ 163–165).

⁷⁹ SCHWEIZER, *Mt.* 190; MARSHALL, *Lk.* 486f.

⁸⁰ Zur Echtheit s. LUZ, *Mt.* 2,275; HENGEL, „Jesus“ 151; RIESNER, *Jesus* 330–332.

⁸¹ HENGEL, „Jesus“ 152. – Auch Mt 11,16–19par. zeigen Jesus als „irdische[n] Vertreter der ... göttlichen Weisheit“ (s. dazu a. a. O. 153–156, Zitat 155).

⁸² HENGEL, „Jesus“ 153.

In Lk 11,49 zitiert Jesus in einer rätselhaften Weise die göttliche Weisheit, welche die Propheten und die Apostel aussandte und in deren Ablehnung sich die Ablehnung der Weisheit selbst vollzog.⁸³

In dem sich bei Mt an dieses Logion anschließenden Jerusalemwort 23,37–39 (par. Lk 13,34f.) spricht nun Jesus aber auch als die Weisheit selber⁸⁴: Sie ist es, die die Propheten gesandt hatte; sie wurde von Israel abgelehnt und zog sich in die Verborgenheit zurück, um in der Endzeit offenbar zu werden.⁸⁵ Nach diesem Logion geht Jesus noch einen Schritt über den Traditionsstand der henochischen Bilderreden hinaus, indem er sich zugleich als die Weisheit in Person und als den Menschensohn-Messias versteht, dem am Ende gemäß Ps 118 alle huldigen werden.⁸⁶

Weitere Stellen bestätigen diese Sicht: Als die verworfene Weisheit hat Jesus keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen könnte (Mt 8,20).⁸⁷ Er ruft als personifizierte Weisheit dazu auf, von ihm zu lernen und sein Joch zu tragen (Mt 11,28–30, vgl. Sir 24,19; 51,23–26)⁸⁸, und in Mt 11,27, der Fortsetzung des „Jubelrufes“, gibt sich Jesus gleichermaßen als der Menschensohn (πάντα μοι παρεδόθη, vgl. Dan 7,14)⁸⁹ und als die Weisheit zu erkennen, von der nach Ijob 28 gilt, dass allein Gott sie kennt, und die als das Wort Gottes die Geheimnisse Gottes offenbart (Sir 24,3a; vgl. Weish 8,4⁹⁰)⁹¹.

⁸³ SCHIMANOWSKI, *Weisheit* 311, vgl. oben zu äthHen 42. Nach F. CHRIST, *Jesus Sophia* 120f.; HENGEL, „Jesus“ 156f.; MARSHALL, *Lk.* 502 ist die Einleitungsformel bei Lk ursprünglicher als in der Parallele Mt 23,34f.; erst Mt hat den Ausspruch als Ich-Wort formuliert. Jesus hat möglicherweise ein jüdisches Weisheitswort aufgegriffen, das Jesuswort ist dann wiederum redaktionell bearbeitet worden (s. MARSHALL, *Lk.* 503–505; gegen ein ursprünglich jüdisches Weisheitswort: HENGEL, „Jesus“ 157).

⁸⁴ Zugleich identifiziert sich Jesus hier mit der Schekina, die ja nach Sir 24 mit der Weisheit zusammenfällt, s. o. Abschn. 1.b.aa und Kap. B.2.c und 3. – Für die Echtheit des Jesusworts s. GNILKA, *Mt.* 2,307; F. CHRIST, *Jesus Sophia* 148; MARSHALL, *Lk.* 573–577 (574 auch Forschungsdiskussion und Lit.); RIESNER, *Jesus* 337–339; etwas zurückhaltender HENGEL, „Jesus“ 159 („die Herkunft aus dem Munde Jesu ist nicht a limine auszuschließen“).

⁸⁵ Vgl. HENGEL, „Jesus“ 158f.

⁸⁶ „Besonders zu beachten ist ... die Identität der Schekina-Sophia mit dem in den Tempel einziehenden Messias von Ps 118. Das Zitat von Ps 118,26, ‚Gepriesen sei, der da kommt, im Namen des Herrn‘, das sich hier auf die Parusie des Menschensohnes beziehen muss, bestätigt wieder die Traditionsverschmelzung von Messias und Sophia, die in der Identifikation mit Jesus vorausgesetzt wird.“ (GESE, „Weisheit“ 237; zum Bezug von Ps 118,26 auf den kommenden Menschensohn-Richter vgl. HENGEL, „Jesus“ 158f.)

⁸⁷ Siehe BETZ, *Verstehen* 33; HENGEL, „Jesus“ 165.

⁸⁸ Zur Echtheit s. SCHWEIZER, *Mt.* 174; HENGEL, „Jesus“ 162; RIESNER, *Jesus* 339–343; gegen LUZ, *Mt.* 2,198–200.

⁸⁹ Zur Diskussion über die Bedeutung von παρεδόθη s. LUZ, *Mt.* 2,210f.; MARSHALL, *Lk.* 436.

⁹⁰ Zur Weish-Stelle s. LUZ, *Mt.* 2,213.

⁹¹ Zur Weisheitstradition in Mt 11,27par. s. MARSHALL, *Lk.* 432 (Lit.); zur Echtheit

Was sich in äthHen 48 (und von daher in Tg Mi 5,1/Sach 4,7) anbahnte, ist gemäß der alten Jesustradition in Jesu eigener Person verwirklicht: „Als *messianischer Lehrer und Prophet* war er Geiststräger schlechthin und eben als solcher Repräsentant der göttlichen Weisheit“⁹², d. h. letztlich in seiner Person mit der Weisheit identisch. Mit dieser Identifikation ist die klare Abweisung jener Schlussfolgerung von Sir 24 verbunden, nach der die Weisheit als Schekina für immer im Jerusalemer Tempel wohnen bleibt (vgl. die *κατάπαυσις* nach Sir 24,8.11); ebenso wird die ausschließliche und endgültige Identifizierung von Weisheit und Sinaitora (Sir 24,23; Bar 4,1) und somit auch die pharisäische „Toraontologie“ abgewiesen.

Demgegenüber wird Jesus selbst als die Weisheit verstanden und somit als die endgültige, endzeitliche Tora, als „die vollkommene Tora des neuen Bundes als Vollendung des offenbarungsgeschichtlichen Weges“⁹³.

dd) Der Weg zur Paulusschule

Die Jünger Jesu erkannten in Verwerfung und Hinrichtung, Auferstehung und Erhöhung Jesu den Weg der Weisheit wieder, die sich ihre Stätte auf Erden sucht, aber von den Menschen verworfen wird, im Himmel den ihr gebührenden Platz erhält und sich erst in der Parusie des Menschensohnes neu offenbart.⁹⁴

Nach Martin Hengel können in der (aramäisch- und griechischsprachigen) Jerusalemer Urgemeinde, in der die Jesustradition bewahrt und verbindlich gelehrt wurde, aufgrund der Identifikation Jesu mit der Weisheit in der Jesustradition⁹⁵ die alttestamentlichen Weisheitstraditionen schon bald unter Bezug auf Jesus gelesen und somit Jesu Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft

ebd. (Lit.); RIESNER, *Jesus* 220f. (Lit.); gegen LUZ, *Mt.* 2,200. – Vielleicht sind auch die ἡλθον-Sprüche Jesu auf seine Präexistenz (und somit auf die Weisheit) hin zu deuten (vgl. CULLMANN, *Christologie* 166).

⁹² HENGEL, „Jesus“ 185.

⁹³ GESE, „Gesetz“ 80. Genaueres s. dort 78–81.

⁹⁴ Gegen KIM, *Origin* 258, der die paulinische Weisheits-Christologie aus dem Damas-kus-Erlebnis des Paulus herleiten möchte.

⁹⁵ Auch nach V. LIPS ist die „Übertragung von Funktionen der Weisheit auf Jesus“ in der synoptischen Jesustradition (die aber gemäß HABERMANNs Sicht Jesus und die Weisheit noch nicht *identifiziert*, s. o.) „durchaus als Ansatz zu sehen, aus dem sich eine Weisheitschristologie entwickeln kann“ (*Weisheitliche Traditionen* 277 zu Q, vgl. 289f. zu Mt). Nach HABERMANN dagegen leitet sich die neutestamentliche Präexistenzchristologie nicht aus der Jesustradition, sondern aus den Osterereignissen her (*Präexistenzaussagen* 428.421–423). Auch VOLLENWEIDER leitet die neutestamentliche Weisheits-Christologie nicht aus Ansätzen in der synoptischen Tradition ab („Christus“ 298–307). Die oben dargestellte Identifikation von Jesus und Weisheit in der vorösterlichen Jesustradition vorausgesetzt, erklärt sich die urchristliche Weisheits-Christologie jedoch am einfachsten als nachösterliche exegetische Vertiefung der dort schon gegebenen Ansätze.

erkannt worden sein.⁹⁶ So kennt nicht nur Paulus, sondern auch die johanneische Tradition die Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu (Joh 1,1–3.14; 8,58; Offb 3,14), ebenso der Hebräerbrief (Hebr 1,2–4). Sowohl der Hebräerbrief wie Johannes sehen in Jesus die volle Offenbarung und Verwirklichung von Gottes Weisheit und Willen, wohingegen die Tora Zeugnis auf Jesus hin ist.⁹⁷

Bei alledem dienten die Weisheitstexte des AT nicht bloß als Sprachmaterial, um das Unerhörte, Unsagbare an Jesus in Worte zu fassen, sondern sie wurden deshalb zum Sprachmaterial, weil in ihnen ein prophetischer Hinweis auf *Jesu* Person entdeckt wurde (vgl. dazu die hermeneutisch-grundsätzliche Stelle Röm 1,2⁹⁸, aber auch Joh 5,39; Lk 24,44–46).

Das früheste ausdrückliche Zeugnis für die Schöpfungsmittlerschaft Jesu ist uns in 1Kor 8,6 gegeben⁹⁹; hier hat Paulus wohl eine schon fest gefügte Formel der griechischsprachigen judenchristlichen Gemeinde zitiert¹⁰⁰, nach der „alles“ bzw. „das All“ (τὰ πάντα) „durch ihn“ (δι’ αὐτοῦ) geschaffen wurde.¹⁰¹

Dass diese Schöpfungsmittler-Aussage nur ein Zitat und „wohl kein Bestandteil der Predigt und Lehre des Paulus selbst“ gewesen sein soll¹⁰², wird dadurch widerlegt, dass Paulus anderswo den Messias Jesus explizit als die σοφία bezeichnet, die der Gemeinde von Gott geschenkt ist (1Kor 1,24.30¹⁰³, vgl. auch Kol 2,3). Paulus folgt der alten Jesustradition, indem er Jesus als die Weisheit in Person versteht und dadurch die *starre und endgültige* Identifika-

⁹⁶ Vgl. HENGEL, „Christuslied“ 402f. Gegen die sehr späte Ansetzung der Entwicklung der Präexistenzchristologie bei DUNN, *Christology* s. HABERMANN, *Präexistenzaussagen* 76–79. – Die weisheitstheologische Aussage von der Präexistenz Jesu, die demnach wohl in Jerusalem ihren Ursprung hat, und die alte judenchristliche Überlieferung von der Jungfrauengeburt (vgl. MARSHALL, *Lk.* 73.75f.; anders LUZ, *Mt.* 1,102, der die Tradition von der Jungfrauengeburt erst in einem späteren Stadium in einer hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde entstanden sehen will) müssen einander dabei nicht ausgeschlossen haben, sondern die Jungfrauengeburt kann auch seit früher Zeit (und nicht erst in der Alten Kirche, vgl. dazu LUZ, *Mt.* 1,109f.) als die Weise verstanden worden sein, in der der Präexistente Mensch wurde (so RIESNER, „Präexistenz“).

⁹⁷ Vgl. am deutlichsten Joh 1,17; hier stehen die Tora und Jesus „im Verhältnis von Hinweis und Wirklichkeit“ (GESE, „Johannesprolog“ 190).

⁹⁸ Siehe BETZ, *Verstehen* 51f.; vgl. auch WILCKENS, *Röm.* 1,63f.

⁹⁹ HENGEL, „Christuslied“ 395.

¹⁰⁰ Vgl. LANG, *1Kor.* 110.

¹⁰¹ Christus erscheint hier zugleich als „der Mittler ... der neuen Schöpfung“ (LANG, *Kor.* 110), s. zu diesem Text auch unten Kap. L.2.i und SÖDING, „Gottes Sohn“ 63–65.

¹⁰² So HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 113; ähnlich JERVELL, *Imago* 211.

¹⁰³ Gegen V. LIPS, *Weisheitliche Traditionen* 318–350; DERS., „Christus“ 87–90: Es gebe in „1Kor 1–2 keine Anhaltspunkte für eine von Paulus vertretene Sophia-Christologie“ (a. a. O. 90).

tion von Weisheit und Sinaitora ablehnt¹⁰⁴, die ihn einst zum Christenverfolger gemacht hat.

Paulus selbst hat vor Damaskus einsehen müssen, dass er nicht von der mosaischen Tora her den gekreuzigten Jesus als von Gott verfluchten (Dtn 21,23) und zu Recht hingerichteten Volksverführer (Dtn 13) anzusehen hatte, sondern dass Jesus, der erhöhte Messias, das mosaische Gesetz durch den unschuldig erlittenen Fluchtod erfüllt und die endgültige Tora gelehrt hatte, ja diese selbst verkörperte. So konnte Paulus einerseits formulieren: „Christus ist des Gesetzes Ende“ (Röm 10,4) – das Ende also der Sinaitora als Heilsweg –, gleichzeitig aber sich selbst als „nicht ἄνομος, sondern ἔννομος Χριστοῦ“ bezeichnen (1Kor 9,21). Auch wollte Paulus das Gesetz „aufrichten“ (Röm 3,31); so konnte er vom νόμος (ἡτοῖα!) τοῦ Χριστοῦ (Gal 6,2) und vom νόμος (ἡτοῖα!) τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Röm 8,2) im Sinne von Jer 31,33¹⁰⁵ reden. „Der in der ‚Tora des Christus‘ zusammengefasste Wille Gottes ist kein anderer als der im Gesetz vom Sinai offenbarte, aber er ist neu gewichtet ... und bestimmt die Christen von innen her.“¹⁰⁶ Die Endgültigkeit der Sinaitora ist durchbrochen, ohne dass dadurch ihr Offenbarungscharakter in Frage gestellt wäre (vgl. Röm 3,31; 7,12.14); somit lässt sich für Paulus aber auch die starre und endgültige Identifikation der Weisheit mit der Sinaitora nicht aufrechterhalten. „Damit hat die Offenbarung Gottes in Christus die Offenbarung vom Sinai abgelöst und in den Schatten gestellt. *Paulus geht davon aus, dass die Tora vom Sinai seit Jesu Kreuz und Auferweckung vor Gott keinen unüberbietbaren Rang mehr besitzt.*“¹⁰⁷

In dieser Tradition steht der Christuspsalm Kol 1,15–20. Die Schöpfungsmittlerschafts- und Präexistenzaussagen (V. 16a+f bzw. 15b.17a) der ersten Strophe des „Psalmes“ bauen auf der alttestamentlich-jüdischen Weisheitstradition auf, die in Jesus ihr Ziel findet. Die Weisheit, diese himmlische Person, die vor aller Schöpfung schon bei Gott existierte und die als Mittler bei der Weltschöpfung fungierte, ist Jesus selber. Dies ist nach dem eben gebotenen Überblick deutlich.

Vom weisheitlichen Hintergrund der Schöpfungsmittler-Aussagen her ist nun auch die Präposition ἐν in V. 16a auszulegen. Sie ist schon auf verschiedenste Weise verstanden worden; z. B. haben Eduard Schweizer und Michael

¹⁰⁴ Vgl. WEISS, *Kosmologie* 288: „Was Paulus betrifft, so braucht hier nur auf 1. Kor 8,6 oder auf Kol 1,15ff. verwiesen zu werden, um deutlich zu machen, dass das, was Paulus in bezug auf Christus als den ‚Mittler der Schöpfung‘ sagte, der rabbinische Jude von der Tora ebenso sagen konnte.“

¹⁰⁵ Vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,266 und GESE, „Gesetz“ 82 Anm. 20.

¹⁰⁶ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,268.

¹⁰⁷ A. a. O. 263. Vgl. zum Ganzen a. a. O. 253–268; HENGEL, *Sohn* 106–108; GESE, „Gesetz“ 81–84.

Wolter ἐν αὐτῷ lokal interpretiert, so dass Christus hier als die Sphäre erscheine, in der die Schöpfung geschehen sei¹⁰⁸; nach Johannes Weiß wurde das All *zugleich mit ihm* (ἐν αὐτῷ) erschaffen¹⁰⁹. Meines Erachtens lässt sich ἐν αὐτῷ von den oben angeführten Beispielen für die Schöpfung יהוה בְּדָבָר יהוה bzw. יהוה בְּהַכְּמָה יהוה her befriedigend interpretieren (Ps 33,6; 104,24; Spr 3,19; Weish 9,1). ἐν ist dann im Sinne eines ᾶ *instrumentalis* zu verstehen¹¹⁰: Der Präexistente erscheint als das wirkmächtige Wort Gottes, das die Entstehung der Welt bewirkt, bzw. als die Weisheit, die Gott als „Maß“ und Mittler für die Schöpfung dient¹¹¹. Die Formulierung δι’ αὐτοῦ von V. 16fin besagt also nochmals dasselbe wie ἐν αὐτῷ, indem sie das Mittel bzw. den Mittler des Schöpfungsvorganges bezeichnet – was διὰ / בְּיָד¹¹² sogar noch deutlicher tut als bloßes ἐν / בְּ.¹¹³

2. Der „Erstgeborene vor allem Geschaffenen“ als Schöpfungsmittler (V. 15b.16a+f)

a) Zur Konstruktion und Bedeutung

V. 15b ist in der Kirchengeschichte – wie V. 15a – Anlass zu manchen Kontroversen geworden. Die Diskussion kreiste insbesondere um die Frage, ob hier der Christus als Geschöpf geschildert werde oder nicht.¹¹⁴

Grammatisch ist zuerst einmal festzustellen, dass hier πάσης κτίσεως und nicht πάσης τῆς κτίσεως steht; κτίσις bezeichnet an dieser Stelle also nicht „Schöpfung“ im Sinn von „die Gesamtheit des Geschaffenen“, sondern, wie das rabbinische בְּרִיאַת, „das einzelne Geschaffene, die Kreatur“¹¹⁵. Der ganze

¹⁰⁸ SCHWEIZER, *Kol.* 60; WOLTER, *Kol.* 79 (Lit.); genauso schon KÄSEMANN, „Taufliturgie“ 41f. und JERVELL, *Imago* 226.

¹⁰⁹ *Christus* 45f.

¹¹⁰ Mit HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 96; KEHL, *Christushymnus* 105f.; vgl. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik* 178 § 219.

¹¹¹ Ἐν αὐτῷ von Gen 1,26f. (בְּצַלְמֵנוּ) herzuleiten (vgl. εἰκών in Kol 1,15a), wie SCHLATTER (*Kol.* 257) dies tut, scheint mir unmöglich, denn die Aussage בְּצַלְמֵנוּ bleibt auf die Menschenschöpfung beschränkt; vielmehr ist V. 15a mit den Schöpfungsmittlerschafts- und Präexistenzaussagen auf dem „Umweg“ über die Weisheitstradition verbunden.

¹¹² In der LXX steht διὰ öfter für בְּיָד (s. OEPKE, „διὰ“ 65).

¹¹³ Vgl. Joh 1,3. Auch Philo benutzt u. a. die Präposition διὰ, um die Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit bzw. des Logos zu bezeichnen (so Fug 109; vgl. auch WEISS, *Kosmologie* 268).

¹¹⁴ Vgl. zur altkirchlichen Diskussion: LIGHTFOOT, *Kol.* 144f.

¹¹⁵ FOERSTER, „κτίσις“ 1015.1026 (vgl. auch die Belege bei WEISS, *Kosmologie* 87 Anm. 2). – Grundsätzlich könnte – wie im nachklassischen Sprachgebrauch möglich (z. B. Eph 2,21: πᾶσα οἰκοδομή = „der ganze Bau“ [HOFFMANN/V. SIEBENTHAL, *Grammatik* 188 § 136d]) – πᾶσα κτίσις hier für πᾶσα ἡ κτίσις stehen; dann wäre der Genetiv doch ein

Ausdruck ist also zu übersetzen: „jedes (beliebigen) Geschöpfes, aller Geschöpfe“¹¹⁶. Eine *crux interpretum* ist die Beurteilung des Genetivverhältnisses zu πρωτότοκος. In den beiden ähnlichen Stellen 1,18 und Offb 1,5 ist es eindeutig ein partitives Verhältnis¹¹⁷: Der auferstandene Jesus ist der „erstgeborene Bruder“ all derer, die noch auferstehen werden (vgl. auch Röm 8,29)¹¹⁸. In Kol 1,15 steht aber nicht wie dort ein Kollektiv (im Plural oder Singular), zu dem Jesus gehörte und dessen Erstgeborener er wäre, sondern ein (distributiv) das Individuum bezeichnender Singular.¹¹⁹ Erich Haupt hat deshalb angenommen, hier liege kein Genetivus partitivus, sondern ein Genetivus Comparationis vor, der von προ- abhängig sei: Jesus sei „der Erstgeborene vor aller Kreatur“.¹²⁰ Πρωτότοκος kann aber schwerlich so konstruiert werden, anders als πρῶτος (vgl. Joh 1,15.30; 15,18). Also muss doch ein Genetivus partitivus vorliegen; rein grammatisch gesehen wird der ‚Erstgeborene‘ als ein Teil der Größe ‚alle Geschöpfe‘ bezeichnet. Aber schon die Formulierung πάσης κτίσεως statt πάσης τῆς κτίσεως lässt vermuten, dass der ‚Erstgeborene‘ hier nicht in eine Reihe von Gleichen eingefügt wird, sondern den Geschöpfen in qualitativem Abstand gegenübersteht. Dies wird durch die folgenden Aussagen vollends klar: Die nächste Zeile und V. 17a weisen darauf hin, dass ‚er‘ vor allem ‚ist‘ und deshalb alles ‚in ihm‘ geschaffen werden konnte. Τὰ πάντα fasst dort die ‚Geschöpfe‘ in ihrer Gesamtheit zusammen – das ‚All‘ wird dem ‚Erstgeborenen‘ gegenübergestellt, er ist kein Teil von ihm. Sonst müsste τὰ ἄλλα stehen.¹²¹ Das Missverständnis, dass ‚er‘ einer von vielen – wenn auch der Erste – sei, wird zudem schon durch den Beginn des Hymnus (V. 15a) ausgeschlossen: Er ist Gottes Offenbarungsgestalt und dadurch untrennbar mit Gott verbunden, er ist Gottes eigene Manifestation.

Dies unterstützt *inhaltlich* Haupts Vorschlag; nur ist der Genetiv kaum von προ- abhängig, sondern bezeichnet das Verhältnis des ‚Erstgeborenen‘ zu seinem Gegenüber: Er ist der „Erstgeborene im Vergleich zu allen Geschöpfen“.

partitivus (s. u.), und κτίσις stünde für בְּרִיאָה in der rabbinisch nicht belegten, aber vorrabbinisch (Qumran, Pseudepigraphen, NT) begegnenden Bedeutung ‚Gesamtheit des Geschaffenen, Schöpfung‘ (s. FOERSTER, „κτίσις“ 1016). Dann müsste man auch bei einer allfälligen hebräischen Vorlage den seltenen Fall des fehlenden Artikels nach כל „ganz“ (GESENIUS, *Wörterbuch* 345) annehmen. Dies alles scheint mir wenig wahrscheinlich.

¹¹⁶ Πᾶσα κτίσις heißt eher ‚jedes beliebige Geschöpf‘, בְּרִיאָה לְכָל עֵשֶׂת eher ‚jedes einzelne Geschöpf‘ (BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik* 225 § 275; GESENIUS, *Wörterbuch* 345).

¹¹⁷ In Offb 1,5 steht ein Genetivus partitivus, in Kol 1,18 wird dieser mit ἐκ + Gen. umschrieben, s. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik* 135f. § 164.

¹¹⁸ Genaueres s. u. Kap. F.

¹¹⁹ Ein Genetiv der Zugehörigkeit (wie in Gen 25,13, wo der Genetiv hinter πρωτότοκος den Vater angibt; zur Begrifflichkeit s. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik* 132f. § 162) kommt natürlich erst recht nicht in Frage.

¹²⁰ Kol. 27; z. B. aufgenommen von PERCY, *Probleme* 68f.

¹²¹ LIGHTFOOT, *Kol.* 148.

Dadurch ist das Bild vom Erstgeborenen und seinen *Geschwistern* durchbrochen: der ‚Erstgeborene‘ wird nicht einfach in ein Kollektiv von ‚Geschwistern‘ eingereiht, dessen Erstgeborener er dann wäre¹²², sondern er selbst wird den κτίσεις gegenübergestellt. Dies entspricht alttestamentlichen und frühjüdischen Stellen, wo vom ‚Erstgeborenen‘ die Rede ist, ohne ‚Geschwister‘ in den Blick zu nehmen; dann bezeichnet ‚der Erstgeborene‘ „die Einzigartigkeit der Stellung“¹²³

Dennoch ist im *für sich genommenen* V. 15b noch kein ‚Ungewordensein‘ ausgesagt, sondern lediglich die zeitliche Vorordnung und der qualitative Abstand, der weit über die Vorrangstellung hinausgeht, die nach alttestamentlichem Recht dem Erstgeborenen unter seinen Geschwistern zukommt. Das griechische Wort πρωτότοκος, das übrigens fast nur in der LXX und der von ihr geprägten Literatur auftaucht¹²⁴, entspricht semantisch durch seine beiden Wortbestandteile πρώτος und τόκος dem hebräischen Wort בְּכוֹר, das es in der LXX i. Allg. übersetzt: Die semitische Wurzel בכר bezeichnet wohl schon ursprünglich den Erstgeborenen, wobei „die Vorstellungen ‚früh(-ster)‘ und ‚Nachkomme‘ in gleicher Weise und in fester Verbindung präsent“ sind¹²⁵. So meint das von dieser Wurzel abgeleitete בכורים die ‚Erstlingsfrüchte‘¹²⁶, בְּכוֹר den ‚Erstgeborenen‘. Beide Male ist etwas gemeint, was ‚früher‘ auftritt, ‚früher‘ entsteht als anderes. Beides, das *Früher-Sein* und das (*Geboren-*) *Werden*, wird durch die Wortbildung πρωτότοκος zum Ausdruck gebracht.

b) Zur Herkunft der ‚Erstgeborenen‘-Prädikation

Charles F. Burney¹²⁷ leitet den in Kol 1,15b verwendeten Ausdruck πρωτότοκος aus Spr 8,22 ab, wo die Weisheit von sich sagt:

יהוה קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז

Nun gibt die LXX ראשית in Spr 8,22 – wie auch sonst – mit ἀρχή wieder und nicht mit πρωτότοκος. Wo בְּכוֹר und ראשית im AT parallel vorkommen, wird

¹²² Im Bild würde πάσης κτίσεως die jüngeren Geschwister des Erstgeborenen bezeichnen (analog zur Konstruktion in Ex 13,15b), wobei die ‚Geschwister‘ hier eben nicht kollektiv (wie beim Genetivus partitivus üblich), sondern mit besonderer Hervorhebung des Einzelnen genannt wären: Er ist der Erstgeborene im Vergleich zu allen beliebigen Geschöpfen, *keines* ist also vor ihm.

¹²³ MICHAELIS, „πρώτος“ 875; s. die Belege a. a. O. 874–876: *Israel* ist der Erstgeborene Gottes („als Gegenstand der bes[onderen] Liebe seines Vaters“, a. a. O. 875) in Ex 4,22; Sir 36,11; vgl. Jer 38,9; PsSal 18,4 (υἱὸς πρωτότοκος μονογενής); Jub 2,20; 19,28; 4Esr 6,58; der *König* in Ps 89,28; der *Gerechte* in PsSal 13,9 (πρωτότοκος = υἱὸς ἀγαπήσεως).

¹²⁴ Im übrigen Griechisch steht dafür i. Allg. πρωτόγονος (MICHAELIS, „πρώτος“ 872.876).

¹²⁵ TSEVAT, „בְּכוֹר“ 644.

¹²⁶ LXX: πρωτογεν(ν)ήματα (MICHAELIS, „πρώτος“ 874).

¹²⁷ Siehe oben erster Hauptteil A.2.

בְּכֹר mit πρωτότοκος und אֶרְשָׁה mit ἀρχή oder ἀπαρχή übersetzt (Dtn 21,17; Ps 78,51; 105,36); genauso stehen in Kol 1,18 ἀρχή und πρωτότοκος nebeneinander. Wir können deshalb πρωτότοκος in V. 15 nicht *direkt* von Spr 8,22LXX herleiten. Die Aussagestruktur, die wir ermittelt haben, entspricht trotzdem genau der Lehre über die Weisheit: Diese ist vor der ganzen Schöpfung gebildet worden und hat eine besondere, von der Schöpfung unterschiedene Stellung als Schöpfungsmittlerin. Wie ist dann bei diesem offensichtlichen Bezug auf die Weisheitstradition – und deshalb wohl tatsächlich auch auf Spr 8,22¹²⁸ – die Verwendung von πρωτότοκος zu erklären?

Zum einen finden wir bei Philo die Bezeichnung πρωτόγονος¹²⁹ für die Weisheit (=Logos). Auffällig ist dabei, dass er sonst wie die LXX für den ‚Erstgeborenen‘ immer πρωτότοκος verwendet. Diesen Titel für die Weisheit hat Philo wahrscheinlich aus der ihm vorliegenden jüdischen Tradition abgeleitet, da er sich nicht aus hellenistischer Schultradition erklären lässt¹³⁰; er ist als Paraphrase von אֶרְשָׁה in Spr 8,22 verbunden mit הוֹלֵלָהּ in V. 24f. (LXX V. 25: γεννῶ με) am besten verständlich und muss wegen der klaren Geburtsmetaphorik in V. 24f. πρωτότοκος, nicht πρωτόγονος geheißen haben. Die Änderung in πρωτόγονος bei Philo lässt sich erklären: „Philo hat ... bei πρωτότοκος noch stark die B[e]d[eu]t[un]g *erstgeboren* empfunden. Dieses ist wohl der Grund, warum er den Logos ... zwar πρωτόγονος, aber nicht πρωτότοκος nennt.“¹³¹ Philo erklärt dies in QuaestGen IV,160 in der Erklärung zu Gen 25,25: „a distinction should be made between ‚firstborn‘ [πρωτότοκος] and ‚first-begotten‘ [πρωτόγονος]. For the one is (the offspring) of female and material matter, ... but the first-begotten is a male and (the offspring) of a mere responsible power ... as the portion of the Cause“¹³². Es ist unsicher, ob dieser Name der Weisheit bei Philo mit dem Messiasitel (von Ps 89,28) zu tun hat. Philo spricht an einer Stelle deutlich vom Messias (ohne den Titel χριστός zu verwenden), dies aber nur im Blick auf den Friedenskönig nach stoischem Ideal, nicht im Zusammenhang mit Weisheit oder

¹²⁸ Gegen MICHAELIS, „πρώτος“ 880.

¹²⁹ Aber nie πρωτότοκος, s. MICHAELIS, „πρώτος“ 876 mit Anm. 27 gegen STAERK, *Erlösererwartung* 72f.

¹³⁰ Philo scheint hier lediglich insofern an Plato anzuknüpfen, als dort die Welt als „Sohn Gottes“ verstanden wird; demnach muss bei Philo die Ideenwelt der „erstgeborene“ Sohn sein, während die noetische Welt nachgeboren ist (s. dazu HENGEL, *Sohn* 82f.). Nach Galen (*129 n. Chr., s. PATZIG, „Aristotelismus“ 603) 4,773,14 hat Plato die *substantiae primitivae* τὰ πρωτόγονα genannt (τὰ πρωτόγονα μὲν ὑπὸ Πλάτωνος, ὁμοιομερῆ δ’ ὑπ’ Ἀριστοτέλους ὀνομαζόμενα, zit. nach *Thesaurus Graecae Linguae* s. v. πρωτόγονος). An den gemeinten Stellen (Politikos 188E; 289A) steht aber (τὸ) πρωτογενές, wie schon der *Thesaurus* vermerkt.

¹³¹ MICHAELIS, „πρώτος“ 876.

¹³² Übersetzung von R. MARCUS in *Philo Supplement I*. Zu dieser Stelle s. RUNIA, *Philo* 284f.

Logos.¹³³ In Praem 162–172 steht jedoch der Logos, der einst alle auf der Welt zerstreuten Juden sammeln und heimführen wird, für den Messias, der sonst im Frühjudentum öfter diese Rolle hat (so in ApkAbr 31,1; PsSal 17,26; 4Esr 13,39f.)¹³⁴, und in Conf 62f. bezieht Philo die Messiasweissagung Sach 6,12 auf den Logos¹³⁵. Obwohl Philo vielleicht nicht mehr Hebräisch konnte¹³⁶, spiegelt sich in verschiedenen Epitheta des Sophia-Logos die Bedeutungsbreite des hebräischen חָכְמָה von Spr 8,22¹³⁷: In ἀρχή (Conf 146), πρωτόγονος (Conf 146 u. a.), πρεσβύτερος / πρεσβύτατος¹³⁸ (Migr 6 bzw. All 3,175; u. a.), *primum principium* (platonisch interpretiert als *archetypa idea / originalis species*) und *prima mensura / praemetior* (QuaestGen 1,4) sowie *caput*¹³⁹ (QuaestEx 2,117). Weiter ist bei Philo interessant, dass in seinem eigenen Sprachgebrauch γεννηθεὶς πρῶτος, πρωτότοκος und ἀρχὴ τῆς ἐξ ἀλλήλων γενέσεως synonym stehen können.¹⁴⁰ Dies bedeutet, dass im griechischsprachigen Judentum des 1. Jh.s πρῶτος, ἀρχή und πρωτότοκος im Zusammenhang mit der Weisheit semantisch mehr oder weniger austauschbar geworden sind, im Unterschied zur strengen Unterscheidung von ἀρχή und πρωτότοκος in der Septuaginta.¹⁴¹

Dadurch wurde es zumindest ermöglicht, dass in Kol 1,15b חָכְמָה von Spr 8,22 mit πρωτότοκος wiedergegeben wurde und nicht wie in der LXX und in Offb 3,14¹⁴² (vgl. 21,6; 22,13), aber auch in Kol 1,18, mit ἀρχή.¹⁴³ Dazu kommt ein weiterer Beweggrund: Die in der alten Jesustradition vollzogene Verbindung, ja Identität der Weisheit in Person mit dem Messias. In Ps 89

¹³³ Praem 91–97. S. zu dieser Stelle und zum Messias bei Philo BRÉHIER, *Idées 5–7*; FISCHER, *Eschatologie* 199–210; RIESNER, „Christologie“ 234; AMIR, „Messianische Idee“ 195–198.

¹³⁴ S. dazu FISCHER, *Eschatologie* 204–206 (die oben angegebenen Stellen zur Rückführung durch den Messias ebd. 204 Anm. 56).

¹³⁵ Darauf weist FISCHER, *Eschatologie* 206 hin.

¹³⁶ So jedenfalls WEISS, *Kosmologie* 266.

¹³⁷ Nach WEISS, *Kosmologie* 265–267 (weitere Belege für einzelne der Epitheta s. dort).

¹³⁸ Bei Philo kann der Sophia-Logos ὁ πρεσβύτερος τῶν γενέσιν εὐληφότων heißen (All 3,175) – eine sachlich nahe Parallele zu unserer Stelle.

¹³⁹ Vgl. die Wurzel חָכ in חָכְמָה .

¹⁴⁰ Cher 54 (s. MICHAELIS, „πρῶτος“ 876).

¹⁴¹ Bei Philo begegnet aber nirgends eine Kol 1,18 ähnliche Stelle, wo so präzise mehrere Wörter zusammengestellt sind, die die Wurzel חָכ wiedergeben. Es gab also auf Griechisch keine Tradition für die enge Zusammengehörigkeit der drei Wörter, Kol 1,18 ist somit nur verständlich, wenn der Schöpfer des Hymnus Hebräisch konnte.

¹⁴² „Die Tatsache, dass der griechische Begriff ἀρχή an dieser Stelle an das hebräische Wort חָכְמָה von Spr 8,22 anknüpft, sollte nicht mehr bezweifelt werden.“ (WEISS, *Kosmologie* 306 mit Lit. in Anm. 1.)

¹⁴³ Die Austauschbarkeit von πρωτότοκος und ἀπαρχή (= ἀρχή, s. u. zu Kol 1,18) zeigt auch der Vergleich von Röm 8,29 mit 1Kor 15,20.23 und von Hebr 12,23 mit 2Thess 2,13; Jak 1,18; Offb 14,4.

folgt nämlich unmittelbar auf die Aussage, dass David (und somit der davidische König, vgl. V. 31) ins Sohnesverhältnis zu Gott adoptiert wird (V. 27; vgl. Ps 2,7; 2Sam 7,14), in V. 28 der Satz: „Auch will ich ihn zum *Erstgeborenen* (בְּכוֹר, πρωτότοκος) machen, zum Höchsten (ἡγῆς, ὑψηλός – ein Gottesprädikat!) den Königen auf Erden“. „Erstgeborener“ sagt hier die Vorrangstellung des Königs Israels, seine Vorordnung vor die andern Könige als der einzige wahre Sohn Gottes aus.¹⁴⁴ Von Präexistenz ist in Ps 89 keine Rede¹⁴⁵, auch ist kein eigentliches Geschwisterverhältnis zu den übrigen Königen im Blick.¹⁴⁶ Aber „Erstgeborener“ wurde von dieser Stelle her im rabbinischen Judentum zu einer titelähnlichen Bezeichnung für den Messias.¹⁴⁷ Was dort erst spät bezeugt ist, ist vielleicht schon in Sach 12,10LXX und v. a. in Hebr 1,6–9 (hier mit enger Beziehung zum Sohnes-Titel) vorausgesetzt.¹⁴⁸ An Ps 89,28 wird der Schöpfer unseres Christuspсалms gedacht haben¹⁴⁹; die aus ihm heraushörbare zeitliche Vorordnung und damit verbundene besondere Stellung des Messias legten eine Verbindung mit Spr 8,22 und somit mit der Präexistenz des Weisheit-Messias Jesus nahe.¹⁵⁰

Dies alles macht zugleich wahrscheinlich, dass der Schöpfer unseres Christuspсалms diesen zwar von vornherein auf Griechisch gedichtet¹⁵¹, aber vom hebräischen Alten Testament her gedacht hat, denn von daher ist die Wiedergabe von ראשית mit πρωτότοκος sehr viel einleuchtender als von der LXX her, wo schon ἀρχή stand.

¹⁴⁴ Vgl. KRAUS, *Ps.* 2,791.

¹⁴⁵ Wohl aber später in der Messiastradition der Bilderreden, s. o. Abschn. 1.b.bb.

¹⁴⁶ Vgl. das Verhältnis des ‚Messias‘ zu den Königen der Erde in Ps 2, besonders V. 2 (MICHAELIS, „πρώτος“ 875).

¹⁴⁷ So in PesR 34 (159b), s. BRANDES Ausgabe Bd. 2,668 Anm. 17; Ps 89,28 wurde demnach durch Jer 31,9 unterstützt, wobei „Ephraim“, der „Erstgeborener“ genannt wird, als Kosenamen für den Messias aufgefasst wurde (MICHAELIS, „πρώτος“ 876); ShemR 19,7 (s. BILL 3,258 und dazu FOSSUM, *Name* 318 Anm. 161).

¹⁴⁸ Siehe STUCKENBRUCK, *Angel Veneration* 120 Anm. 186 (Hinweis von Ralf A. ROHRBACH-KOOP, Tübingen).

¹⁴⁹ So auch BARTH, *Kol.* 248.

¹⁵⁰ FOSSUM, „Colossians“ will die ganze erste Strophe vom Eikon-Kabod-Menschen ableiten, v. a. mit Hinweis auf Gebet Josefs A,1–3. Die oben skizzierte Ableitung ist aber viel wahrscheinlicher, wobei die Traditionslinien von Weisheit und Kabod-Eikon wie oben in Kap. B geschildert zusammengelaufen sind, aber mit der Weisheitstradition als Grundlage. Das Gebet Josefs ist seinerseits ein Zeugnis dieser Traditionsentwicklung, auf die Kol 1,15–20 unabhängig davon zurückgreift. (Eine ähnliche Ableitung wie FOSSUM versucht ROWLAND, s. Darstellung und Kritik bei KIM, *Origin* 244–246.)

¹⁵¹ Dies wird sich im Lauf der Exegese mehrfach bestätigen, v. a. durch die nicht direkt ins Hebräische (oder Aramäische) übersetzbaren Wörter (ὄρατος / ὄρατος, συσσταίνα, πρωτεύειν).

3. ἐν – διά – εἰς

a) Das Ziel der Schöpfung

Die letzte Zeile von V. 16 wiederholt zunächst als Inklusio die Aussage von V. 16a¹⁵² mit anderem Verbalaspekt und präziserer Präposition. Es tritt aber auch eine neue Aussage zur Schöpfungsmittlerschaft hinzu: Alles ist „auf ihn hin“ (εἰς αὐτόν) geschaffen. Dies deckt sich mit der urchristlichen Erwartung des Messias Jesus in Herrlichkeit, bei dessen „Kommen“ mit den Wolken nach Dan 7 die Gottesherrschaft sichtbar und universal anbricht¹⁵³. Dann müssen alle Geschöpfe seine Herrschaft anerkennen (Phil 2,10f.)¹⁵⁴, dann wird der volle ׀לִבּ in der ganzen Schöpfung verwirklicht (vgl. Röm 8,18–25 mit Jes 11)¹⁵⁵, nach dem Gericht des Messias werden Himmel und Erde neu werden (vgl. Offb 20,11–21,8 mit Jes 65,17–25 [V. 25 mit auffälligem Bezug auf Jes 11] und auch äthHen 45,4f.; 51[!])¹⁵⁶. In der Offenbarung der Herrlichkeit Jesu, der die Weisheit und der Messias ist, kommen Schöpfung und Heilsgeschichte, die schon durch ihn gewirkt waren, zu ihrer Vollendung, zu ihrem Ziel. Ebenso entscheidet sich aber auch Heil oder Gericht für Engel und Menschen an der Stellung zu ihm (vgl. Lk 12,8f.; Röm 8,1.34; 1Kor 15,24.26; Ps 110,1; äthHen 46,4f.).

In der letzten Zeile von V. 16 wechselt das Tempus vom Aorist (V. 16a) zum Perfekt; das bedeutet, dass sich auch das Gewicht der Aussage von der damaligen, einmaligen Schöpfung „in ihm“ zum Geschaffensein „auf ihn hin“ verlagert.¹⁵⁷ Für den (nicht sehr wahrscheinlichen¹⁵⁸) Fall, dass unser „Psalm“ aus dem Hebräischen übersetzt sein sollte, wäre der Wechsel ins Perfekt jedoch höchstens eine Nuance der griechischen Übersetzung, kaum aber des hebräischen Originals; dort wäre wohl beides durch das Perfekt Nif'al ausgedrückt.¹⁵⁹

¹⁵² So auch WOLTER, *Kol.* 77.

¹⁵³ Vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,69; zum Verhältnis zu 1Kor 15,24–28 s. PERCY, *Probleme* 73.

¹⁵⁴ S. dazu HOFIUS, *Christushymnus* 41–55.65. Vgl. auch – auf Gott bezogen – IQH V (bisher XIII) 10f.13; Nach dieser Stelle ist das „Ziel der Schöpfung ... die Verkündigung von Gottes Herrlichkeit“ (MELL, *Neue Schöpfung* 97).

¹⁵⁵ S. dazu STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,271f.

¹⁵⁶ Zur Vollendung von Himmel und Erde s. auch unten Kap. I.3 und 4.

¹⁵⁷ So schon LIGHTFOOT, *Kol.* 149.

¹⁵⁸ Siehe oben Abschn. 2.b (Ende).

¹⁵⁹ So die Übersetzungen von Franz DELITZSCH und Hartmut GESE.

b) Eine stoische „Allmachtsformel“?

Seit Eduard Norden¹⁶⁰ hat sich allgemein durchgesetzt, dass in dieser und anderen neutestamentlichen Stellen, in denen in verschiedenen Zusammenhängen eine Dreierzusammenstellung von Präpositionen (mit Varianten) vorkommt¹⁶¹, die Form der stoischen „Allmachtsformel“ aufgenommen worden sei, wie sie z. B. bei Mark Aurel (4,23) die alles umfassende ‚Natur‘ bezeichnet. Bei den antiken Belegen, die Norden anführt¹⁶², zeigen sich zwei- und dreigliedrige Formeln mit wechselndem Präpositionenbestand, die sich – je nach Kontext (stoische und andere philosophische Texte, alchemistische Schriften, Zaubertexte) – auf Zeus, den philosophischen Gott oder die Physis beziehen.

Für eine Kombination von verschiedenen Präpositionen mit Beziehung auf Jesus (oder Gott) gibt es mehrere Parallelen im NT.¹⁶³ In der Formulierung unserem Text am nächsten ist Röm 11,36: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Die ganze hymnische Stelle 11,33–36 ist auf *Gott* bezogen¹⁶⁴ (auch κύριος V. 34), also auch die drei Präpositionen ἐκ, διὰ und εἰς; sie preisen ihn als letztlich alleinigen *Ursprung*, alleinigen *Erhalter* und alleiniges *Ziel* alles Geschaffenen¹⁶⁵. Als Ziel der gesamten Schöpfung und Heilsgeschichte erscheint Gott auch in 1Kor 15,28: Am Schluss wird Gott „alles in allem“.

Eine andere Parallele finden wir in 1Kor 8,6:

ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ,
 ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
 καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,
 δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ.

Hier sind die drei Präpositionen auf Gott und Jesus verteilt: Gott erscheint als *Ursprung*, Jesus als *Schöpfungsmittler* alles Geschaffenen, gleichwie Gott *Ziel* und Jesus *Erlösungsmittler* für die Gemeinde als neue Schöpfung ist.¹⁶⁶

In Kol 1,15–20 fehlt ἐξ αὐτοῦ, stattdessen steht instrumentales ἐν αὐτῷ, das – wie διὰ und εἰς – auf Jesus bezogen ist¹⁶⁷.

¹⁶⁰ *Agnostos Theos* 240–250.

¹⁶¹ NORDEN (a. a. O. 240f.) nennt außer den im Folgenden besprochenen Stellen noch Hebr 2,10 (wo aber nur διὰ m. Gen. und m. Akk. vorkommt) und Eph 4,5f. (wo sich die Präpositionen aber nicht auf Gott, sondern auf die Gemeinde beziehen).

¹⁶² Vgl. auch das bei O. MICHEL, *Röm.* 361f. Aufgezählte.

¹⁶³ Vgl. VOLLENWEIDER, „Christus“ 304f. zu dieser „Theologie in Präpositionen“.

¹⁶⁴ Vgl. O. MICHEL, *Röm.* 360f.; STUHLMACHER, *Röm.* 158.

¹⁶⁵ Vgl. STUHLMACHER, *Röm.* 159; MICHEL, *Röm.* 361.

¹⁶⁶ S. dazu WOLFF, *1Kor.* 173f.; LANG, *Kor.* 110f.

¹⁶⁷ εἰς αὐτόν in V. 20 könnte auch auf *Gott* bezogen sein, insbesondere von den paulinischen Parallelen her (v. a. 2Kor 5,18–20; Röm 5,1.10); die Struktur des „Christuspsalms“ spricht aber eher für einen Bezug auf den Christus (die drei Präpositionen beziehen sich sonst alle auf Christus, s. u. Abschn. c und Kap. K).

Schon beim Palästiner Ben Sira finden sich mit stoischen und anderen popularphilosophischen Aussagen verwandte Formulierungen.¹⁶⁸ Es ist anzunehmen, dass genauso auch solche präpositionalen Formeln, die ja hellenistischer Gemeinplatz waren, Griechisch sprechenden Juden in der alltäglichen Berührung mit der griechischen Sprache vertraut wurden. Diese sprachlich dichten Formeln in ihrer Tendenz, alles sagen und umfassen zu wollen (in einer Weise, wie das auf Hebräisch oder Aramäisch nicht möglich gewesen wäre und m. W. in diesen Sprachen auch nicht nachgeahmt worden ist), waren geeignet, um auch jüdische Glaubensinhalte zusammenzufassen.¹⁶⁹ Von daher finden sich solche Zusammenstellungen von Präpositionalia auch im Wortschatz der ersten Christen¹⁷⁰, die mit ihnen verschiedene Sachverhalte ausdrücken konnten.

c) Kol 1,15–17 als Exegese von Gen 1,1

Die Aussage, dass die Schöpfung „auf ihn hin“ geschaffen sei, erlaubt uns Rückschlüsse auf die Herkunft der dreifachen Präpositionenreihe und damit auf das Strukturprinzip, das die erste Strophe geformt hat. Zwar finden sich im griechischsprachigen Frühjudentum keine Belege dafür, dass die Welt εἰς σοφίαν ο. Ä. geschaffen worden sei.¹⁷¹ Entsprechendes findet sich aber im rabbinischen Judentum, und zwar neben einer Tradition wie der, dass die Welt auf David hin (לְדָוִד), auf Mose hin (לְמֹשֶׁה) bzw. auf den Messias hin (לְמָשִׁיחַ) geschaffen wurde (bSan 98b)¹⁷², v. a. in der Diskussion, wie in Gen 1,1 בְּרֵאשִׁית zu verstehen sei. „The first word in Genesis provoked much discussion. It was the first of the revealed words of God, and in consequence it was thought, almost inevitably, that it would be of particular significance. The Hebrew word *bereshit* seemed to demand comment in any case, because its form is unusual: in form it looks like a word in the construct state, but in fact there is no noun following it.“¹⁷³ Im Rahmen dieser Spekulationen wird in BerR 1,4 die

¹⁶⁸ S. dazu HENGEL, „Christuslied“ 396; *Judentum* 265–270.

¹⁶⁹ Vgl. MICHEL, *Röm.* 362: „Es ist anzunehmen, dass die Formel ἐκ – διὰ – εἰς in jüdischen Gebeten und Liturgien verwandt wurde.“ WOLTER nimmt an, dass in Kol 1,15–17 die stoische Präpositionalformel „vom biblischen Schöpfungsglauben her um[interpretiert]“ wurde; εἰς αὐτόν „bekommt ... einen eschatologischen Akzent“, anders als in der Stoa, wo damit „der harmonische Rückbezug des Kosmos auf seinen Ursprung“ bezeichnet wird (*Kol.* 79).

¹⁷⁰ Vgl. WILCKENS, *Röm.* 2,273: „Es ist wahrscheinlich, dass Paulus die Formel in Röm 11,36a durch Vermittlung des hellenistischen Judentums kennengelernt hat.“

¹⁷¹ PERCY, *Probleme* 70.

¹⁷² Angeführt von BILL 3,626. „Die Genannten sollen damit als Zweck u[nd] Ziel der Welterschöpfung hingestellt werden“ (ebd.).

¹⁷³ BOWKER, *Targums* 100. Zur grammatischen Lösung der Schwierigkeiten von Gen 1,1 im rabbinischen Judentum s. SCHÄFER, „BERĒŠIT BĀRĀ’ ʿĒLŌHĪM“ *passim*.

Präposition בְּ von בְּרֵאשִׁית final („auf ... hin, um ... willen“) im Sinne des griechischen εἰς verstanden, umschrieben mit בְּנוֹחַת: „Um des רֵאשִׁית willen schuf Gott den Himmel und die Erde“. Daneben findet sich ebenfalls im Rahmen der בְּרֵאשִׁית-Spekulation auch die oben schon besprochene instrumentale Bedeutung „durch“ für בְּ (z. B. in BerR 1,1¹⁷⁴): Gott schuf „durch den רֵאשִׁית“. Zugleich werden auf Grund der rabbinischen Auslegungsmethode *gezera schawa* verschiedene Bedeutungen von רֵאשִׁית durchgespielt. Als Möglichkeiten werden aufgezählt: Die Welt ist auf die (mit der Weisheit-רֵאשִׁית von Spr 8,22 gleichgesetzte) Tora hin geschaffen worden, wobei בְּחֻמְקָה von Spr 3,19 als בְּנוֹחַת הַחֹרֶה ausgelegt wird (genauso BerR 12,2)¹⁷⁵, oder auf Mose hin (Dtn 33,21), die Teighebe (Num 15,20f.), den Zehnten (Dtn 18,4) oder die Erstlinge (Ex 23,19). In einem Teil der Texttradition wird an zweiter Stelle „auf Israel hin“ (Jer 2,3) eingeschoben¹⁷⁶.

Aus BerR 1,4 wird zweierlei deutlich: Zum einen, dass man im rabbinischen Judentum בְּ in בְּרֵאשִׁית von Gen 1,1 verschieden gedeutet hat: nicht nur in Hinsicht auf eine *Mittlerschaft* bei der Schöpfung (wie z. B. in BerR 1,1), sondern genauso im Hinblick auf das *Ziel* der Schöpfung. Die Präposition בְּ wurde also einmal instrumental und das andere Mal final aufgefasst, und zumindest im letzteren Fall wurde sie auch durch ein hebräisches Äquivalent umschrieben. Dieser Sachverhalt entspricht genau den in unserer ersten Strophe verwendeten Präpositionen: Wir finden das dem hebräischen בְּ direkt entsprechende ἐν, aber auch das instrumentale διὰ, das in der LXX auch hebräisches בְּ wiedergeben kann¹⁷⁷, und das finale εἰς, in der LXX ebenfalls zuweilen für בְּ^{178, 179}. Dies bedeutet, dass alle drei Präpositionen die eine alttestamentliche Aussage exegisieren, dass die Welt בְּחֻמְקַת יְהוָה bzw. בְּדְבַר יְהוָה geschaffen wurde. Dass solche das Bedeutungsspektrum einer Wurzel auslotenden Spekulationen im Judentum durchaus üblich waren, sehen wir auch an verschiedenen anderen Beispielen in GenR. So werden in 1,1 mehrere Möglichkeiten für das Verständnis von אִמּוֹן in Spr 8,30 diskutiert.

Das Zweite, was aus BerR 1,4 deutlich wird, ist Folgendes: Im rabbinischen Judentum wurde die Bedeutung von רֵאשִׁית in Gen 1,1 über die Methode

¹⁷⁴ Zu BerR 1,1 s. BETZ, „Was am Anfang geschah“ 353f.

¹⁷⁵ Diesen und weitere Belege für die Weisheit-Tora als Ziel der Schöpfung nennt auch WEISS, *Kosmologie* 285. BAECK, *Aus drei Jahrtausenden* 167(f.) Anm. 9 meint, dass diese Deutung (wegen der christlichen Deutung auf die Schöpfungsmittlerschaft Christi) allmählich die auf die Schöpfungsmittlerschaft der Tora verdrängt habe.

¹⁷⁶ So in der Ausgabe von MIRQIN. Zur Tradition Israel = רֵאשִׁית s. u.

¹⁷⁷ Siehe CAMILO DOS SANTOS, *Index* 21: בְּ wird fast immer mit ἐν wiedergegeben (250-mal), nur jeweils an wenigen Stellen mit anderen Präpositionen, so auch mit διὰ (3-mal) und εἰς (6-mal).

¹⁷⁸ Siehe OEPKE, „εἰς“ 431f.

¹⁷⁹ Auch nach BARTH, *Kol.* 198 wird ἐν durch διὰ und εἰς ausgelegt.

gezera schawa diskutiert. Dabei wurde die Stelle u. a. aufgrund von Spr 8,22 auf die mit der Tora gleichgesetzte Weisheit hin ausgelegt, die dann in Gen 1,1 als Schöpfungsmittlerin oder als Ziel der Schöpfung erscheinen konnte.¹⁸⁰ Nun haben wir oben festgestellt, dass die Erstgeborenen-Aussage in Kol 1,15b in ihrem Bezug auf die Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu von Spr 8,22 her zu verstehen ist, wobei aufgrund der Einheit von Weisheit und Messias in der Person Jesu ראשית von Spr 8,22 nicht, wie von der Septuaginta und anderen von Spr 8,22 abhängigen neutestamentlichen Stellen (auch Kol 1,18) her zu erwarten, mit ἀρχή, sondern von Ps 89,28 her mit πρωτότοκος wiedergegeben wird. Die Tradition, dass die Welt auf den Messias hin (לְמִשִּׁיחַ) geschaffen wurde, hat (wenn sie im 1. Jh. schon existierte¹⁸¹) dies nur noch unterstützt.

Diese beiden Beobachtungen – die Auslegung von ראשית auf den mit der Weisheit ineins gesetzten Christus und die Spekulationen über verschiedene mögliche Übersetzungen von כּ – führen zum Schluss, dass gerade jene mehrfach belegte¹⁸² frühjüdische Auslegung von כּ־ראשית in Gen 1,1 schon im Hintergrund unserer ersten Strophe zu stehen scheint und diese somit einen „impliziten Midrasch“¹⁸³ zu Gen 1,1 darstellt. Charles F. Burney hat schon 1926 auf diesen Hintergrund hingewiesen¹⁸⁴, ohne aber im deutschsprachigen Raum breitere positive Beachtung zu finden.¹⁸⁵

Nun könnte man gegen dieses Ergebnis einwenden, dass BerR selber diese rabbinischen כּ־ראשית-Spekulationen erst viel später datiert¹⁸⁶. Doch sie finden

¹⁸⁰ Natürlich ist die Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit-Tora die Voraussetzung der Verbindung von Gen 1,1 und Spr 8,22, und nicht umgekehrt (s. WEISS, *Kosmologie* 184f. gegen R. MCL. WILSON).

¹⁸¹ bSanh 98b zitiert R. Johanan, gestorben 279 (STEMBERGER, *Einleitung* 93).

¹⁸² S. die Parallelstellen zu BerR 1,1.4 bei WEISS, *Kosmologie* 84 Anm. 1.

¹⁸³ Zu Ausdruck und Sache s. ELLIS, „Biblical Interpretation“, bes. 703–706.

¹⁸⁴ BURNEY legte V. 15b–18 von diesem Hintergrund her aus, s. o. erster Hauptteil A.2.

¹⁸⁵ Zur Rezeption von BURNEYS These s. o. erster Hauptteil A.1. LARSSON, *Christus* 192f. stellt mit Recht gegen JERVELL (*Imago* 200 Anm. 107) fest, dass die beschriebene Exegese von Gen 1,1 nicht nur höchstens „das technische Verfahren“ für unseren Christuspсалm darlege. „Denn wenn der Apostel wirklich den inhaltsreichen Ausdruck בראשית im Lichte eines Weisheitstextes interpretiert, so verwendet er ihn kaum nur als Anknüpfungspunkt formeller Art. Paulus ist dann überzeugt, dass die traditionellen Aussagen über die Weisheit sich eigentlich auf Christus beziehen. Das heißt, dass auch der Inhalt der Weisheitsspekulationen von Bedeutung wird; und das wiederum bringt es mit sich, dass wir in bezug auf den Hintergrund zu Kol. 1,15–20 die Vorstellungen von der Weisheit im Großen zu beachten haben.“

¹⁸⁶ BerR 1,1 beruft sich auf R. Hoschaja „den Großen“ (A1), BerR 1,4 auf R. Benaja (T5), R. Berekhja (A4), R. Huna (A2) im Namen des R. Mattana (A2) (Angaben nach STEMBERGER, *Einleitung*, s. Register; und MARUANI/COHEN-ARAZI, *Midrach Rabba*, s. Register). Die Parallelstelle TanB Bereschit 1,5 nennt als Tradenten R. Jehuda bar Ilai (T3, ca. 130–160, s. STEMBERGER, *Einleitung* 84f.).

sich nicht nur in BerR, sondern auch in den Targumim zu Gen 1,1.¹⁸⁷ Trotz der heute i. Allg. bevorzugten späten Datierung der Targume¹⁸⁸ können die einzelnen Traditionen wesentlich älter sein, denn „auch die mündliche Targumtradition hat sich in Verbindung mit der gepflegten mündlichen Lehre bald vereinfacht und verfestigt“¹⁸⁹. Während TgO und TgPsJ בְּרֵאשִׁית wörtlich mit בקרמין bzw. מן אוּלָא wiedergeben, übersetzen die Fragmententargume MS Paris Hébr. 110 und MS Vatican Ebr. 440 mit בחכמה (MS Paris Hébr. 110 mit der Randglosse מן לקרמין¹⁹⁰), und TgN I schreibt: בְּרֵאשִׁית מִלְקָרְמִין בַּחֲכָמָה. In den Fragmententargumen und in TgN I liegt also möglicherweise, aber keineswegs sicher ein älterer Beleg für die genannte Spekulation vor. Die ältesten sicher datierbaren Belege für die Verbindung von Gen 1,1 mit der Weisheit-ἀρχή finden wir bei den christlichen Apologeten und apokryphen Werken des zweiten Jahrhunderts, dort freilich auf Jesus bezogen.¹⁹¹ Die Auslegung von Gen 1,1 auf die Weisheit finden wir zudem auch bei den Samaritanern¹⁹², was ebenfalls auf eine alte Tradition hinweist. In der nachneutestamentlichen Henochntradition wird בְּרֵאשִׁית dann auf den Menschensohn-Metatron bezogen, was von der Gleichsetzung von Weisheit und Menschensohn her konsequent ist; allerdings wird hier in בְּרֵאשִׁית ein Hinweis auf den *Namen* Metatrons gesehen¹⁹³.

Eine weitere Tradition belegt die בְּרֵאשִׁית-Spekulationen fürs 1. Jh. Sie ist vielfach bezeugt: In 4Esr 6,55.58f.; syrBar 21,24; AssMos 1,12 wird Israel als Ziel der Schöpfung hingestellt (und im Anschluss an diese Tradition in Herm vis I,1,6; II,4,1 die Kirche; vgl. 4Esr 8,1; 9,13; syrBar 15,7: Die Welt wurde um der Gerechten willen geschaffen). Diese Überlieferung erklärt sich am besten so, dass auch sie – wie die in BerR 1,4 belegten anderen Überlieferungen über das Ziel der Schöpfung – in der Exegese von Gen 1,1 wurzelt, denn in Jer 2,3 heißt Israel „ראשית des Ertrags JHWHs“, was sich über die schon zur Zeit Hillels gängige Methode Gezera schawa mit Gen 1,1 verbinden ließ, wonach dann Himmel und Erde „auf den Reschit (d. h. Israel) hin“ geschaffen wurden.

Somit ist die Spekulation über die verschiedenen Bedeutungen von בְּרֵאשִׁית zweifelsfrei für das Judentum des 1. Jh.s belegt.

¹⁸⁷ S. dazu WEISS, *Kosmologie* 197f.; SCHÄFER, „Grundtext“ 9.

¹⁸⁸ Siehe v. a. GLESSMER, *Einleitung* (z. B. wird für Targum Neofiti I die ganze Spanne zwischen dem 1. Jh. und der Renaissance vorgeschlagen, s. die Besprechung der verschiedenen Vorschläge a. a. O. 112–115; GLESSMER argumentiert a. a. O. 113f. für das 7./8. Jh.).

¹⁸⁹ BETZ, „Targum“ 1524.

¹⁹⁰ נ"א = „(ariant) v(ersion)“ (KLEIN, *Fragment-Targums* 2,3).

¹⁹¹ Siehe WEISS, *Kosmologie* 314 (Belege ebd. Anm. 1); FOSSUM, „Gen. 1.26“ 213 Anm. 37.

¹⁹² Samaritanische Liturgie hg. v. M. HEIDENHEIM, 14,1: „Am Anfang schuf Gott den Himmel mit seiner Weisheit“ (zitiert nach WEISS, *Kosmologie* 198 Anm. 3).

¹⁹³ בְּרֵאשִׁית = Gott schuf die sechs Buchstaben von ‚Metatron‘ (s. ODEBERG, *3Enoch* I,120f.).

Die Parallelen zwischen unserer ersten Strophe und dieser frühjüdischen Auslegung von מְרַאשֵׁיךָ machen hinreichend deutlich, dass der Schöpfer unseres Christuspsalms diese Exegese schon gekannt und von ihr her gedacht hat. Er besingt den Christus in einem impliziten christologischen Midrasch als die Weisheit, den ‚Erstgeborenen‘, also den מְרַאשֵׁיךָ von Spr 8,22 und Gen 1,1; „in ihm wurde alles geschaffen, was im Himmel und auf der Erde ist“ – dies ist, wenn wir das Passivum divinum ἐκτίσθη berücksichtigen, eine nahezu wörtliche Wiedergabe von Gen 1,1. Die Präposition ἐν wird dann im Fortgang der ersten Strophe als διὰ und εἰς expliziert, wie in den jüdischen Parallelen.

Schon die Verbindung von Spr 8,22/Gen 1,1 mit Ps 89,28 zeigt, dass der Schöpfer unseres „Psalms“ nicht starr und mechanisch allein die Exegese von Gen 1,1 mit Hilfe von Spr 8,22 ausführte, sondern dabei frei war, auch andere Texte und Traditionen einzubeziehen. So gehen auch die Eikon-Prädikation, die Aussage über den Bestand des Alls¹⁹⁴ und die Reihungen als Explikation von τὰ πάντα¹⁹⁵ über das direkt durch jene Exegese Vorgegebene hinaus.¹⁹⁶

Die Exegese von Gen 1,1, die der ersten Strophe zu Grunde liegt, ist sowohl vom hebräischen wie vom griechischen Text des AT aus denkbar, die Wiedergabe von מְרַאשֵׁיךָ mit πρωτότοκος statt mit ἀρχή spricht eher dafür, dass der Dichter des „Psalms“ vom hebräischen Text ausging, also in der Exegese des hebräischen Textes nach protorabbinischen Methoden geschult war, aber seine Dichtung von vornherein auf Griechisch abfasste. Dies wird durch Beobachtungen an der zweiten Strophe bestätigt.¹⁹⁷

4. „Alles besteht in ihm“

Ein besonderes Problem ist V. 17b. Das transitive Medium von συμίσταμαι kann „v[on] Gottes Schöpfertätigkeit“ gebraucht werden (z. B. Philo, All 3,10; Josephus, Ant 12,22; grHen 101,6; 1Clem 27,4)¹⁹⁸; das intransitive Präsens Medium bzw. Perfekt Aktiv bedeutet „seinen Bestand haben, existieren“¹⁹⁹ (vgl. auch 2Petr 3,5). Das Resultative des Perfekts mag dabei noch mit-schwingen: Etwas ist entstanden, hat sich zu einer festen Ordnung verbun-

¹⁹⁴ Siehe unten Abschn. 4.

¹⁹⁵ Siehe unten Abschn. 5 und Kap. D.

¹⁹⁶ Dies erledigt aber nicht die Ansicht, dass eben jene Exegese von Gen 1,1 Strukturprinzip und inhaltliche Leitlinie unseres Textes darstellt. Auch LARSSON (*Christus* 192) stellt fest, dass der Verfasser „selbstverständlich nicht nur an einen Text gebunden“ war, da er eine „souveräne Kenntnis der Heiligen Schrift“ besaß.

¹⁹⁷ Siehe oben Kap. A.4 zur vierfachen Wiedergabe der Wurzel מְרַאשֵׁי in V. 18.

¹⁹⁸ BAUER, *Wörterbuch* 1576f. (Stellen ebd.).

¹⁹⁹ A. a. O. 1577.

den²⁰⁰, und der damit eingetretene Zustand dauert gegenwärtig an. Nicht gemeint sein dürfte das bloße „Dass“ der Existenz im Sinn der Vorfindlichkeit, ebensowenig ein Bestehen-Bleiben, ein Unverändert-Bleiben auch in der Zukunft (wie es hebr. נִשְׁתַּבַּח / נִשְׁתַּבַּח aussagen würde). Ἐν αὐτῷ ist in der kosmologischen Aussage V. 16a vom alttestamentlich-jüdischen Sprachhintergrund her instrumental zu verstehen²⁰¹; dies ist auch hier die nächstliegende Lösung.²⁰² Wenn wir συνέστηκεν als resultatives Perfekt verstehen, in dem der gegenwärtige Zustand das Resultat der *Schöpfungstat* ist²⁰³, steht die Aussage ohnehin in engem inhaltlichem Zusammenhang mit der Schöpfungsmittlerausgabe in V. 16a (vgl. auch das Perfekt in V. 16 letzte Zeile). So wird man am besten übersetzen: „und alles bekam und behält durch ihn seine feste Ordnung, alles besteht durch ihn (so, wie es geworden ist)“.

Diese präsentische (bzw. perfektisch-resultative) Aussage schlägt eine Brücke zurück zu den präsentischen Formulierungen in V. 15. Wie die Schöpfung durch den Christus gegenwärtig Bestand hat, so ist Christus auch gegenwärtig-bleibend Eikon und Erstgeborener.

Nun kommt in der LXX συστάναί nirgends in dieser Bedeutung vor. Den alttestamentlichen Vorstellungshintergrund können wir also nicht über diesen Begriff erschließen; deshalb ist schon vermutet worden, hier liege eine genuin hellenistisch-heidnische Vorstellung ohne alttestamentliche Vorgeschichte vor²⁰⁴, zumal der Ausdruck συστάναί in der griechisch-philosophischen Tradition vorkommt²⁰⁵ und auch bei Philo in diesem Sinn für das Zusammengesetztsein des Alls aus verschiedenen ἀρχαί bzw. δυνάμεις verwendet wird.²⁰⁶ Für Philo ist dabei die Vorstellung bestimmend, dass der Logos das All zusammenhält (συνέχει) und es vor dem Auseinanderfallen bewahrt (Fug 112; Her 205f.²⁰⁷). Auch Weish 7,17 spricht von der σύστασις κόσμου und Josephus (Ant 1,1) von der $\text{κόσμου σύστασις καὶ διάταξις τῶν στοιχείων}$.

²⁰⁰ Vgl. MENGE, *Wörterbuch* 661.

²⁰¹ Siehe oben Abschn. 1.b.dd.

²⁰² So z. B. auch HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 96.

²⁰³ Siehe oben.

²⁰⁴ So WARD, „Aristotelian Terms“ 402f.: Das Verbum ist völlig im aristotelischen Sinn von „give a unity to“ (a. a. O. 401) verwendet; ähnlich WOLTER, *Kol.* 80f. S. auch KASCH, „ συνίστημι “ 895 (Lit.).

²⁰⁵ Er findet sich häufig in Platos Timaios für die „zusammenfügende“ Tätigkeit des Demiurgen (s. WEISS, *Kosmologie* 44 Anm. 3; weitere Belege aus der griechischen Literatur bei BAUER 1577).

²⁰⁶ Siehe HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 94f.; LOHMEYER, *Kol.* 60. Ein Beispiel ist Her 281; s. dazu HÜBNER, *Kol.* 61.

²⁰⁷ Siehe HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 65.105.

In Kol 1,17 liegt der Akzent nicht auf dem *Zusammengesetzt*-Sein des Alls aus Elementen und Kräften, solche werden nicht erwähnt²⁰⁸. Deshalb wird für die Verwendung des Verbums an unserer Stelle dasselbe gelten, was auch zu der „Allmachtsformel“ und zu *ἀόρατος* zu sagen war: dass es bei der Verwendung im alttestamentlich geprägten Denkraum in seiner Bedeutung nicht unverändert blieb, sondern nun dazu diente, die biblischen Sachverhalte auszudrücken.²⁰⁹ So wird die Wendung in unserem Vers inhaltlich in derselben Linie wie Hebr 1,3 liegen, wo vom Sohn Gottes gesagt wird, dass er „das All durch sein mächtiges Wort trägt“²¹⁰. Im Hintergrund stehen Traditionen wie Ps 119,89f., wo die Bedeutung des göttlichen *כָּרַךְ*²¹¹ wie für die Erschaffung der Welt, so auch für deren gegenwärtigen Bestand erkannt wird: Weil Gottes Wort *treu* ist, weil es verlässlich ist und sich als fähig erweist, herbeizuführen, was es verheißt (vgl. schon die Logos-Theologie in Jes 55,10f.²¹², hier „nähert sich [die Vorstellung vom Wort Gottes] der einer Hypostase“²¹³), und weil es bleibt (vgl. Jes 40,8), deshalb bleibt auch die Welt bestehen (*עמד*²¹⁴), die Gott durch sein Wort gegründet hat (*נין*²¹⁵).²¹⁶ Nach Sir 43,26 gilt: *ἐν λόγῳ αὐτοῦ* [sc. τοῦ θεοῦ] *σύγκειται τὰ πάντα*. Dasselbe spricht 2Petr 3,5 aus: ... *γῆ ... συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ*. In bNed 32a heißt es: „Wenn die Tora nicht wäre, hätten Himmel und Erde keinen Bestand (*קום hitp.*)“.²¹⁷ Diese Traditionen vom Bestand der Welt durch das Wort Gottes greifen hellenistisch-jüdische Schriftsteller wie Josephus und Philo auf und unterziehen sie einer *Interpretatio Graeca*, indem sie sie auf das Zusammengesetztsein der Welt aus den Elementen und *δυνάμεις* beziehen²¹⁸.

In den henochischen Bilderreden (41,3–9) geht die Stabilität und Harmonie des Alls auf den Befehl des Herrn der Geister (V. 6 und auf den gegenseitigen Treue-Eid der Himmelskörper V. 5) zurück. Nach hebrHen 41,2 „besteht“ (*קום hitp.*) die Welt durch die Buchstaben an Gottes Thron.

²⁰⁸ Auch nicht in V. 16, s. u. Kap. D.5 zur Funktion der ‚Mächte‘-Aufzählung in V. 16.

²⁰⁹ Vgl. auch BARTH, *Kol.* 205.

²¹⁰ Dass dies eine genuin jüdische Vorstellung ist, hat Otfried HOFIUS gezeigt (*Christushymnus* 81–83.131–135).

²¹¹ Hier schon im Sinne von Ps 19 (s. GESE, „Weisheit“ 229) als Schöpfungs- und Offenbarungswort, also in weitem Sinn, verstanden (vgl. KRAUS, *Ps.* 2,1003).

²¹² Zur Wort-Theologie von Jes 55 s. V. RAD, *Theologie* 2,102f.; KRAUS, *Jes.* 40–66 165.

²¹³ KRAUS, *ebd.*

²¹⁴ Auch in mAv 1,2 ist von den Dingen die Rede, auf denen die Welt „steht“ (*עמד*).

²¹⁵ Parallel zu *נין* kann auch *סד* stehen, so z. B. in Ps 24,2.

²¹⁶ Diese genuin alttestamentlich-jüdische Vorstellung interpretiert Philo mit platonischen Anschauungen (s. o.).

²¹⁷ Siehe WEISS, *Kosmologie* 285 mit weiteren Belegen.

²¹⁸ Siehe oben.

Nach Weish 11,25 „bleibt“ (διαμένειν) alles durch den Willen Gottes, es wird bewahrt (διατηρεῖσθαι), indem er es „ruft“ (καλεῖν – dies gehört zur Terminologie des Schöpfungsworts, vgl. Jes 48,13; JosAs 8,9; Röm 4,17). Im Kontext (11,15–12,22, bes. 11,23–26) geht es darum, dass Gott aus Erbarmen über die Sünden der Menschen hinwegsieht und aus Liebe zu allem Geschaffenen mit diesem Schonung übt.²¹⁹

Sobald Jesus, der Messias, als Verkörperung des göttlichen Wortes erkannt wurde, wurden diese Zusammenhänge von der Stabilität der Welt durch das Wort Gottes (Ps 119,89f.; Sir 43,26; Weish 11,25; vgl. 2Petr 3,5) auf ihn bezogen.²²⁰ Er garantiert den Fortbestand der Welt: „No creature is autonomous“²²¹, nicht einmal die Mächte und Gewalten als die höchsten und mächtigsten Geschöpfe²²². Von Weish 11,25 her lässt sich sogar sagen, dass Gott durch Christus die gefallene Welt aus Liebe schont und ihren Bestand erhält; es mag also in Kol 1,17b impliziert sein, dass die Welt gefallen ist, auch wenn dies in der ganzen ersten Strophe nirgends explizit ausgesprochen wird.²²³ Faktisch wird mit Kol 1,17b zudem jene jüdische Tradition ausgeschlossen, nach der die Welt durch die Gesetzeserfüllung Israels Bestand hat²²⁴.

5. Das All – Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares

Schon in V. 16a wird *p̄asa kt̄isis* mit τὰ πάντα zusammengefasst, τὰ πάντα in V. 16b–e seinerseits wieder inhaltlich expliziert.

Τὰ πάντα meint hier wirklich *alles* Geschaffene, bedeutet also ‚das All‘. Das hebräische Äquivalent dazu, das absolute כּוֹל (ה), findet sich zwar schon im AT in exilisch-nachexilischen Texten (z. B. Jes 44,24²²⁵; Jer 10,16 = 51,19²²⁶; Ps 103,19; und v. a. Gen 1,31, wo die Schöpfung von Himmel und Erde durch כּוֹל/τὰ πάντα zusammengefasst wird²²⁷), doch „ohne je theologischer oder kosmologischer Fachausdruck für ‚Universum‘ oder ‚(Welt-)All‘ zu werden“²²⁸. Für das ‚All‘ steht gewöhnlich „Himmel und Erde“ (vgl. Gen 1,1); diese Ausdrucksweise, die ein Ganzes durch zwei „Pole“ bestimmt, ist für das

²¹⁹ Zum Erbarmen Gottes, das sich nach Weish durch die Sophia zeigt, vgl. auch VOLLENWEIDER, „Christus“ 293f.

²²⁰ BARTH, *Kol.* 205 Anm. 49 und ARNOLD, *Syncretism* 257 Anm. 42 betonen speziell die große Bedeutung von Sir 43,26 für Kol 1,17b.

²²¹ WRIGHT, *Kol.* 73.

²²² Siehe unten Kap. D.

²²³ Zu dieser Frage s. u. Kap. L.2.h.aa.

²²⁴ Stellen bei JERVELL, *Imago* 80; Lit. ebd. Anm. 33.

²²⁵ Vgl. SCHMIDT, *Glaube* 242.

²²⁶ S. dazu WEISER, *Jer.* 87.

²²⁷ Siehe PÖHLMANN, „All-Prädikationen“ 65f.

²²⁸ SAUER, „כּוֹל“ 830; weitere alttestamentliche Belege ebd.

orientalische Denken charakteristisch.²²⁹ Demgegenüber ist es typisch für das monistische Denken der stoischen Philosophie, alles mit einem Begriff zu umfassen – sie spricht besonders gern vom ‚All‘.²³⁰ So haben sich jüdische Gelehrte in Palästina wohl v. a. in Auseinandersetzung mit stoischen Gedanken diesen Sprachgebrauch vermehrt²³¹ zu eigen gemacht.²³²

In unserem Text fällt die Häufung von All-Aussagen auf (6-mal τὰ πάντα!). Dafür finden sich alttestamentliche und jüdische Parallelen in hymnischen Texten (v. a. 1Chr 29,11f.14.16; Est 4,17LXX; Neh 9,6 = 2Esr 19,6; grHen 9,4ff.)²³³, aber auch viele Parallelen in griechischen Hymnen.²³⁴ Diese „Häufung von Allaussagen in hymnischen Gebetstexten tritt erst in den späteren Schichten des Alten Testaments und in der apokryphen und pseudepigraphen Literatur des Judentums auf. Sie findet ... keine unmittelbare Fortsetzung in der Gebetstradition des frühen rabbinischen Judentums“²³⁵, war aber, wie unser Christuspsalm zeigt, im jüdischen Traditionsraum des ersten Jahrhunderts lebendig.

In unserem Christuspsalm zeigt sich das Bedürfnis, in paarweisen Formulierungen weiter zu explizieren, was τὰ πάντα umfasst; darin verfährt der Hymnus ähnlich wie Jes 44,24; Jub 2,15, aber auch wie viele griechische hymnische Texte.²³⁶ Diese Parallelen zeigen, „dass in Kol 1,16 ... eine Form der Prädikation vorliegt, die zum festen Bestandteil der Schöpfungshymnen gehört. Von hier aus erscheinen alle Kürzungen und Eliminationen als Zerstörung eines im Hymnus sinnvoll angelegten Ganzen.“²³⁷

So wird an τὰ πάντα gleich die Ortsbestimmung „in den Himmeln und auf der Erde“ angeschlossen („die Himmel“ ist hebraisierend, vgl. auch 2Kor 5,1; Phil 3,20). Mit ‚Himmel und Erde‘ wird also die alte hebräische Formulierung für das ‚All‘ aufgegriffen – nur hier merkwürdigerweise nicht als Parallele dazu, sondern – wie in Eph 1,10 – als der „Rahmen“, in dem sich das ‚All‘ befindet. ‚Himmel und Erde‘ selbst werden also nicht eigentlich zum Geschaffenen, zum All gerechnet.²³⁸ Dennoch liegt hier nicht die Vorstellung einer selbst-

²²⁹ Siehe unten Kap. D.2.a zu Röm 8,38f.

²³⁰ Der Begriff wird aber schon von den Vorsokratikern verwendet, s. REICKE in REICKE/BERTRAM, „πᾶς“ 890.

²³¹ Er wurde aber nicht erst von der stoischen Philosophie übernommen, wie die oben angeführten alttestamentlichen Belege zeigen; so stammen z. B. Jes 44,24; Jer 10,16; 51,19 aus einer Zeit, als die Stoa noch gar nicht existierte.

²³² HENGEL, *Judentum* 266. Vgl. im NT z. B. Röm 11,36; 1Kor 8,6; 15,27; Eph 1,10.23; 4,10; Hebr 1,3; 2,8; Offb 4,11.

²³³ Diese Texte führt PÖHLMANN, „All-Prädikationen“ 71–73 auf.

²³⁴ S. die Belege a. a. O. 66–71.

²³⁵ A. a. O. 73 (mit Belegen zu der Aussage über das rabbinische Judentum).

²³⁶ A. a. O. 59–66 (zu Jes 44,24: 59f.; zu Jub 2,15: 65).

²³⁷ A. a. O. 66.

²³⁸ Vgl. HAUPT, *Kol.* 27.

ständigen Existenz von Himmel und Erde als ungeschaffener, ewiger Größen vor²³⁹, sondern die Formulierung steht abkürzend für die ausführlichere, präzisere Formulierung „Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist“ o. ä. (Gen 2,1; Neh 9,6; vgl. Ex 20,11; Dtn 10,14; Ps 24,1; 69,35; 89,12; 96,11f.; 146,6; Jes 51,6; 4Q 521; Apg 4,24; 17,24; Offb 10,6).²⁴⁰ Eine genauso abkürzende Formulierung findet sich in 1Chr 29,11, wo sich wie in unserem Text an לָךְ die Explikation בְּשָׁמַיִם וּבְאָרֶץ anschließt („Alles, was im Himmel und auf Erden ist, ist dein“). ‚Alles‘ gehört JHWH, wobei auch hier nicht gemeint ist, dass ihm Himmel und Erde, also der „Rahmen“ des ‚Alls‘, nicht gehört. Eine noch engere Parallele findet sich in Jub 2,15: Hier ist sogar von der Schöpfung die Rede (καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς πάντα ἐν τῇ ἑκτῇ ἡμέρᾳ, ὅσα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐν τῇ γῆ ...) ²⁴¹. In Kol 1,16 stehen bei ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ (anders als in den beiden zuletzt genannten Stellen) verschiedene Präpositionen, entsprechend z. B. Dtn 3,24; 4,39 (בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת) ²⁴².

Anders ist es mit „das Sichtbare und das Unsichtbare“: Es expliziert nun direkt τὰ πάντα ²⁴³. Die Vokabeln ὁρατός / ἀόρατος sind, wie wir oben schon festgestellt haben ²⁴⁴, lexikalisch eigentlich ohne hebräische Entsprechung. ²⁴⁵ Dass die Wirklichkeit sich in Sichtbares und Unsichtbares gliedert, gehört aber zum Grundbestand alttestamentlicher Wirklichkeitssicht ²⁴⁶; von daher ist der Gegensatz Sichtbares-Unsichtbares auch bei den Rabbinen ²⁴⁷ und im Neuen Testament (z. B. Röm 1,20; 2Kor 4,18 ²⁴⁸) nachweisbar. Direkte Parallelen zu unserer Stelle finden sich im (ursprünglich wohl griechischen und wahrscheinlich aus dem 1. Jh. stammenden ²⁴⁹) sIHen: 64,5 (Gottes „sichtbare und unsichtbare Geschöpfe“); 65,1 (Gottes „ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung“) ²⁵⁰. Es existiert nach alttestamentlicher Auffassung ein weiter Bereich der Schöpfung, der von den Menschen nicht wahrgenommen werden kann. Diese Unsichtbarkeit ist aber keine „substantielle“, d. h. undurchbrechbare,

²³⁹ Also findet streng genommen kein „Übergang vom Weltall selbst zu den in ihm befindlichen Wesen“ statt (gegen HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 170).

²⁴⁰ S. dazu auch SASSE, „κοσμέω“ 883.

²⁴¹ Auf diese Stelle weist PÖHLMANN, „All-Prädikationen“ 65 hin.

²⁴² So auch Mt 28,18.

²⁴³ Und ist nicht etwa parallel zu „Himmel und Erde“, da z. B. die Sterne des Himmels sichtbar sind (BARTH, *Kol.* 200).

²⁴⁴ Siehe oben Kap. B.4.

²⁴⁵ Die Rückübersetzung oben Kap. A.4 ist lediglich ein Versuch.

²⁴⁶ Gegen WOLTER, *Kol.* 78, wonach „die Aufteilung des Kosmos in Sichtbares und Unsichtbares platonischem Denken entstammen dürfte“.

²⁴⁷ Zu den Rabbinen s. LOHMEYER, *Kol.* 57.

²⁴⁸ Auf diese Stellen weist HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 170 hin.

²⁴⁹ So BÖTTRICH, *Sl. Henoch* 813.

²⁵⁰ Übersetzung nach BÖTTRICH, a. a. O.

wie die noetische Welt der Ideen bei Plato²⁵¹, sondern es gibt besondere καιροί, in denen Gott menschliche Augen für diese Wirklichkeit öffnen kann. Dies erzählen prophetische Visionsberichte oder z. B. die Elischa-Erzählung 2Kön 6,16f.

²⁵¹ Vgl. BARTH, *Kol.* 200: „Unsichtbar“ ist in einem „pragmatic and factual“ Sinn gemeint: „,what is seen‘ in reference to ,what is not seen‘“. Auch die Engelmächte, die im Kolosserhymnus anschließend aufgezählt werden, sind nicht *prinzipiell* unsichtbar (ebd.).

D. Die Erschaffung der ‚Mächte‘ (V. 16d+e)

1. Zur Forschungsgeschichte

Auch die ‚Macht‘-Begriffe in V. 16d,e sind schon auf verschiedenste Weise gedeutet worden.

In den meisten Untersuchungen seit Ernst Käsemanns Aufsatz werden die beiden Zeilen als ursprünglicher Bestandteil des „Hymnus“ angesehen.¹ Die gleiche Zusammenstellung von ‚Mächten‘ begegnet im paulinischen Schrifttum sonst nirgends mehr: *θρόνοι* ist im NT in diesem Zusammenhang ein Hapaxlegomenon; *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* (oder *ἀρχὴ καὶ ἐξουσία*) ist zwar im Corpus Paulinum eine stehende Wendung (1Kor 15,24; Eph 1,21; 3,10; 6,12; Kol 2,10.15; Tit 3,1²), aber mit *κυριότητες* zusammen taucht sie nur hier und in Eph 1,21 auf. Zudem ist sie öfter mit *δύναμις* bzw. *δυνάμεις* verbunden (Eph 1,21; 1Kor 15,24; vgl. Röm 8,38: *δυνάμεις* neben *ἄγγελοι* und *ἀρχαί*, 1Petr 3,22: *δυνάμεις* mit *ἄγγελοι* und *ἐξουσίαι*).

Eduard Schweizer geht einen andern Weg als die meisten übrigen Forscher: Er nimmt an, dass die Viererreihe vom Kol-Verfasser als Polemik gegen die kolossische Irrlehre in den ursprünglichen Hymnustext eingefügt, ja in dieser Gestalt vielleicht sogar als Formel der Irrlehrer übernommen worden sei; die ‚Mächte‘ illustrierten nämlich nicht ‚Sichtbares und Unsichtbares‘ insgesamt, sondern nur das ‚Unsichtbare‘, was ein Ungleichgewicht im Hymnus ergebe.³ Christoph Burger, der zwei Bearbeitungsschichten im Hymnus annimmt, führt die Einfügung der ‚Mächte‘ auf den ersten Bearbeiter zurück.⁴

¹ Clinton E. ARNOLD geht sogar so weit zu sagen, dass der ganze Hymnus auf die ‚Mächte‘ ausgerichtet sei (*Syncretism* 269f.; dies ist freilich weit übertrieben, s. u. Abschn. 5 zur Funktion der Mächte-Nennung im Hymnus). Die Mächte-Aufzählung sei (unabhängig von der Frage nach dem Verfasser des Hymnus) im vorliegenden Kontext dreifach motiviert: 1. durch die Angst der Kolosser vor Schädigung durch die dämonischen Mächte im Alltag, 2. weil die „Philosophie“ eine Lösung für den Umgang mit den Mächten beanspruche und 3. weil die „Philosophie“ dämonisch inspiriert sei (*Syncretism* 251–260).

² Zu Röm 13,1–3 s. u. Abschn. 2 (Anfang).

³ SCHWEIZER, *Kol.* 54; ähnlich DUNN, *Kol.* 92f.; ALETTI, *Kol.* 211; WOLTER, *Kol.* 78f.

⁴ *Schöpfung* 66f.

Es ist umstritten, was die vier Wörter inhaltlich bezeichnen⁵. Nach Schleiermacher meinen sie die irdischen (Regierungs-) Gewalten.⁶ Paul Billerbeck folgte aus jüdischen Vergleichstexten, dass sie für die vier höchsten Engelklassen stünden⁷, und Erich Haupt vermutete eine *Klimax* innerhalb der Aufzählung⁸. Nach Ernst Bammel setzt sich der *Chiasmus* der zwei vorhergehenden Stichoi (Himmel und Erde x Sichtbares und Unsichtbares = AB x BA) auch hier fort: Die *θρόνοι* und *ἐξουσίαι* müssten somit himmlische (A), die *κυριότητες* und *ἀρχαί* irdische Mächte sein (B).⁹ J. B. Lightfoot meinte, die Wörter könnten zugleich menschliche und dämonische Mächte bezeichnen¹⁰; diese Sicht wurde auf Grund der alttestamentlich-frühjüdischen Lehre von den Völkerengeln von Oscar Cullmann¹¹ und Walter Wink¹² erneut vertreten. Nach James Dunn¹³ und Clinton Arnold¹⁴ sind böse Geistmächte gemeint. Hingegen legt Wesley Carr größten Wert darauf, dass hier wie überhaupt im paulinischen Schrifttum nur (gute) Engel gemeint sein könnten¹⁵ – nur Eph 6,12 spreche von bösen Mächten und sei deshalb wohl eine spätere Glosse¹⁶. Zur Zeit des NT gebe es in der

⁵ Eine gute Übersicht über die Forschungsgeschichte der letzten hundert Jahre zu den ‚Mächten und Gewalten‘ im paulinischen Schrifttum und zugleich eine knappe, treffende Kritik bietet ARNOLD, *Ephesians* 42–51; einen Überblick vom 18. Jh. bis 1946 K. L. SCHMIDT, „Geistkräfte“ 106–120 und bis 1982 O'BRIEN, „Principalities“ 111–128. Hier mögen deshalb ein paar Schlaglichter genügen.

⁶ „Koloss. 1,15–20“ 518f.

⁷ BILL 3,583.

⁸ Kol. 30.

⁹ „Versuch“ 92–95. Zum genau entgegengesetzten Ergebnis kommt ROWLAND, *Influence* 274 auf Grund von TestLev 3,8 (die *θρόνοι* und *ἐξουσίαι* sind Engelwesen).

¹⁰ Kol. 151.

¹¹ CULLMANN argumentiert von 1Kor 2,8 und Röm 13 her: „So ergibt sich für Paulus eine Doppelbedeutung des Teminus, die in diesem Fall der Sache genau entspricht, da eben der Staat ausführende Organ unsichtbarer Mächte ist.“ (*Christus und die Zeit* 177; zum Verständnis der ‚Mächte‘ siehe a. a. O. 174–179.)

¹² Nach WINK sind die ‚Mächte‘ in Kol 1,16 „both heavenly and earthly, divine and human, spiritual and political, invisible and structural“ (*Naming* 11; vgl. 64–67); die Begriffe sind ohnehin „imprecise, liquid, interchangeable, and unsystematic“ (a. a. O. 9). Vgl. die ausführlichere Darstellung von WINKs Sicht im Folgenden.

¹³ Kol. 93.

¹⁴ *Syncretism* 255.

¹⁵ *Angels* 43.77.

¹⁶ A. a. O. 108–110. \mathfrak{P}^{46} bietet in Eph 6,12 statt *πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας* die Wendung *πρὸς τὰς μεθοδίας*. Es handelt sich hierbei aber um die Sonderlesart einer Handschrift, die von keiner andern aufgenommen wurde, nicht einmal von den Zeugen B und 1739, die sonst den gleichen Texttyp repräsentieren. Die Lesart von \mathfrak{P}^{46} lässt sich einfach als Dittographie auf Grund von Homoiarkton und Homoioteleuton erklären: In V. 11, in der Schreibvorlage von \mathfrak{P}^{46} möglicherweise eine Zeile über *πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας*, steht *πρὸς τὰς μεθοδ(ε)ίας*. – Eph 6,12 ist also textgeschichtlich nicht als Glosse ausweisbar und spricht somit gegen CARRs Ansicht.

jüdischen Literatur überhaupt noch keine bösen Engel bzw. Dämonen¹⁷, und im Frühjudentum, „compared with the number of names and terms for angels, ... the terminology for the demonic is notably limited“¹⁸.

1984 ist Walter Wink, herausgefordert durch die Arbeit von Wesley Carr und um ihre Hauptthesen zu widerlegen, das Thema „Mächte und Gewalten“ erneut angegangen. Er wertete das Material im AT und den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen aus im Hinblick auf die Entwicklung der frühjüdischen Angelologie und Dämonologie in vorneutestamentlicher Zeit. Wink kommt zu dem Schluss: „The fall, mischief, and judgment of the angels is one of the chief preoccupations of intertestamental Jewish literature“¹⁹. Carrs Ansicht, in neutestamentlicher Zeit spielten böse Engel und Dämonen im Judentum noch keine Rolle, lässt sich definitiv nicht halten.

Die verschiedenen ‚Macht‘-Begriffe in Kol 1,16 weisen nach Winks Untersuchungen im Frühjudentum und im NT ein weites Bedeutungsfeld auf und sind mehr oder weniger austauschbar. Sie können politische und himmlische Macht bezeichnen, strukturelle und spirituelle, gute und böse.²⁰ Wink folgert daraus: „We must conclude, then, that the original hearers of the New Testament, whether Jewish or Gentile, understood this language to be the comprehensive vocabulary for power in general and took the meaning from the context.“²¹ Wink geht deshalb für die Auslegung der neutestamentlichen Stellen von der methodischen Prämisse aus: „Unless the context further specifies (and some do), we are to take the terms for power in their most comprehensive sense, understanding them to mean both heavenly and earthly, divine and human, good and evil powers.“²² Diesen „most comprehensive sense“ findet er in 1Kor 2,6–8; 15,24–27a; Kol 2,13–15; Eph 1,20–23 und eben auch in Kol 1,16.²³ An unserer Stelle seien die ‚Mächte‘ deshalb als „both heavenly and earthly, divine and human, spiritual and political, invisible and structural“ aufzufassen.²⁴ Nach Wink haben Paulus und seine Schüler schon damit begonnen, die ‚Mächte‘ zu entmythologisieren²⁵, so seien auch in der Kardinalstelle für die dämonologische Interpretation der ‚Mächte‘, Eph 6,12, nicht Dämonen gemeint, sondern „das Böse“: „evil is not so much a physical phenomenon as a spiritual construct, itself born of words“²⁶.

Nun hat aber Clinton E. Arnold 1989 in seiner Studie *Ephesians: Power and Magic* überzeugend gezeigt, dass dieser *most comprehensive sense* eine nach-aufklärerische Eintragung in die Texte darstellt²⁷; es gibt nämlich kein einziges vom Kontext her überzeugendes Textbeispiel dafür, dass ‚Mächte‘-Begriffe *zugleich* himmlische und irdische Mächte bezeichnen würden. Wenn ein Begriff verschiedene Bedeutungen hat, heißt das noch lange nicht,

¹⁷ *Angels* 43.

¹⁸ A. a. O. 42.

¹⁹ *Naming* 23.

²⁰ A. a. O. 9–11, vgl. zu den einzelnen Begriffen 13–23.

²¹ A. a. O. 39.

²² Ebd.

²³ A. a. O. 40–45.50–67.

²⁴ A. a. O. 11.

²⁵ A. a. O. 62f.

²⁶ *Ephesians* 88.

²⁷ A. a. O. 50.

dass er alle diese Bedeutungen an einer Stelle *gleichzeitig* trägt.²⁸ Im Gegenteil: ἄγγελος z. B. kann zwar einmal den menschlichen ‚Boten‘ und ein andermal den himmlischen ‚Engel‘ bezeichnen (vgl. Lk 7,24 mit 12,9), nie aber beides gleichzeitig. „The root difference is a difference in essence – a spirit being as opposed to a human being.“ Die irdische und die himmlische Machtsphäre „represent two distinct dimensions“.²⁹ In Röm 8,38 stehen ἄγγελοι und ἀρχαί parallel: Auch ἀρχαί kann also nicht gleichzeitig irdische und himmlische ‚Mächte‘ meinen.³⁰

Weiter kritisiert Arnold mit Recht die Ansicht Winks, Paulus selbst habe die ‚Mächte‘-Vorstellung z. T. entmythologisiert und als „Fleisch“, „Sünde“ etc. verstanden.³¹ Arnold führt dabei folgende Argumente an: (1) Das Corpus Paulinum spricht nicht nur in apokalyptischen, sondern auch in ethischen Passagen von Satan und den Dämonen; (2) Paulus ist von der Existenz von Dämonen überzeugt, obwohl er kein Interesse an apokalyptischen Spekulationen hat; (3) eine teilweise „Entmythologisierung“ der ‚Mächte‘ wäre für Leser, die aus einem stark von Magie beeinflussten Milieu kommen, sehr missverständlich³² – denn Wink vergesse die große Bedeutung der Magie und des Glaubens an Geister und Dämonen in der hellenistischen Welt im 1. Jh.³³

²⁸ A. a. O. 49.

²⁹ Ebd. – Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Art und Weise, wie die Rabbinen von irdischer und himmlischer ‚Macht‘ sprechen: Sie unterscheiden zwischen שׁל מַשְׁכָּל וְשׁל מַלְאָכִים (γSan 23d–24a).

³⁰ ARNOLD kritisiert CULLMANN und MORRISON, nach denen die ‚Gewalten‘ in Röm 13,1ff. gleichzeitig Völkerengel und irdische Regierungsmächte bedeuten. Er weist auf den Widerspruch hin, der sich aus Röm 13,1 und Eph 6,12 ergäbe: Dort soll die Gemeinde den ‚Gewalten‘ untertan sein (ὑποτάσσομαι), hier soll sie ihnen widerstehen (ἀντίστημι). (Ephesians 45.) Gerade der Vergleich von Eph 6,12 mit Röm 13,1 und v. a. Tit 3,1 (ἀρχαίς ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι) zeigt eindeutig, dass dieselbe Wortverbindung ἀρχαί καὶ ἐξουσίαι in zwei verschiedenen Zusammenhängen zwei völlig verschiedene Sachverhalte bezeichnen kann.

³¹ „In seeking to navigate this middle course between the reductionist view of the liberation theologians (human structures and institutions) and traditional theologians (spiritual beings) (p. 15), Wink not only seems to be imposing a post-Enlightenment mind-set on the first-century writers, but he winds up with a rather confusing view of the first century. He is willing to recognize that the ancients did actually believe in a real Satan, evil angels, and demons, yet he also wants to see Paul and his contemporaries as aware of the myth about the ‚powers‘. ... Further, is it not contradictory to see Paul emphasizing the mythical aspect in one passage and in another passage seem to be affirming the reality of personal beings?“ (A. a. O. 50.)

³² ARNOLD, Ephesians 131; s. die gesamte Argumentation a. a. O. 129–134. Die Geistmächte und die „Mächte“ Sünde, Fleisch und Tod sind also im paulinischen Schrifttum zwei voneinander zu unterscheidende Größen; sie bilden als solche „a mutually interdependent composite group of power, constituting the present age“ (a. a. O. 132). Dies wird z. B. in Eph 2,2f. deutlich: „The author is here describing two different kinds of ‚powers‘, one internal with respect to man and the other external but both intent on exerting their dominion over man in this present age.“ (A. a. O. 133.)

³³ Ebd. „The presence of magic in the Hellenistic world blatantly contradicts the demythologizing trend that Wink sees in the first century. The practice of magic implies a vibrant and flourishing belief in evil spiritual forces – forces that magicians in no way identified with humans or institutions. The magician believed in personal spirits that bore names. The spi-

Nach Clinton E. Arnold sind die ‚Mächte‘ im Eph an allen Stellen als Geistwesen, und zwar als böse, gottfeindliche, aufzufassen.³⁴

2. Die ‚Mächte‘ im Corpus Paulinum und im 1. Petrusbrief

Im Folgenden sollen diejenigen Stellen im Corpus Paulinum näher untersucht werden, die von den ‚Mächten‘ als Geistmächten³⁵ sprechen.³⁶ Dabei soll die Frage im Vordergrund stehen, ob die ‚Mächte‘ jeweils als gute, Gott dienstbare Engelwesen (so Carr) oder als von Gott abgefallene, satanische Mächte (so Arnold) verstanden werden müssen.

a) Unbestrittene Paulusbriefe

Dass die Wendung ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι im paulinischen Schrifttum in der Tat negativ besetzt sein kann, zeigt 1Kor 15,24: Hier wird vom erhöhten Messias ausgesagt, dass er „am Ende“ seiner Herrschaft das Reich dem Vater übergibt – dann, wenn er πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν entmachtet haben wird³⁷. In V. 25 wird V. 24 begründet: „Denn er (der Christus) muss als

rits could be called upon to appear or to perform certain tasks. The spirits were greatly feared by the common people of the Hellenistic world in the first century A. D. ... the readers were immersed in a milieu where magical beliefs flourished. On this basis, we have every reason to suppose that when the author of Ephesians spoke of ‚principalities, powers, authorities,‘ his readers would naturally think of the demonic ‚powers‘ they feared.“ (50f.)

³⁴ A. a. O. 52–57. Ähnlich meinen nach Heinrich SCHLIER (*Mächte und Gewalten* 14 Anm. 13) alle ‚Mächte‘-Begriffe bei Paulus „immer ‚böse‘ und d. h. Gott und Christus feindliche Mächte“.

³⁵ Vgl. oben (zur Argumentation ARNOLDS gegen WINK) und SCHLIER, *Mächte und Gewalten* 17: Die Mächte sind „eine Art personaler Wesen“. Das heißt, „dass sie als ansprechende und ansprechbare Wesen von Intelligenz und Wille erfahren werden, dass sie als ein intentionales, rationales und voluntatives Gegenüber begegnen“. Bei den ‚Mächte‘-Begriffen handelt es sich also um ein *abstractum pro concreto* (s. u.): Die ‚Mächte‘ sind die ‚Mächtigen‘ usw.

³⁶ In Röm 13,1–3 (ἐξουσία[τ] parallel zu οἱ ἄρχοντες) wie in Tit 3,1 (ἀρχαὶ ἐξουσίαι) begegnen uns die ‚Mächte‘-Begriffe in der schon bei (Ps-) Plato (Alc 1,135 AB; s. CARR, *Angels* 42) belegten Bedeutung für irdische Regierungsgewalt (so auch Lk 12,11; 20,20).

³⁷ Καταργεῖν kann hier, vom Parallelausdruck ‚unter die Füße legen‘ her, ‚völlig entmachten‘ und ‚unterwerfen‘ bedeuten, aber auch ‚vernichten‘ im Sinne einer Nichtung der Existenz (vgl. äthHen 10,6; 19,1). Jedenfalls ist vom Gericht über die Feinde die Rede, das die durch ihre Feindschaft gestörte Ordnung wiederherstellt. καταργεῖν kann auf keinen Fall bedeuten, dass ein freundschaftliches Verhältnis zu den ‚Entmachteten‘ geschaffen wird und ihnen Heil widerfährt (s. u. Kap. I.4b und c). Um dies zu verdeutlichen, wird im Laufe der vorliegenden Arbeit z. T. die Übersetzung „vernichten“ gewählt.

König herrschen, bis er (hier ist wohl nach Ps 110,1 und V. 28 Gott, nicht Christus Subjekt³⁸) alle Feinde unter seine Füße gelegt hat“. Die ἀρχαί, ἐξουσίαι und δυνάμεις werden hier eindeutig als die *Gesamtheit der Feinde* des Messias qualifiziert; nach V. 26 gehört auch der Tod zu ihnen (vgl. Jes 25,8³⁹). Der Tod wird hier personifiziert vorgestellt (vgl. auch Offb 6,8; 20,13f.); er kann auch sonst nach Paulus *herrschen*⁴⁰. Im Frühjudentum begegnet die Vorstellung vom Todesengel (z. B. syrBar 21,23), und der Tod kann mit dem Satan in Verbindung gebracht (z. B. Weish 2,24; vgl. 1,13–16; ebenso Hebr 2,14) oder gar gleichgesetzt werden.⁴¹ Der Tod wird als der „(zeitlich)⁴² letzte Feind“ vernichtet (vgl. Offb 20,14; 1Kor 15,54f.). Wenn er dem Messias untertan ist, ist diesem *alles* unterworfen: also auch die, über die der Tod und die andern Mächte bisher geherrscht haben. Dies unterstreicht das Zitat aus Ps 8,7 in V. 27 nochmals (πάντα), wobei das Stichwort ‚Unterwerfung unter seine Füße‘ deutlich auf V. 25 zurückweist.⁴³ Die Beseitigung des Todes impliziert die allgemeine Auferstehung zum Endgericht (von Jesu Auferstehung handelten V. 20 und 23, von der der Christen V. 23; vgl. 1Thess 4,13–18).⁴⁴

³⁸ Anders LANG, *Kor.* 226; WOLFF, *1Kor.* 387.

³⁹ Siehe LANG, *Kor.* 226.

⁴⁰ Röm 5,14.17 – wie auch die Sünde und die Gnade je auf ihre Weise (Röm 5,21).

⁴¹ Siehe WOLFF, *1Kor.* 388; weitere Belege bei BILL 1,144–149.

⁴² Für die Bezeichnung des Todes als „letzter Feind“ kommt nur eine *zeitliche* Bedeutung in Frage; in Bezug auf den Rang hieße ἔσχατος nicht „der Äußerste, Schlimmste“, sondern „der Geringste“, was hier keinesfalls gemeint sein kann (s. BAUER, *Wörterbuch* s. v.).

⁴³ Subjekt wird hier, von Ps 8,7 und 1Kor 15,28 her, wieder Gott sein, nicht Christus (so LANG, *Kor.* 227; anders WOLFF, *1Kor.* 389).

⁴⁴ Genauso versteht WOLFF die Stelle (*1Kor.* 388: „Die endgültige Außerkraftsetzung des Todes, das heißt die Auferstehung der Toten und die Bewahrung der Lebenden vor dem Tode ...“). Auch nach LANG (*Kor.* 244) ist bei Paulus „von Dan 12,2f. her anzunehmen, dass der Apostel mit einer allgemeinen Totenaufstehung gerechnet hat (Röm 2,5f.; 2,12; 2. Kor 5,10; vgl. 2. Tim 4,1; 1. Petr 4,15 [*sic*, gemeint ist 4,5]).“ Die hier genannten Stellen machen zusammen mit 1Kor 15,26 und Röm 2,16 klar, dass sich die Ansicht von SCHWANTES (*Schöpfung der Endzeit* 80–84), Paulus habe gar keine allgemeine Auferstehung vertreten, sondern nur eine Auferstehung der Gläubigen gelehrt, nicht halten lässt. (S. dazu auch unten Kap. F.1.b.)

1Kor 15,23–28 berührt sich trotz des unterschiedlichen Traditionskreises auffällig mit Offb: In Offb 19 vollzieht der auferstandene Menschensohn bei seiner Parusie am Tier und seinem Propheten schon das endgültige Gericht, während die übrigen menschlichen Feinde lediglich den (ersten) Tod erleiden (V. 20f.). Es folgt die Auferstehung der Märtyrer und der Getreuen, also derer, die in den Anfechtungen Christen geblieben sind (20,4), zur Herrschaft mit dem Christus im messianischen Reich (20,1–6). Nach dem Tausendjährigen Reich ergeht das endgültige Gericht über den Teufel, die von ihm verführten Menschen erleiden den (ersten) Tod (20,9f.). Im Zusammenhang mit der allgemeinen Auferstehung zum Endgericht, an der *alle* vorher Gestorbenen Anteil haben, wird dann das Gericht am Tod und seinem Reich vollzogen (20,11–14) und ebenso an allen Menschen, die nicht im Buch des Lebens

Unter die ‚Feinde‘ sind wohl nicht auch die *menschlichen* Feinde Gottes (vgl. Offb 20,15 mit Röm 5,10; 8,7 und Kol 1,21) zu rechnen, obwohl sich die Stelle von einer Zusammenschau mit Offb 20,11–15 her so verstehen ließe: Das Gericht über den Tod wäre dann der Höhe- und Schlusspunkt (vgl. ἔσχατος) des allgemeinen Endgerichts. Gerade die Nennung der personifizierten Todesmacht deutet aber darauf hin, dass mit den ‚Feinden‘ wahrscheinlich ausschließlich die gottfeindlichen Geistmächte gemeint sind, die nach Paulus im Endgericht (durch die Christen!) endgültig gerichtet werden (1Kor 6,3).⁴⁵

In Röm 8,38f. werden, dem alttestamentlichen Denken gemäß⁴⁶, polare Begriffspaare aufgeführt, die jeweils den gesamten Wirklichkeitsbereich markieren, dem sie angehören⁴⁷; insgesamt stehen sie hier für alle diejenigen Wirklichkeitsbereiche, in denen sich der Mensch unausweichlich vorfindet und unter deren Einfluss er steht.⁴⁸ Dabei scheint diese den Menschen umgebende Wirklichkeit nicht speziell als „von Gott gelöste“ im Blick zu sein, sondern als die Wirklichkeit insgesamt, in allen ihren Dimensionen (vgl. das letzte Glied der Aufzählung: οὔτε τις κτίσις ἑτέρα).⁴⁹ Im übergeordneten Kontext spricht Paulus in der Sprache des Kampfes (ὑπερνικᾶν V. 37). Die Aussage des Unterabschnittes V. 35–39 ist demnach, dass es in der ganzen Schöpfung kein Wesen, keine Gegebenheit und kein Ereignis geben kann, das, selbst wenn es sich zum Kampf gegen die Christen erhebe, die Christen von der Liebe Gottes zu scheiden vermag. Dies gilt auch für das Begriffspaar οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί: Es steht für den Bereich der spirituellen Personwesen, die also alle auch zu den κτίσεις gehören. Nun bezeichnet ἄγγελος bei Paulus (wie im übrigen Urchristentum und Frühjudentum) im Normalfall einen himmlischen Boten Gottes (so ohne weitere Näherbestimmung in Gal 3,19; vgl. 4,14); dabei

stehen (V. 15). Darauf folgt die ewige Gottesherrschaft, bei der das Lamm im Unterschied zu 1Kor 15,28, wonach Jesus die Herrschaft an Gott zurückgibt, mit Gott zusammen herrscht (Kap. 21f.).

⁴⁵ Man kann also die Bedeutung kaum mit J. WEISS so weit fassen, dass „alles, was außer Gott und etwa gegen Gott in der Welt Macht und Herrscherwillen hat“, gemeint wäre (1Kor. 359).

⁴⁶ Siehe GESE, „Johannesprolog“ 160f.

⁴⁷ Die paarweise Aufzählung wird nur durch das allein stehende siebte Glied οὔτε δυνάμεις unterbrochen, nach dem die Reihe durch ein weiteres Paar und das abschließende οὔτε τις κτίσις ἑτέρα auf zehn Glieder ausgebaut wird. Dieses zehnte Glied weitert die Aufzählung sogar auf die gesamte geschaffene Wirklichkeit aus; zugleich qualifiziert es alles vorher Aufgezählte als Geschaffenes. Nach WILCKENS kann diese „gewisse Störung des Rhythmus durch das überschießende Glied οὔτε δυνάμεις ... beim Diktieren leicht entstanden sein“ (Röm. 2,176).

⁴⁸ Vgl. KÄSEMANN, Röm. 243: „Das ... Universum wird mit all seinen Dimensionen und Auswirkungen in der Geschichte als undurchdringlich und überall den Menschen begrenzend dargestellt“.

⁴⁹ Gegen KÄSEMANN, ebd.; vgl. 242; ähnlich wie KÄSEMANN z. B. auch WILCKENS, Röm. 2,176f.

können die Boten und Heerscharen Gottes zu den Boten und Heerscharen Jesu werden (2Thess 1,7). Nach Gal 1,8 ist es grundsätzlich denkbar, dass ein im Dienst Gottes stehender Engel Gott ungehorsam wird; es gibt nach frühjüdischer, auch im NT belegter Tradition auch vor langer Zeit abgefallene „Engel“, die nun dem Satan dienen⁵⁰. In Gal 1,8 wird aber wie in Röm 8,38 nicht von einem häufig eintretenden Fall gesprochen, nämlich der ohnehin laufend zu erwartenden Anfechtung der Gemeinde durch längst abgefallene Engelmächte, sondern eine Grenzaussage gemacht: Dass ein ἄγγελος Gottes die Gemeinde mit einem anderen Evangelium zu verführen oder sie von Gottes Liebe zu scheiden versuchte, erwartet man zuletzt. Doch *selbst wenn* sogar ein Engel die Gemeinde von Gottes Liebe zu trennen versuchte, vermöchte er es nicht.

Nun werden in Röm 8,38 als Entsprechungsbegriff zu ἄγγελοι die ἀρχαί genannt. Sie könnten zum einen eine *andere Klasse* von himmlischen Wesen meinen; möglich ist auch, dass beide Begriffe etwas *unscharf für dasselbe*, also für ‚Geistwesen‘ stehen. Der polare Gegensatz innerhalb der übrigen Begriffspaare spräche eher für das Erstere. Die Begriffe würden in beiden Fällen zusammen den ganzen Bereich der Geisterwelt umspannen, also die Gott gehorsamen wie die abgefallenen Geistermächte. Das oben von Gal 1,8 her skizzierte Verständnis von ἄγγελοι spricht am ehesten dafür, dass es sich hier – analog zu οὔτε θάνατος οὔτε ζωή – um *Gottes Engel einerseits* (ἄγγελοι) und *die abgefallenen, gottfeindlichen Mächte andererseits* (ἀρχαί) handelt. Eine definitive Entscheidung ist wohl kaum möglich, die Begriffe behalten eine gewisse Unschärfe. Klar ist nur, dass sie gemeinsam den Bereich der himmlischen Geistwesen markieren. Für die Aussage im Kontext bedeutet das in jedem Fall: Auch wenn übermächtige Wesen aus dem spirituellen Wirklichkeitsbereich (sogar Engel, die im Dienste Gottes stehen!) gegen Christen angehen wollten, ist den Christen der gewisse Sieg verheißen, den ihr Herr ihnen zuteilwerden lässt, dessen Liebe zu ihnen niemand und nichts in Frage stellen oder unwirksam machen kann (V. 37–39). Als der, der für die Auserwählten Gottes vor dessen Thron wirksam eintritt (Röm 8,34), hat Jesus schon zwischen Erhöhung und Parusie die Macht, die Seinen schützend im Wirkungsbereich seiner Liebe zu halten, und kein Geschöpf ist fähig, ihn daran zu hindern. Auch die Engelmächte, sogar die widergöttlichen, sind ihm insofern schon untertan; das Wirken der satanischen Engel wird nach 1Kor 15,24 mit dem ‚Ende‘ völlig beendet werden.

⁵⁰ Zum Engelfall s. u. Abschn. 4.

b) Epheserbrief

Bevor wir uns den Stellen im Kol und speziell in unserem Christuspsalm zuwenden, sollen noch die Belege im Eph untersucht werden, die auf Grund der engen theologischen und literarischen Verwandtschaft von Eph und Kol⁵¹ für das Verständnis von Kol 1,16 besonders wichtig sind.

In Eph 1,21 wird wie in 1Kor 15 von der Herrschaft des Christus über die Mächte gesprochen. Dabei hat gegenüber 1Kor 15 eine Verschiebung stattgefunden: Christus thront schon seit seiner Erhöhung am höchsten „Ort“ – zur Rechten Gottes – über allen Mächten⁵²; es *ist* ihm schon alles unter die Füße gelegt (1,20–23). Ps 110,1 und 8,7 werden hier wie in 1Kor 15,25–27 kombiniert⁵³, nun aber auf die bereits geschehene *Erhöhung* Jesu bezogen, nicht auf die noch ausstehende Parusie wie in 1Kor 15.⁵⁴ V. 21 nennt die ‚Mächte‘ in Form der Reihung *πάσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις καὶ κυριότης*; die Vierzahl ist hier vielleicht „eine Art ‚kosmische‘, die Weite und wiederum die Begrenztheit der geschöpflichen Welt versinnbildlichende Zahl“ (vgl. die vier Himmelsrichtungen, die vier Welt-‚Ecken‘ usw.)⁵⁵. Anschließend wird die Reihe auf *πάν ὄνομα ὀνομαζόμενον* ausgedehnt – letztere Wendung meint wohl nicht nur die Geister- und Götternamen, die für die Anrufung zu magischen Zwecken ja unabdingbar waren⁵⁶, sondern sie weitet den Herrschaftsbereich des Erhöhten auf „alles Nennbare“, also auf die ganze Schöpfung aus⁵⁷, womit eine ähnliche Aussage wie die des Philipperhymnus impliziert ist, dass Christus „der Name über allen Namen“ gegeben wurde (Phil 2,9)⁵⁸. Eph 1,20f. nennt die ‚Mächte‘ an der Stelle der ‚Feinde‘ von Ps 110,1. Deshalb werden die ‚Mächte‘ von Arnold als *gottfeindliche* Engelwesen verstanden.⁵⁹ Gerade

⁵¹ Siehe oben zweiter Hauptteil C.3.

⁵² Im „jüdisch-apokalyptischen Weltbild“ sieht die „räumliche Betrachtung ... in der jeweils ‚höheren‘ örtlichen Befindlichkeit auch größere Macht und Herrschaft“ (SCHNACKENBURG, *Eph.* 76).

⁵³ Vgl. dazu BRUCE, *Eph.* 274; HENGEL, „Setze dich“.

⁵⁴ Zur Bedeutung dieser Verschiebung s. u.

⁵⁵ SCHNACKENBURG, *Eph.* 77; vgl. BÖCHER, *Das NT und die dämonischen Mächte* 31.

⁵⁶ So versteht ARNOLD die Wendung (*Ephesians* 54f.), ähnlich auch SCHNACKENBURG, *Eph.* 77.

⁵⁷ ὄνομα wird hier auch nicht nur „designation of rank or honour“ sein (gegen BRUCE, *Eph.* 273).

⁵⁸ So BRUCE, *Eph.* 273 (allerdings mit anderem Verständnis von ὄνομα, vgl. die vorhergehende Anm.). Otfried HOFIUS hat auf Grund der rabbinischen Parallele zu Phil 2,9 in MTeh 9 §6 nachgewiesen, dass auch in Phil 2,9 ὄνομα nicht nur den wirkmächtigen Namen (von Geistern) allein meint, sondern „alle Geschöpfe“ (so MTeh 9 § 11) inklusive „alle Engel“ und „alle Menschen“ (ebd. §27), also „alle der Anbetung fähigen Geschöpfe“ (*Christushymnus* 111).

⁵⁹ *Ephesians* 54f.

die Ausweitung auf „jeden Namen“ spricht aber eher dafür, dass wir unter den ‚Mächten‘ hier ganz umfassend die Geistwesen der Engelwelt zu verstehen haben, Gott dienende wie ihm ungehorsame.⁶⁰ Dazu passt auch die All-Aussage im Zitat von Ps 8,7 und die Bezeichnung Jesu als „Haupt über das All“ in V. 22.

Die Herrschaftsstellung des Christus über die Mächte gilt im jetzigen wie im kommenden Äon. „Keineswegs soll damit gesagt sein, dass sie im kommenden Äon noch einen der Christus- und Gottesherrschaft entgegengesetzten Einfluss ausüben können“⁶¹; vielmehr ist Christus und Gott im kommenden Äon alles untertan und zu Diensten (vgl. 1,10⁶²). Im jetzigen Äon ist von 6,10–17 her das Untergebensein der Mächte differenziert zu sehen: Einerseits dienen nach gemein-urchristlicher Anschauung die gehorsamen Engel dem Christus (vgl. 2Thess 1,7; Mt 4,11; 13,41; 16,27par.; 21,31; 24,31; 26,53; Mk 1,13; 8,38; Lk 9,26 und Lk 22,43f. im westlichen und byzantinischen Text), andererseits sind ihm die abgefallenen, dämonischen Mächte in der Weise schon untertan, dass sie ihm und seiner Gemeinde keinen bleibenden Widerstand leisten können und ihre zukünftige völlige Entmachtung schon feststeht.⁶³

Jesus ist in seiner Erhöhung der Gemeinde schon als „Haupt über alles“ gegeben worden (V. 22; ἔδωκεν ist Aorist). Damit trägt er ein Gottesprädikat: Gott wird in der „ideale[n] ‚Ur‘-Berakah Davids“ von 1Chr 29⁶⁴ als der gepriesen, der sich כְּבוֹל לְרִאשׁוֹ erhob hat (1Chr 29,11). Nach Eph 1,22 hat also Gott dem auferstandenen Jesus diese seine Herrschaft übertragen („Haupt“ bedeutet so viel wie „Herrscher“⁶⁵). In 1Chr 29,12LXX⁶⁶ und im Targum zu 1Chr 29,11 wird das Hauptsein Gottes über das All als Königsherrschaft über die Engel (und auch über die irdischen Regierenden) expliziert⁶⁷, was genau dem Verhältnis von Eph 1,22 (Christus als Haupt über das All) und 21 (Christi Thronen über allen Mächten) entspricht.⁶⁸

⁶⁰ So auch BRUCE, *Eph.* 404.

⁶¹ SCHNACKENBURG, *Eph.* 78.

⁶² Die Aussage von Eph 1,10 ist in diesem Äon erst in der Gemeinde realisiert, s. SCHNACKENBURG, *Eph.* 277.

⁶³ Siehe unten zu 6,12. – Die genau gleiche Spannung zwischen gegenwärtiger Stellung Christi über den Mächten (d. h. den ihm dienstbaren Engeln und den schon entmachteten satanischen Mächten) und zukünftiger Unterwerfung findet sich auch innerhalb des Hebr (vgl. 1,3f.14; 2,14 mit 10,12f.).

⁶⁴ SCHWEMER, „Gott“ 93.

⁶⁵ Siehe unten Abschn. c und Kap. E.3.a.

⁶⁶ Die LXX fügt hier gegenüber dem MT ὁ ἄρχων πάσης ἀρχῆς ein.

⁶⁷ Vgl. HOFIUS, *Christushymnus* 133f.

⁶⁸ Weitere alttestamentliche und frühjüdische Texte zeigen, dass hier eine feste Figur vorliegt, die das geschaffene All speziell durch seine höchsten Repräsentanten bezeichnet (s. u. Abschn. 5).

Eph 1,20–23 ist Teil der im Epheserbrief nach der Eingangs-Eulogie stehenden Danksagung und Fürbitte (1,15–23).⁶⁹ Conzelmann hat V. 20–23 als „eine dichterisch gehobene Meditation über das Glaubensbekenntnis, über die Lehrsätze von der Erweckung Christi und seine Erhöhung an den obersten Ort des Alls“ bezeichnet⁷⁰; sie sind keine katechetische Formulierung wie 1Kor 15,21–28, sondern ein hymnischer Text, der sich ganz auf die *jetzt schon* Christus gegebene Herrschaft konzentriert und die Frage, inwiefern diese Herrschaft noch aussteht, außer Acht lässt.⁷¹

Hier hat die Verschiebung der Aussage gegenüber 1Kor 15 ihren Hauptgrund. Schon V. 22 deutet an, dass das Hauptsein des Messias über alles nicht unbedingt heißt, dass ihm schon alles zu Willen ist; vielmehr ist er gerade als Haupt über das All *der Gemeinde* gegeben.⁷² Dies bedeutet z. B. nach 6,10–12, dass er die Macht hat, seine Gemeinde in allem Kampf gegen von Gott abgefallene ‚Mächte‘ – der jetzt noch stattfindet! – so auszurüsten und zu schützen, dass sie standhalten kann. Wenn wir 1,20–23 in diesem Gesamtkontext des Briefes lesen, finden wir keinen definitiven *sachlichen* Widerspruch des Eph gegen 1Kor 15,23–28 (obwohl an beiden Stellen die Kombination von Ps 110,1 und 8,7 verschieden bezogen wird). Der Sinn dessen, dass dem Erhöhten schon bei seiner Erhöhung alles unter die Füße getan worden ist, ist dann: Im (noch andauernden) Kampf ist ihm niemand und nichts überlegen, und sein endgültiger Sieg über die feindlichen Mächte steht schon fest.⁷³

Nach Eph 3,10 bezeugt die Kirche τὰς ἀρχαῖς καὶ τὰς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις die vielfältige Weisheit Gottes. Im Hintergrund steht die in 4Q402 (ShirShabb^c) Frg. 4,14f. (=0QShir Masada Kol. I,4–7) bezeugte Tradition, dass auch den Engeln⁷⁴ manche Pläne und Werke Gottes verborgen bleiben. Nach 1Petr 1,12 ist es gerade das der Gemeinde im Evangelium Offenbarte, was den Engeln verborgen ist.⁷⁵ Gemäß Eph 3,10 wird nun den Mächten dieses ihnen bisher Verborgene durch die Kirche offenbar; es ist die „mannigfaltige⁷⁶ Weisheit Gottes“: „The wisdom of God revealed in the cross

⁶⁹ Siehe CONZELMANN, *Eph.* 88; BRUCE, *Eph.* 247.

⁷⁰ *Eph.* 94.

⁷¹ Zu dieser Eigenart hymnischer Texte s. u. Kap. I.4.c.

⁷² Hier sind die Aussagen von Kol 1,18 und 2,10 kombiniert (BRUCE, *Eph.* 274; SCHLIER, *Eph.* 89); wahrscheinlich ist auch das Hauptsein Christi über die Kirche mitgemeint (so SCHNACKENBURG, *Eph.* 79), wobei ‚Haupt‘ in Bezug auf die Mächte (bzw. das All) und in Bezug auf die Kirche als Leib Christi nicht dasselbe bedeutet.

⁷³ Zu dieser Spannung zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Herrschaft des Christus über die Mächte s. auch CULLMANN, *Christus und die Zeit* 178–180.

⁷⁴ Als diese sind nach NEWSOM, *Songs* 161f. die „Kenner“, „Wissenden“ zu verstehen.

⁷⁵ Siehe BROX, *1Petr.* 71; BRUCE, *Eph.* 321; weitere Belege bei H. STETTLER, *Christologie* 99.

⁷⁶ SCHNACKENBURG (*Eph.* 142) verweist für das Verständnis von πολυποίκιλος auf Weish 7,22.

of Christ and in its saving efficacy in the lives of believers upsets all conventional notions of wisdom ... (1Cor 1:18–2:6)⁷⁷. Die Verkündigung eben dieser Weisheit Gottes vor den Mächten vollzieht die Kirche wohl auf passive Weise, „by its very existence“⁷⁸, „durch ihr In-Erscheinung-Treten, durch ihre ... Gestalt“⁷⁹. „The church thus appears to be God’s pilot scheme for the reconciled universe of the future“ (vgl. Eph 1,9f.), in dem auch die ‚Mächte‘ mit umfasst sind.⁸⁰ Die ‚Mächte‘ sind in Eph 3,10, gerade von den genannten Parallelen her, nicht notwendig als gottfeindlich zu verstehen⁸¹, sondern eher, ähnlich wie in 1,21, umfassend als alle Engelmächte, ob gut oder böse, aufzufassen.⁸² Ihr Aufenthaltsort wird mit ἐν τοῖς ἐπουρανίοις angegeben (wie auch in 6,12), was allgemein „in himmlischen Regionen“, „im Himmel“ bedeuten kann.⁸³ Auch der erhöhte Christus und die (noch verborgen) mit ihm erhöhte Gemeinde (vgl. zur Illustration Offb 1,20 [und 1,6]) befinden sich ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (1,20; 2,6), wobei sie freilich weit über den ‚Mächten‘ thronen (1,21). In 2,2 kann der Satan auch als „der Herrscher des Machtbereichs der Luft“⁸⁴ vorgestellt werden – der *Luftraum* ist also der Herrschaftsbereich Satans und somit auch der ihm untergebenen Geistmächte. Diese Anschauung findet sich als eine unter verschiedenen auch im Frühjudentum und ist in der heidnischen Antike verbreitet.⁸⁵ In 1Kor 11,10 ist wohl vorausgesetzt, dass die

⁷⁷ BRUCE, *Eph.* 321.

⁷⁸ ARNOLD, *Ephesians* 63, gegen WINKs Ansicht, die Kirche *predige* den Mächten (WINK, *Naming* 89).

⁷⁹ SCHNACKENBURG, *Eph.* 142.

⁸⁰ BRUCE, *Eph.* 321f.

⁸¹ Gegen ARNOLD, *Ephesians* 63f.

⁸² So auch BRUCE, *Eph.* 321. „They certainly include the *kosmokratores* of Eph 6:12“ (ebd. Anm. 68).

⁸³ Zur Diskussion s. BRUCE, *Eph.* 273; 406; ARNOLD, *Ephesians* 151–155 (Lit.); BIETENHARD, *Himmlische Welt* 211f. Anm. 1; BILL 4/1, 515f.; FOERSTER, „ἀήρ“. Im rabbinischen Judentum begegnet auch eine Dreiteilung der Welt in Himmel, Luft und Erde (s. SASSE, „κοσμέω“ 886 Anm. 68).

⁸⁴ Ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (zu dieser Deutung und Übersetzung s. ARNOLD, *Ephesians* 59–61).

⁸⁵ Frühjüdische Belege zur ‚Luft‘ als Wirkungsraum von Mächten s. bei SCHLIER, *Mächte und Gewalten* 28 Anm. 27; heidnische Belege bei ARNOLD, *Ephesians* 60. – Nach BIETENHARD, *Himmlische Welt* 212–215 deuten Lk 10,17–20; Röm 8,33f.; Offb 12 darauf hin, dass gemäß dem Urchristentum der Satan und seine Engel durch den Sieg Christi aus dem Himmel hinausgeworfen wurden. Nach BIETENHARD (a. a. O. 215) ist dies geradezu ein Kriterium für die Unterscheidung von jüdischen und christlichen Schriften. So finden sich nach der (christlichen) AscJes in den sieben Himmeln keine bösen Mächte mehr, sondern der Satan und seine Engel halten sich im Luftraum am Firmament auf, ähnlich auch nach sHem 29,4f. (vgl. BIETENHARD, a. a. O. 218); vgl. die Bezeichnung רִקיעַ רְחוּמַת in 4QShir Shabb 405 XIX Frg. 19 ABCD 3. – Für den Eph trifft diese klare Unterscheidung aber kaum zu, vgl. die oben erwähnte Lokalisierung sowohl von Gottes Thron als auch von den Mächten und Gewalten. Dass auch die Bezeichnung „in den Lüften“ nicht nur im Gegensatz zu „im

christliche Gemeinde in ihrer gottesdienstlichen Versammlung Gemeinschaft mit den Engeln hat (und an ihrem himmlischen Gottesdienst partizipiert) – die Engelmächte haben dadurch die Offenbarung der göttlichen Weisheit in der Gemeinde (aber auch die Unschicklichkeit von nicht geziemend gekleideten Frauen) direkt vor Augen⁸⁶ –, und nach 1Kor 4,9 vollziehen die Apostel ihren Dienst nicht nur vor dem Forum der Menschen, sondern auch dem der Engel.

An der schon erwähnten Stelle Eph 6,10–12 bezeichnen die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι eindeutig dämonische Geistmächte⁸⁷: Sie sind „nicht Fleisch und Blut“, sondern „die Weltbeherrscher dieser Finsternis“, „die Geister der Bosheit in der Himmelswelt“ (6,12), und durch sie kommen die „Listen des Teufels“ zur Wirkung (6,11). Sie sind also als Untergebene Satans zu verstehen. Dies heißt aber nicht, dass die übrigen Verweise des Briefs auf ‚Mächte‘ ebenfalls ausschließlich gefallene Engelmächte im Blick haben: „The former references to principalities and powers in this letter have been neutral, nothing being said expressly about their character. ... It is not necessary to infer from the present reference that all principalities and powers are viewed as evil, or hostile to the cause of Christ. But those mentioned here certainly are viewed as hostile“.⁸⁸ Zudem zeigt die Häufung von Synonymen in 6,12, dass die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι keine genauer abgegrenzten hierarchischen Klassen von Geistwesen bezeichnen müssen, sondern für die bösen Engelmächte insgesamt stehen können.

c) Kolosserbrief

Auch die beiden Stellen im Kolosserbrief außer Kol 1,16, in denen von den Mächten die Rede ist, sollen nun noch betrachtet werden.

In Kol 2,9–15 stellt Paulus den Kolossern vor Augen, wer Jesus ist und was ihnen in ihm gegeben wurde⁸⁹. 2,9 wiederholt die Aussage von 1,19.⁹⁰ V. 10 bezieht die christologische Aussage auf die Gemeinde: Die Kolosser haben mit Jesus, „in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt“, selber die ganze „Fülle“ geschenkt bekommen, durch ihn sind sie „erfüllt“, der die κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας ist. Diese Aussage steht inhaltlich in keinem direkten Bezug zum Kontext: Unmittelbar vorher und nachher spielen die ‚Mächte‘ keine Rolle (erst wieder in V. 15). Sie dient also dazu, die Größe des

Himmel“ verwendet wurde, zeigt z. B. 4Esr 8,20: „Herr, der du in Ewigkeit wohnst, dessen Höhen hoch erhaben und dessen Söller in den Lüften ist ...“ (Übersetzung von SCHREINER, 4. Esrabuch).

⁸⁶ Siehe LANG, *Kor.* 142.

⁸⁷ Vgl. ARNOLD, *Ephesians* 56.

⁸⁸ BRUCE, *Eph.* 404f.

⁸⁹ Siehe oben zweiter Hauptteil E.

⁹⁰ Zur genaueren Bedeutung und v. a. zum Begriff „Fülle“ s. u. Kap. H.2.c und H.5.

Jesus auszusagen, der die Gemeinde „füllt“. Oft wurde V. 10 schon so verstanden, dass Jesus hier ein positives Verhältnis zu den Mächten habe: Er sei ihr Haupt, sie sein Leib⁹¹. Nun bezeichnet aber ‚Haupt‘ an dieser Stelle – gemäß der alttestamentlichen Sprachtradition – figurativ eine *Vormachtsstellung*⁹², Jesus erscheint als das Oberhaupt über jede Macht und Gewalt⁹³ – und als dieser mächtigste Herrscher ist er der Herr (V. 6) der Gemeinde. V. 10 dient demnach (genau wie Eph 1,20–23⁹⁴) dazu, der Gemeinde zu zeigen, dass sie dem angehört und von dem bestimmt wird, der an der Spitze des Kosmos steht – sogar über allen ‚Mächten und Gewalten‘ –, und die Gemeinde es somit nicht nötig hat, sich durch die Weisheit anderer verunsichern zu lassen (V. 8), die gar nicht in ihm „wurzeln“ (V. 7).

Hier muss *πάσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία* nicht unbedingt nur die Jesus widerstrebenden Mächte meinen, auch wenn sie in V. 15 wieder mit dieser negativen Konnotation genannt werden. Es ist anzunehmen, dass hier eher (wie wohl auch in Röm 8,38; Eph 1,21; 3,10) alle ‚Mächte‘ insgesamt gemeint sind, eierlei, ob sie sich nun Gott unterordnen oder nicht.

In V. 15 ist geschildert, wie Jesus zum Haupt über die *gottfeindlichen Mächte*⁹⁵ wurde. Die Auslegung des Verses ist im Einzelnen sehr umstritten⁹⁶. Besonders unklar ist, wie *ἀπεκδυσάμενος* aufzufassen ist. Ist das Wort mit den meisten griechischen Kirchenvätern so zu verstehen, dass Jesus am Kreuz die ‚Mächte‘, die sich an ihn geheftet hatten, wie ein Nessusgewand auszog? Oder ist hier implizit vom Fleischesleib Jesu die Rede, den er am Kreuz auszog, wie die Mehrzahl der lateinischen Kirchenväter nach 3,9 auslegte?⁹⁷

Weil hinter 2,15 die Vorstellung vom Triumphzug steht, ist es m. E. für das richtige Verständnis des Verses unumgänglich, sich den Ablauf eines römischen Triumphes zu vergegenwärtigen.⁹⁸ Die Aussage, dass der Triumphator sich auszog⁹⁹, ist ohne Sinn, wenn nicht das eigentlich Wichtige an diesem Vorbereitungsakt für den Triumphzug erwähnt wird, nämlich dass der Triumphator die *vestis triumphalis* anzog¹⁰⁰. Deshalb wird sich *ἀπεκδυσάμενος*

⁹¹ Zum Beispiel VIELHAUER, *Geschichte* 198.

⁹² Siehe unten Kap. E.3.a.

⁹³ SCHWEIZER, *Kol.* 109; vgl. 62.

⁹⁴ Vgl. oben Abschn. b zu dieser Stelle.

⁹⁵ Der bestimmte Artikel deutet wieder auf ihre Gesamtheit hin. Dazu, dass die Gott – und somit auch dem erhöhten Jesus – gehorsamen Engel nicht mitgemeint sein können, s. o. Abschn. b zur differenzierten Bedeutung des Erhöhtseins Jesu über die Mächte bei Eph 1,20–23.

⁹⁶ Einen Überblick über die Auslegung seit den Kirchenvätern gibt BRUCE, *Kol.* 107f. in den Anmerkungen; vgl. auch SCHWEIZER, *Kol.* 117 (die Anmerkungen).

⁹⁷ BRUCE, *Kol.* 107 Anm. 82.

⁹⁸ S. zum Folgenden EHLERS, „Triumphus“.

⁹⁹ So CARR, *Angels* 61.

¹⁰⁰ EHLERS, „Triumphus“ 504. – CARRs Auslegung ist schon durch den Subjektwech-

nicht reflexiv auf den Sieger, sondern transitiv auf die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι beziehen und aktiven Sinn haben: Nach Erich Haupt hat hier das Medium aktive Bedeutung, da das Wort „auf das geistige Gebiet übertragen“ ist, wobei das Bikompositum eine Art Intensivum darstellt; ἀπεκδύσθαι bedeutet dann τὴν πανοπλίαν αἶρειν (vgl. Lk 11,22), also „völlig entwaffnen“.¹⁰¹ Dies fügt sich auch gut zum Folgenden: Die ‚Mächte‘ werden öffentlich zur Schau gestellt. Dies kann sich nicht auf das im Triumphzug hinter dem Triumphator marschierende Heer¹⁰² beziehen, denn δειγματίζειν hat immer schon einen negativen Klang, so dass es fast „bloßstellen“ heißen kann¹⁰³. So wurden denn auch in der ersten Abteilung des Triumphzuges allerhand Schaustücke gezeigt (Beutestücke, Bilder der eroberten Städte usw.), und ebenfalls noch vor dem Wagen des Triumphators¹⁰⁴ stellte man ausgewählte Gefangene zur Schau, die die Größe des Sieges besonders klar vor Augen stellten bzw. den Gegner am besten demütigen konnten: Könige und ihre Kinder, als Sklaven gekleidet; Heerführer und besonders starke und große Soldaten¹⁰⁵. Dies tat also Jesus als Triumphator mit den Mächten – Gott als der Imperator, der Jesus den Triumph gewährte, führte sie durch ihn im Triumphzug mit¹⁰⁶.

Als Abschluss des lehrhaften Abschnittes (V. 9–15) steht nochmals ἐν αὐτῷ; so hatte der Abschnitt in V. 9 angefangen, so wird es hier – gleichsam als Inclusio – wiederholt, nun bekräftigend, dass auch alles, was nach V. 13–15 Gott getan hat, „durch ihn“, d. h. Jesus, geschah, obgleich sein Name in V. 11 zum letzten Mal aufgetaucht ist¹⁰⁷.

Jesus ist der, durch den Gott die feindlichen ‚Mächte‘ besiegt und öffentlich im Triumphzug zur Schau gestellt hat. Sieger wurde Jesus durch seinen Tod am Kreuz: Dort hat er die gegen die Gemeinde stehende Anklageschrift

sel in V. 12b ausgeschlossen (s. u.).

¹⁰¹ Kol. 98f.; zu den neueren Auslegern s. DUNN, *Kol.* 167.

¹⁰² EHLERS, „Triumphus“ 509.

¹⁰³ SCHLIER, „δεῖκνυμι“ 31.

¹⁰⁴ SCHWEIZER (*Kol.* 117) spricht ungenau davon, dass die Gefangenen „hinter dem Triumphator“ einhergeführt wurden.

¹⁰⁵ EHLERS, „Triumphus“ 502f. – Paulus versteht sich in 2Kor 2,14a nicht als Soldat im Heer (gegen CARR, *Angels* 62), sondern als einer, der im Triumphzug Christi als Gefangener in Gestalt eines Sklaven mitgeführt wird und somit auf seinen Tod zugeht (HAFEMANN, *Suffering* [18–]39); gewöhnlich wurden am Schluss eines Triumphzuges die Gefangenen hingerichtet (s. DELLING, „θριαμβεύω“ 160). Hier wie in Kol 2,15 ist vorausgesetzt, dass die entscheidende Schlacht schon geschlagen ist.

¹⁰⁶ θριαμβεύσας ist nähere Bestimmung zum vorhergehenden Satz; zur Bedeutung s. DELLING, „θριαμβεύω“ 160; zum Subjekt von V. 15 s. nächste Anmerkung.

¹⁰⁷ Auf das ‚Kreuz‘ (V. 14) kann sich ἐν αὐτῷ kaum beziehen (gegen HAUPT, *Kol.* 100; CARR, *Angels* 63), sondern Gott ist seit V. 13 Subjekt (Gott macht uns mit dem Messias lebendig, vgl. V. 12b), so dass sich „in ihm“ (V. 15) auf den bezieht, durch den Gott all dies vollbringt, also auf Jesus. Deshalb präzisieren V. 9–15 trotz des Subjektwechsels insgesamt den Χριστός von V. 8. (Vgl. HAUPT, *Kol.* 98.)

entfernt und somit den anklagenden Mächten¹⁰⁸ ihr Anrecht auf die Menschen genommen. Und man kann wohl von V. 10 (und Eph 1,20–23; 4,8–10; Hebr 1,3f.; Röm 1,4; 1Tim 3,16) her sagen: Triumphator war er in seiner Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes, seit der er als der messianische κύριος über sämtliche ‚Mächte‘ als ‚Haupt‘ herrscht.¹⁰⁹ Als Skopus von V. 9–15 ergibt sich somit dieselbe Aussage wie im Eph: Die *Gemeinde* ist schon in diesen Sieg hineingestellt, weil sie im Genuss der Sühne und Vergebung steht, die Jesus am Kreuz schuf (ἡμεῖς 2,13); dies, obwohl Jesu Herrschaft in Herrlichkeit und das Leben der Seinen mit ihm noch verborgen sind (3,3f.).

d) 1. Petrusbrief

Außer weiteren Belegen für ἀρχὴ καὶ ἐξουσία im Sinne von irdischer Regierungsgewalt¹¹⁰, die für unseren Zusammenhang nicht in Frage kommen¹¹¹, findet sich im NT noch eine Stelle, die von den „Mächten und Gewalten“ spricht: 1Petr 3,22. Hier sind die ἐξουσίαι und δυνάμεις mit den Engeln zusammen genannt; die drei Begriffe bezeichnen am wahrscheinlichsten ähnlich wie die ἄγγελοι und ἀρχαί in Röm 8,38 und πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις καὶ κυριότης in Eph 1,21 den ganzen spirituellen Bereich, sowohl Gott untertane wie ihm ungehorsame Geistwesen¹¹².

¹⁰⁸ Vgl. Röm 8,33f. mit Röm 8,38; 2Kor 4,4; Kol 1,13; Eph 2,2; 6,12. Eine Parallele außerhalb des paulinischen Traditionskreises ist Offb 12,7–11: Der Ankläger der Christen, Satan, wurde mit seinen Engeln aus dem Himmel geworfen, so dass er die Christen nicht mehr verklagen kann. Zwar sind es dort Michael und seine Engel, die den Satan und sein Heer besiegen, aber dies steht im Zusammenhang mit der Machtergreifung des Messias Gottes (V. 10), und die Christen bleiben gerade „durch das Blut des Lammes“ siegreich (V. 11) – also dadurch, dass jeder Anklage durch den Sühnetod Jesu das Recht entzogen wird.

¹⁰⁹ Vgl. SCHWEIZER, *Kol.* 117: „Die Mächte sind ... [zwar] schon am Kreuz erledigt“, doch beim Christus Triumphator ist „wahrscheinlich an seine Erhöhung, d. h. an seinen Triumphzug zum Himmel gedacht“. Vgl. zum Sieg Christi in „Tod, Auferstehung und Himmelfahrt“ auch BÖCHER, *Das NT und die dämonischen Mächte* 56f.

¹¹⁰ Siehe oben Abschn. 2.a und unten Abschn. 3.a.

¹¹¹ Siehe oben Abschn. 1 zur Kritik von ARNOLD an der Ansicht von CULLMANN und WINK, dass die ‚Mächte‘-Begriffe gleichzeitig himmlische Engelmacht und irdische Regierungsgewalt meinen könnten.

¹¹² Dass die drei Begriffe, wie Wesley CARR (*Angels* 50–52) meint, hier nur die vorzeiten ungehorsamen Engelwesen bezeichneten, ist nicht wahrscheinlich, da diese in 1Petr 3,19 ja gerade anders benannt werden.

3. Die Begriffs- und Traditions-geschichte der ‚Mächte‘- Aufzählung in Kol 1,16

a) Die einzelnen Begriffe¹¹³

aa) ἐξουσία

ἀρχὴ καὶ ἐξουσία ist eine in der Gräzität früh belegte, geläufige Wendung für staatliche Macht (vgl. [Ps-]Plato, Alc 1,135 AB und im NT Lk 12,11; 20,20; Tit 3,1; auch Röm 13,1f.).¹¹⁴ Für Geisterwesen ist die Wendung hingegen in der Gräzität ungebräuchlich, anders als im Judentum (s. u.).¹¹⁵ Die beiden Wörter stehen in der LXX u. a. für das aramäische ܐܪܚܝܩ bzw. das hebräische מְשֻׁלָּתִים¹¹⁶. Ἀρχὴ und ἐξουσία sind inhaltlich nahezu synonym und deshalb weithin austauschbar.¹¹⁷

Während ἐξουσία in der LXX meist für einen Herrschaftsbereich (z. B. 4Βασ 20,13; Ψ 113,2) oder – seltener – für Herrschergewalt steht (z. B. Ψ 135,8; 1Makk 10,38), wird das Lexem an wenigen Stellen als Abstractum pro concreto für den Herrscher verwendet (Dan 7,27; 4,26Θ für Gott)¹¹⁸, entsprechend zum aramäischen ܐܪܚܝܩ bzw. zum späteren mittelhebräischen מְשֻׁלָּתִים¹¹⁹. Ein Übergangsstadium für die Bedeutung ἐξουσία¹²⁰ (und κυριότης) = Engelwesen repräsentiert vielleicht äthHen 61,10: „Und er wird das ganze Heer der

¹¹³ Die Bezeichnung δυνάμεις kann für unsere Stelle außer Betracht bleiben; es sei nur darauf hingewiesen, dass in der griechischen Übersetzung des Psalters יהוה צבאות mit ὁ κύριος τῶν δυνάμεων bzw. יהוה צבאות mit δυνάμεις wiedergegeben wurde (Letzteres z. B. Ps 102,21LXX; 148,2; s. CAIRD, *Principalities and Powers* 11f.). Damit wurde ein schon im Hebräischen vorbereiteter Sprachgebrauch gewählt, δυνάμεις geht wohl auf die Bezeichnung der Engel als גְּבוּרִים = δυνατοί zurück (z. B. Ps 102,20LXX). Vgl. auch die Engelbezeichnung [מַלְאָכִים] (= δυνάμεις) in 4Q 404 ShirShabb Frg. 2,2 (so die Rekonstruktion von NEWSOM; bei MAIER, *Qumran-Essener* 2,396 als „Machterweise Gottes“ interpretiert). δυνάμεις hatte auch für den Hellenismus eine (wenn auch andere!) Bedeutung: „The Stoics had used the term to designate the immanent ‚qualities‘ of their pantheistic universe.“ (CAIRD, *Principalities and Powers* 13.)

¹¹⁴ S. auch DELLING, „ἀρχω“ 481 und oben Abschn. 2.a.

¹¹⁵ ARNOLD, *Syncretism* 254.

¹¹⁶ Dieses Wort taucht auch in 4QShirShabb für die Herrschaft der Engel auf, s. SCHWEMER, „Gott“ 48.

¹¹⁷ Vgl. die unterschiedliche Übersetzung von ܐܪܚܝܩ in Dan 7 LXX und Θ, s. u. Abschn. b.

¹¹⁸ In der Profangräzität ist diese doppelte Bedeutung gängig: „Ἐξουσία, like its Latin counterpart *potestas*, can mean either public office or, occasionally, those who held such office, the authorities“ (CAIRD, *Principalities and Powers* 22).

¹¹⁹ Der Plural מְשֻׁלָּתִים ist anscheinend nirgends für Engelmächte belegt (s. JASTROW, *Dictionary* und LEVY, *Wörterbuch* s. v.); in der rabbinischen Polemik gegen zwei מְשֻׁלָּתִים im Himmel ist die „absolute[n], monarchische[n] Macht Gottes“ gemeint, die keine zweite absolute Schöpfermacht neben sich hat (FOERSTER, „Ἐξουσία“ 562 mit Anm. 28).

¹²⁰ Nach WINK, *Naming* 16f. Anm. 10 kann hier hinter dem äthiopischen Wort für „Gewalt“ sowohl ἐξουσία als auch δύναμις stehen.

Himmel rufen und alle Heiligen in der Höhe und das Heer Gottes und die Kerubim, Serafim und Ofanim und alle *Engel der Gewalt* und alle Engel der Herrschaften...¹²¹. In 2Makk 3,24 wird ἐξουσία sehr wahrscheinlich für Engelwesen verwendet (Gott ist ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης – eine Stelle, die an die Gottesbezeichnung „Herr der Geister“ im äthHen erinnert). Vielleicht Engel, eher aber irdische Autoritäten¹²² meint der Ausdruck in grBar 12,3: Dort steht über die Engel, die im fünften Himmel die Tugenden der Gerechten als Blumen zu Michael bringen, der sie sammelt: οὗτοι εἰσὶν ἄγγελοι ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν.¹²³ Wahrscheinlich, aber nicht ganz sicher auf Engel zu deuten ist ἐξουσία in TestAbr (B, rec. longior) 13,10: [Gott] ἐζητεῖ γὰρ ἐν τοῖς ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, καὶ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις, θρόνοις τε καὶ πάσῃ τῇ γῆ ... und unter den Tieren, und keiner wurde gefunden wie Abraham.¹²⁴ Eindeutig Engel meint ἐξουσία in TestLev 3,8 – im fünften Himmel¹²⁵, ἐν ᾧ ὕμνοι ἀεὶ τῷ θεῷ προσφέρονται, befinden sich θρόνοι und ἐξουσία¹²⁶ – und in slHen 20,1f.: „ich sah ... alle feurigen Heerscharen der großen Erzengel und der körperlosen Kräfte (δυνάμεις?) und Herrschaften (κυριότητες), der Obrigkeiten (ἀρχαί) und Mächte (ἐξουσία), der Cherubim und Seraphim, der Throne (θρόνοι) und Vieläugigen, Scharen,

¹²¹ Übersetzung nach UHLIG, *Äth. Henoch*. In äthHen 41,9 steht in MS B und C *setān* für Engelmächte (s. UHLIG, a. a. O. 584 Anm. XLI,9a). Die Bilderreden des äthHen oder zumindest die verarbeiteten Traditionen stammen nach der gegenwärtigen Meinung der großen Mehrheit der Forscher spätestens aus neutestamentlicher Zeit (siehe z. B. NICKELSBURG, *Jewish Literature* 221–223).

¹²² Darauf könnte die slawische Version hindeuten: „These are the angels who are in the service of men“ (nach GAYLORD bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,674).

¹²³ Nach PICARD in BROCK/PICARD, *Testamentum Iobi* 76 enthalten Kap. 11–17 „no obvious Christian interpolation“; ihr Charakter ist „original and thoroughly Jewish“ (a. a. O. 77). GrBar ist eine jüdische Schrift aus dem 1. oder 2. Jh., die später christlich überarbeitet wurde (s. GAYLORD bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,656).

¹²⁴ So liest nur die HS E der Rezension B, ähnlich auch D (SANDERS bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,901 Anm. 13b). Die Rezension B weist viel weniger späte Wörter und auch viel weniger christliche Einflüsse auf als die Rezension A (a. a. O. 872.879). Nach SCHMIDT, *Testament grec d'Abraham* 10–15 ist E die beste, ursprünglichste HS. In D ist 13,10 deutlich an Kol 1,16 angeglichen (a. a. O. 79), was zeigt, dass zumindest der Schreiber von D die ἀρχαί καὶ ἐξουσία in 13,10 als Engelwesen verstanden hat.

¹²⁵ In Kap. 3 werden wohl zuerst der 1. bis 4. Himmel, dann das Heiligum über allen Himmeln (vgl. Hebr 7,26: ἰψηλότερος τῶν οὐρανῶν) und schließlich der 7. bis 5. Himmel geschildert. MS K und BILLERBECK (3,581f.) geben den Aufenthaltsort der θρόνοι und ἐξουσία im 7. Himmel an; dies ist unmöglich, da sonst die Engel des Angesichts im 5. und die, welche ihnen die Gebete bringen, im 6. Himmel zu lokalisieren wären.

¹²⁶ TestLev ist eindeutig vorchristlich (nach KEE bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,777f. wohl um 200 v. Chr. oder im 2. Jh. v. Chr. in Syrien auf Griechisch verfasst) und enthält nur einige wenige christliche Interpolationen. Wir können also auch für 3,8 davon ausgehen, dass hier die ‚Mächte‘-Ausdrücke vorchristlich belegt sind.

den leuchtenden Stand der Ophanim...¹²⁷. Auch in AscJes 1,3 („Worte ... über den Fürsten dieser Welt und seine Engel und Mächte und Kräfte“) und 2,2 („Manasse ... diente dem Satan und seinen Engeln und Mächten“) steht wohl ἔξουσία im Hintergrund¹²⁸, ebenso in TestAdam 4¹²⁹, wo die himmlischen δυνάμεις in ihrer Rangfolge von unten nach oben aufgezählt werden: 1. Engel (beschützen Menschen), 2. Erzengel (führen die übrigen Geschöpfe), 3. ἄρχοντες (über dem Wetter), 4. ἔξουσία (?) (Lichter); 5. δυνάμεις (?) (halten die Dämonen zurück), 6. κυριότητες (über der Geschichte), 7. die übrigen, die vor „unserem Herrn Jesus dem Messias“ dienen: θρόνοι (bewachen das Tor des Allerheiligsten), Serafim (dienen im inneren Raum) und Cherubim (tragen den Thron und bewahren das Siegel).¹³⁰ Während AscJes christlich ist¹³¹ und TestAdam 4 das Corpus Paulinum voraussetzt¹³², sind alle anderen Belege jüdisch und stammen aus vorchristlicher oder neutestamentlicher Zeit. Alle Stellen außer denen in AscJs, die von der teilweisen negativen Verwendung der ‚Mächte‘-Begriffe im Corpus Paulinum beeinflusst sind, sprechen von guten, Gott dienstbaren Engelmächten.

bb) ἀρχαί

ἀρχαί steht in der LXX v. a. für Wörter der Wurzel שׂרר, aber auch für מְלָכִים (Jes 10,10) und מְלָכִים (in Dan). Auch dieses Lexem kann als Abstraktum ein Konkretum ersetzen: Statt ὁ ἄρχων (vgl. Dan 10,13.20f.¹³³) steht dann ἡ ἀρχή (Dan 7,27θ; vgl. Jer 13,21[Σ], wo ἀρχή für שׂרר „Herrscher“ steht). In 1Chr 29,12LXX meint die Bezeichnung πᾶσα ἀρχή wohl wie im Targum¹³⁴ Engewesen, und Jub 1,29 spricht von den „Mächten des Himmels“. GrHen 6,8 sagt über die zwanzig gefallenen, unter Semyaz stehenden Engelsfürsten: οὗτοί εἰσιν ἀρχαί αὐτῶν οἱ ἐπὶ¹³⁵ δέκα (d. h. über Zehnerschaften). Ebenfalls eindeutig von Engeln sprechen TestIjob 49,2, wonach Kasia (Kezia) τὸν

¹²⁷ Die Angabe der hinter den slawischen Wörtern stehenden griechischen Ausdrücke schließt sich in allen Fällen außer dem ersten an BÖTTRICH, *Slawischer Henoch* 884 Anm. h–l an. Wahrscheinlich wurde die Urfassung von sIHen im 1. Jh. n. Chr. auf Griechisch verfasst (a. a. O. 813).

¹²⁸ Übersetzung nach HAMMERSHAIMB, *Martyrium Jesajas*.

¹²⁹ Nach ROBINSON in: CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,990 stammt Kap. 4 aus dem 2.–5. Jh. n. Chr.

¹³⁰ Vgl. BIETENHARD, *Himmlische Welt* 105f.

¹³¹ Die AscJes ist ein christlicher Midrasch zu neutestamentlichen Stellen und folgt im Auftr. Phil 2,6–11 (BIETENHARD, *Himmlische Welt* 219).

¹³² BIETENHARD, *Himmlische Welt* 105f.

¹³³ ἄρχων meint in Dan 10 und 12 und an nur vier weiteren Stellen in LXX, Philo und Josephus einen Engel, sonst immer menschliche Herrscher (s. WINK, *Naming* 13).

¹³⁴ Siehe HOFIUS, *Christushymnus* 133f.

¹³⁵ Nach BLACK, *Apocalypsis Henochi Graeca* 21 ist nach dem äthiopischen Text ἐπὶ zu ergänzen.

διάλεκτον τῶν ἀρχῶν empfängt und damit Gott preist¹³⁶, und sIHen 20,1f. (s. o. zu den ἐξουσίαι). Es ist wahrscheinlich, aber nicht sicher, dass es sich auch in TestAbr 13,10 (s. o. zu den ἐξουσίαι) und PsSal 2,30¹³⁷ um Bezeichnungen für Engel und nicht für menschliche Herrscher handelt.

Bei Philo findet sich die Formulierung ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις; er versteht sie im philosophischen Sinn als die Prinzipien des Kosmos, worunter er in Her 281 wiederum die vier Elemente versteht. Die ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις sind in der Philo vorliegenden jüdischen Tradition wohl Bezeichnungen für Engelmächte, die er philosophisch interpretiert, wie bei ihm auch sonst ‚Engel‘ eine der mythischen Bezeichnungen für die den Kosmos konstituierenden göttlichen Kräfte ist.¹³⁸

ἀρχαὶ als Ausdruck für Engelwesen scheint also im Frühjudentum vorwiegend für gute, Gott gehorsame Engel gebraucht worden zu sein, konnte aber auch für Dämonen stehen (s. grHen 6,8).

cc) κυριότητες

Auch κυριότης ist ein *abstractum pro concreto*: Es steht für κύριος¹³⁹. So konnte Paulus im Zusammenhang mit der Frage des Götzenopferfleisches zwar zugeben, dass in der Welt viele „Herren“ seien¹⁴⁰ – wie ja auch das Dtn Gott als „Gott aller Götter und Herrn der Herren“ bezeichnet (10,17) und Jesus die Existenz der Dämonen nicht bestritten, sondern im Gegenteil die Dämonen ausgetrieben hat –, fügte aber sogleich hinzu, dass es für den christlichen Glauben (ἡμῖν ist ein Dativus Iudicantis¹⁴¹) vom Sch^ema^c (Dtn 6,4) her

¹³⁶ Dass mit den ἀρχαὶ Engel gemeint sind, wird aus den Parallelstellen im TestIjob deutlich: 48,3 τῆ ἀγγελικῆ διαλέκτῳ; 50,1 ἐν τῆ διαλέκτῳ τῶν ἐν ὕψει; 50,2 ἐν τῆ διαλέκτῳ τῶν Χερουβίμ. – Das TestIjob entstand nach SPITTLER bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,833 in Griechisch im 1. Jh. v. Chr. oder im 1. Jh. n. Chr. Es ist jüdischer Herkunft (SCHALLER, *Test. Hiob* 308f.) und einheitlich (a. a. O. 305f., gegen SPITTLER, a. a. O. 834, wonach die Kap. 46–53 durch die Montanisten angefügt worden seien; die genannten Kapitel tragen lediglich mystisch-jüdischen, aber nicht speziell montanistisch-christlichen Charakter, vgl. die mystischen Titel der in 49,3; 50,3 genannten Bücher von Kezia und Keren-Happuch. Vgl. auch 48,3 und dazu SPITTLER, a. a. O. 1,866 Anm. h).

¹³⁷ Gott ist der βασιλεὺς ἐπὶ τῶν οὐρανῶν καὶ κρίνων βασιλεῖς καὶ ἀρχάς – wenn die Stelle an Jes 24,21 anschließt, sind damit die irdischen Könige und das himmlische Heer gemeint. Möglich ist auch, dass Gott als König der Himmel einerseits und als Richter der Erde (unter dem Aspekt ihrer höchsten Repräsentanten) andererseits gesehen wird; dafür spricht auch V. 32 (οἱ μεγαστάνες τῆς γῆς).

¹³⁸ So die Interpretation bei DRUMMOND, *Philo Iudaeus* 2,147.

¹³⁹ Es handelt sich um eine Abstraktbildung mit -ότης (BLASS/DEBRUNNER, *Grammatik* 89, § 110.).

¹⁴⁰ Vgl. auch Gal 4,8: „The beings which they [die galatischen Christen] had served in their pagan days were at that time reckoned by them to be gods, but they were not really so“ (vgl. Dtn 32,21LXX). (BRUCE, *Gal.* 201.)

¹⁴¹ So HOFIUS, „Einer ist Gott“ 102.

nur den *einen* Gott und den *einen* Herrn gibt (1Kor 8,5f.).¹⁴² In Jud 8 und 2Petr 2,10 ist mit κυριότης (Sing.!) wohl eher die Herrschaft Jesu¹⁴³ bzw. die Herrschaft Gottes¹⁴⁴ gemeint.

Das Lexem κυριότης fehlt in der LXX und in den griechisch erhaltenen Pseudepigraphen¹⁴⁵. Es entspricht ihm vielleicht äthHen 61,10 („alle Engel der Herrschaften“, s. o. zu ἐξουσία), sicher jedoch slHen 20,1f. (s. ebd.), womit das Wort als Bezeichnung für Engelmächte für den jüdischen Bereich in neutestamentlicher Zeit belegt ist, sowie die späte Stelle TestAdam 4 (s. ebd.). In der griechischen ApkZef (bei Cl Al, Strom 5,11,77) findet sich κύριοι als Engelbezeichnung, hier für eine Engelklasse im fünften Himmel.

Im Hintergrund von κύριοι bzw. κυριότητες für ‚Engelmächte‘ kann u. a. Dtn 10,17 stehen (s. o.)¹⁴⁶; das dort stehende אֱלֹהִים (= κύριος) tritt als Lexem in neutestamentlicher Zeit jedoch stark zurück, so dass auch das häufigere רבון oder אֱלֹהִים in Frage kommt¹⁴⁷. Es ist aber auch die Engelbezeichnung שָׂרִים/שָׂרָה (z. B. Dan 10; 4QShirShabb¹⁴⁸; ShirR 1,2 = 81b¹⁴⁹) bzw. אֱלֹהִים/אֱלֹהִים (4QShirShabb¹⁵⁰) als Hintergrund möglich. Abstraktbildungen auf ת- mit der Bedeutung κυριότης sind im Mittelhebräischen (mit Entsprechungen im Aramäischen) von verschiedenen Wurzeln möglich: רבנות, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים und אֱלֹהִים.

In den oben genannten Belegen werden die Entsprechungen zu κυριότητες wie ἐξουσία ausschließlich für gute Engel gebraucht, wenn auch κύριοι in 1Kor 8,5f. für Götzen (und damit für Dämonen, s. 1Kor 10,20) stehen kann.

dd) θρόνοι

Beim Begriff θρόνοι in Kol 1,16 handelt es sich um eine Metonymie¹⁵¹: Der ‚Thron‘ steht für den, der auf ihm sitzt. In Dan 7,9¹⁵² wie – von daher – in Offb 4,4; 20,4 gehören die „Throne“ zum Thronrat *Gottes*, des himmlischen

¹⁴² Zu diesem Text siehe HOFIUS, a. a. O. *passim*.

¹⁴³ So MICHAELIS, *Engelchristologie* 132f.

¹⁴⁴ So FOERSTER, „κύριος“ 1096.

¹⁴⁵ TestSal D 8,6 ist wohl von unserer Stelle abhängig, wie überhaupt das TestSal die ‚Mächte‘-Terminologie aus dem NT bezieht (MCCOWN, *Testament of Solomon* 68. Bei TestSal D handelt es sich um eine dem TestSal ähnliche, aber nicht mit ihm identische „Biographie“ Salomos, so DULING in: CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,937f.).

¹⁴⁶ So WINTERMUTE in CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,508 Anm. Aa.

¹⁴⁷ So FOERSTER, „κύριος“ 1083.

¹⁴⁸ Siehe NEWSOM, *Songs* 26–28.

¹⁴⁹ R. Gamliel II., um 90 n. Chr. (bei BILL 4/1,432 Anm. 2).

¹⁵⁰ Siehe NEWSOM, *Songs* 26–28.

¹⁵¹ S. dazu BÜHLMANN/SCHERER, *Sprachliche Stilfiguren* 72.

¹⁵² Zur rabbinischen Diskussion über die anstößige Stelle s. TanB קדשים §1 (36a). Nach einem der dort aufgezählten Lösungsvorschläge handelt es sich um die Throne, die die Engel für das Haus David und die Ältesten Israels aufstellen, damit sie nach Ps 122,5 darauf Gericht halten.

Königs¹⁵³ (in Dan 7,9 und Offb 20,4 speziell zum Gericht Gottes¹⁵⁴), wobei noch die Throne selbst und nicht die auf ihnen Sitzenden gemeint sind. So ist es auch in Weish 9,4, wo Salomo bittet: δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν. Nach Weish 18,15 kam der allmächtige Logos ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων, um die Erstgeburt in Ägypten zu schlagen. In der apokalyptischen Literatur findet sich der metonymische Gebrauch von θρόνοι schon vorchristlich, so in TestLev 3,8 (s. o. zu ἐξουσία); sHen 20,1f. (s. ebd.); wahrscheinlich TestAbr 13,10 (s. ebd.); deutlich auch in der christlichen Schrift AscJes 7,21 („worship neither throne, nor angel from the six heavens“¹⁵⁵); 7,27 („Nothing is hidden from the thrones and those who dwell in the heavens, nor from the angels“); 8,8f. (äth.: „all the heavens and thrones answer“ der Stimme Jesu, des Erwählten; er ist „the Lord of all these heavens and of these thrones“) und in der das Corpus Paulinum voraussetzenden Stelle TestAdam 4 (s. ebd.). In 4Q 405 (ShirShabb) 23 i 3 ist מַלְאָכִים¹⁵⁶ vielleicht ein Engelstitel¹⁵⁷, und in 11Q 17 (ShirShabb) Frg. f+c+k 4–6 scheinen die „Throne von Ewigkeiten“ ihr Lob erschallen zu lassen. Nach 4Q 403 (ShirShabb) 1 ii 15 stehen im himmlischen Debir mehrere מַלְאָכִים (Thronwagen), und sie preisen (הלל) Gott (hier ist der Text eindeutig), sind also *personal* gesehen.¹⁵⁸ Auch in TestLev 3,8 singen die Throne, und nach Ma^case Merkaba 6 befinden sich in jedem der sieben Himmel Tausende von מַלְאָכִים, die Gott preisen.¹⁵⁹ An diesen letztgenannten Stellen scheint es sich – im Unterschied etwa zu AscJes – weniger um eine Metonymie (statt des Thronenden der Thron) zu handeln als vielmehr um eine Personifikation (Prosopopoeia)¹⁶⁰ der Throne des himmlischen Heiligtums. Gerade in den Sabbatliedern sind nicht allein die Throne personifiziert, sondern der ganze himmlische Tempel wird in seinen Bestand-

¹⁵³ Im Thronsaal eines Großkönigs stehen auch die Throne aller ihm untergebenen Vasallenkönige, vgl. Jer 52,32, wo es von der Begnadigung Jojachins durch Evil-Merodach heißt: ἔδωκε τὸν θρόνον αὐτοῦ ἐπάνω τῶν θρόνων τῶν βασιλέων τῶν μετ' αὐτοῦ ἐν Βαβυλῶνι.

¹⁵⁴ Schon nach 1Kön 7,7 gehören die Throne zum Ort des Gerichts (= 3Bas 7,44: τὸ αἶλᾰμ τῶν θρόνων οὐ κρινεῖ ἐκεῖ, αἶλᾰμ τοῦ κριτηρίου); vgl. auch Ψ 121,5: ἐκάθισαν θρόνοι εἰς κρίσιν, θρόνοι ἐπὶ οἶκον Δαυὶδ.

¹⁵⁵ Übersetzung nach KNIBB bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 2,150ff. In jedem der Himmel steht ein Thron, auf dem einer sitzt (lediglich im 1. Himmel wird dieser in der äthiopischen Version nicht erwähnt, in der lateinischen und slawischen Übersetzung jedoch auch dort). In den oben aufgezählten metonymischen Aussagen wird der, der auf dem Thron sitzt, „Thron“ genannt.

¹⁵⁶ Zur Schreibung und Bedeutung von מַלְאָכִים in den Sabbatliedern s. NEWSOM, *Songs* 376.

¹⁵⁷ So die Vermutung von NEWSOM auf Grund ihrer Rekonstruktion, *Songs* 325.

¹⁵⁸ A. a. O. 48f.50f.

¹⁵⁹ A. a. O. 50f.

¹⁶⁰ S. dazu BÜHLMANN/SCHERER, *Sprachliche Stilfiguren* 75.

teilen zum Lob aufgefordert.¹⁶¹ In Kol 1,16 ist dieser Zusammenhang nicht mehr ersichtlich, sondern die Bezeichnung „Throne“ wird hier unter Absehung vom übrigen himmlischen Tempel verwendet und ist deshalb eher als Metonymie aufzufassen.

Während die Engelbezeichnung *θρόνοι* im Frühjudentum ausschließlich gute Engel zu bezeichnen scheint, bleibt das Wort ‚Thron‘ im Singular im Urchristentum nicht Gott und seiner Thronwelt allein vorbehalten, sondern kann auch *Satans* Thron meinen (Offb 2,13; 13,2¹⁶²; vgl. 16,10¹⁶³).

ee) Zusammenfassung

In den frühjüdischen Belegen finden sich die verschiedenen ‚Mächte‘-Begriffe unter den Bezeichnungen für Engelklassen oder -gattungen, und zwar ausschließlich für Gott dienstbare Engel (die einzige Ausnahme ist vielleicht *ἀρχαί* in äthHen 6,8). Die Bezeichnungen werden im Einzelnen aber ganz unterschiedlich angewandt: So befinden sich nach TestLev 3,8 nur die *θρόνοι* und *ἐξουσίαι* im 7. Himmel, nach slHen 20,1f. allein im 7. Himmel zehn Engelklassen, unter deren Namen auch die vier Begriffe von Kol 1,16 auftauchen. In TestAdam 4 werden nach Hans Bietenhard¹⁶⁴ alle Engel- und ‚Mächte‘-Begriffe der paulinischen Schriften systematisiert und durch die alttestamentlichen *כְּדִוְבִים* und *שְׂרָפִים* ergänzt; jeder Engelklasse wird dann ein besonderer Herrschaftsbereich zugeteilt.

Dieser frühjüdische Sprachgebrauch der ‚Mächte‘-Begriffe für die (guten, Gott untertanen) Engelwesen hat auch bei den Kirchenvätern nachgewirkt¹⁶⁵.

Wie wir gesehen haben, haben Paulus und seine Schule wie der erste Petrusbrief die ‚Mächte‘-Begriffe verwendet, ohne sie in einem scharf abgegrenzten Gebrauch auf bestimmte *Engelklassen* anzuwenden.¹⁶⁶ Die Begriffe können wechseln, scheinen aber jeweils zusammen entweder die ganze Geisterwelt oder speziell die von Gott abgefallenen Geistwesen zu bezeichnen.¹⁶⁷

¹⁶¹ Siehe SCHWEMER, „Gott“ 101f.

¹⁶² Hier wird auch dem Tier *δύναμις*, *θρόνος* und *ἐξουσία* verliehen.

¹⁶³ SCHMITZ, „*θρόνος*“ 166.

¹⁶⁴ *Himmlische Welt* 105f.

¹⁶⁵ Hier finden sich genauso wie in den frühjüdischen Texten verschiedene Systematiken, die unter sich nicht deckungsgleich sind; erst PsDionysius Areopagita bietet ein System, das in der Folgezeit Schule machte (s. die Belege zu den Kirchenvätern bei LIGHTFOOT, *Kol.* 151).

¹⁶⁶ Das Corpus Paulinum benutzt jedoch nicht das rabbinische Sprachmaterial, das ihm wohl zumindest teilweise schon zur Verfügung gestanden hätte, s. BILL 4,501–504.515. Eine Ausnahme sind vielleicht die *πνευματικά τῆς ποιηρίας* von Eph 6,12.

¹⁶⁷ Vgl. SCHLIER, *Mächte und Gewalten* 15: „Der vielfältige Austausch der verschiedenen Bezeichnungen der ... Mächte ist unlegbar. Doch was besagt er? Er besagt einmal, dass es dem Neuen Testament offenbar auf die einzelnen Bezeichnungen nicht viel ankommt; zweitens dass mit ihnen im wesentlichen ein und dasselbe Phänomen gemeint ist; und endlich,

Dies entspricht dem Sachverhalt, den wir in den frühjüdischen Belegen *aufs Ganze gesehen* finden: Es scheint auch im Frühjudentum keine allgemein anerkannte Systematik der Engelklassen gegeben zu haben, sondern nur eine gemeinsame Begrifflichkeit für Engelwesen; diese Begrifflichkeit wurde dann je nach Autor und Tradition auf verschiedene Systematiken angewandt, ja meist verbanden die Apokalyptiker Begriffe verschiedenster Herkunft miteinander zu einem System von Engelhierarchien, was aber in keinen zwei Schriften übereinstimmend geschieht.

b) Der Grund für die teilweise negative Füllung der ‚Mächte und Gewalten‘ im Corpus Paulinum

Ein wirklicher Unterschied der genannten neutestamentlichen zu den frühjüdischen Belegen besteht darin, dass sie die Begriffe nicht nur auf die gute Engelwelt beschränken, sondern auch für die von Gott abgefallenen, dämonischen Engelmächte gebrauchen.¹⁶⁸ Dass Paulus nicht nur mit guten, sondern auch mit gefallenen Engelmächten rechnete, liegt an seinem apokalyptischen Wirklichkeitsverständnis: Wie unten unter c zu zeigen ist, gehört die Überlieferung vom Engelfall selbstverständlich zur Weltsicht der Apokalyptik (vgl. z. B. äthHen 6–14; 1QS III,13–IV,26). *Terminologisch* ist die Übertragung der ‚Mächte‘-Begriffe auf die abgefallenen Engel wohl auf die urchristliche Beschäftigung mit Dan 7 zurückzuführen.¹⁶⁹ In Theodotios Übersetzung von Dan 7 kommt ἀρχή und ἐξουσία vor, beides als Übersetzung für das aramäische ܡܠܚܘܬܐ¹⁷⁰. Gemäß V. 6 wird dem dritten Tier ‚Macht‘ gegeben; nach der Vernichtung des vierten Tiers (V. 11) wird die ‚Macht‘ der anderen Tiere zeitlich beschränkt (V. 12). Dann erscheint der ‚Menschensohn‘, und ihm wird die ewige ‚Macht‘ zuteil (V. 14). In der Deutung der Vision wird zum Gericht über das elfte Horn gesagt, dass dessen ‚Macht‘ vernichtet wird (V. 26). Alle diese Erwähnungen des Stichworts ‚Macht‘ können nicht den direkten Hintergrund für die paulinischen „Mächte und Gewalten“ abgeben, sie zeigen aber einen engen Zusammenhang dieses Stichworts mit den ‚Tieren‘, die hier nicht

dass dieses Phänomen nicht mit *einem* der im übrigen traditionellen, ja konventionellen Begriffe begriffen werden kann, sondern sozusagen zwischen allen diesen Begriffen liegt ...“

¹⁶⁸ TestSal ist in Bezug auf die ἀρχαί, ἐξουσία und δυνάμεις vom NT abhängig (MCCOWN, *Testament of Solomon* 68). Die Dämonen sind wie die ἀρχαί, ἐξουσία und δυνάμεις böse Mächte; im Unterschied zu diesen haben jene aber keinen Zutritt zum Himmel (TestSal 2,14ff.; s. dazu FOERSTER, „ἐξεστίν“ 568). Auch AscJes ist vom NT abhängig (s. o.).

¹⁶⁹ CARRs Vorschlag, den ‚Mächte‘-Begriff ἀρχαί als ἀρχαί-Hierarchie aus Gen 1,1 herzu-leiten, scheint mir zu gewagt (*Angels* 40).

¹⁷⁰ Darauf verweisen CARR, *Angels* 37.39 und CAIRD, *Principalities* 12. Die alexandrinische Version übersetzt immer mit ἐξουσία. ܡܠܚܘܬܐ entspricht dem hebräischen מְלָכִים (vgl. BLATTER, *Macht* 27f.).

nur für politische Reiche stehen, sondern als über- (oder besser: unter-) weltliche mythische Wesen gezeichnet werden. Als direkter Hintergrund für die paulinische Rede von den ‚Mächten‘ kommt Dan 7,27 in Frage: Am Ende wird das Reich den Heiligen des Höchsten, deren Repräsentant der ‚Menschensohn‘ ist¹⁷¹, übergeben, so dass „alle Mächte“ (אֲרָמְיָאֵי כָּל בְּרָאִיָּהּ bzw. πᾶσαι αἱ ἀρχαί [Θ] / πᾶσαι αἱ ἐξουσίαι [LXX]) ihnen dienen und gehorchen. Hier werden die ‚Mächte‘ also deutlich personal aufgefasst und demnach der Begriff als Abstractum pro concreto gebraucht.

Paulus zitiert in 1Kor 15,23–28 nicht nur Ps 110,1 und 8,7, sondern greift auch auf Dan 7 zurück.¹⁷² Die Vernichtung der ‚Macht‘ der Tiere und die Übergabe aller Macht an den Menschensohn und seine Heiligen nach Dan 7,14 bzw. 26f. steht genau parallel zu 1Kor 15,24, zumal hier ebenfalls ἀρχή und ἐξουσία steht.¹⁷³ Dass die ‚Macht‘-Begriffe in 1Kor 15 anders als im Frühjudentum eine negative Konnotation haben, lässt sich von diesem Hintergrund her erklären.

In Dan 10,13.20f. werden dann in einer Vision „Fürsten“ der Völker geschaut (אֲנֹכְיָהּ, bei Θ immer, in der LXX z. T. mit ἀρχων wiedergegeben)¹⁷⁴: Engel, die die einzelnen Völker vertreten und von deren gegenseitigem Verhältnis in der Transzendenz das Verhältnis der irdischen Völker abhängt. Hier ist also die Macht der Weltreiche wie in Dan 7,27 als personal und transzendent geschaut; sie wird nicht nur den Herrschern „verliehen“. Dan 10 führt damit in prophetisch-apokalyptischer Schau die ältere Lehre von den Völkerengeln fort, nach der die Götter der Völker als Engel bezeichnet werden, die zu Gottes Thronrat gehören und über die einzelnen Völker gesetzt sind, so in Dtn 32,8 (lies: אֱלֹהֵינוּ¹⁷⁵), vgl. 4,19. Ausgangspunkt der alttestamentlichen Lehre von den Völkerengeln war die Selbstoffenbarung JHWHs an Israel, in der JHWH Israel exklusiv an sich band¹⁷⁶ und sich somit als Herr der Welt erwies, dem die andern „Götter“ untergeben sind. In Dan 10 wird sichtbar, dass diese Völkerengel aus ihrem Untergebensein in einen Gegensatz zu JHWH bzw. zum Engel des Herrn treten können.

Paulus interpretiert in 1Kor 15,24 die ‚Feinde‘ von Ps 110,1 durch die negativ verstandenen ‚Mächte‘ von Dan 7. Eine solche Verbindung von Dan 7,26f. und Ps 110,1 wird durch die Lehre von den Völkerengeln vorbereitet: Wenn nach Ps 110 die Feinde dem Messias unterworfen werden, heißt das,

¹⁷¹ So GESE, „Messias“ 139f.

¹⁷² Zu den Einzelheiten s. BETZ, *Jesus und das Danielbuch* 121–143; LANG, *Kor.* 224–228.

¹⁷³ S. auch BETZ, *Jesus und das Danielbuch* 123f.131f.

¹⁷⁴ Vgl. DELLING, „ἀρχω“ 499. Die Griechen konnten die Planetengötter als ἀρχοντες bezeichnen (CAIRD, *Principalities and Powers* 14).

¹⁷⁵ Zur Textkritik s. die Zusammenstellung bei WINK, *Naming* 26f. Anm. 43.

¹⁷⁶ GESE, „Bemerkungen“ 35f.

dass er die Engel der Völker, also ‚Mächte und Gewalten‘, besiegt.¹⁷⁷ Paulus engt aber die frühjüdische Engelbezeichnung ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι nicht auf die Völkerengel ein (vgl. die Subsumierung des Todes unter diese Bezeichnung).

Der Rückgriff des Paulus auf Dan 7 entspricht Jesu eigenem Selbstverständnis: Er hat die ‚Menschensohn‘-Weissagung von Dan 7 auf sich bezogen und in der ἐξουσία gehandelt, die nach Dan 7,14 dem Menschensohn gegeben wird.¹⁷⁸ Er hat in seinen Dämonenaustreibungen den eschatologischen Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte begonnen¹⁷⁹, er „bindet den Starken“ (Mk 3,27 par.) durch seine exorzistische und heilende Wirksamkeit. „In diesen einzelnen Taten kündigt sich zeichenhaft der entscheidende Sieg, die angebrochene Heilszeit und die beginnende Vernichtung Satans an.“¹⁸⁰ So sieht Jesus vor oder während der Tätigkeit der von ihm bevollmächtigten Jünger in einer Vision den Satan vom Himmel stürzen (Lk 10,17–20¹⁸¹). – Jesus hat seinen Kampf und Sieg also in einem umfassenden Sinn verstanden¹⁸²; er beanspruchte, das Heil der messianischen Zeit heraufzuführen (z. B. Lk 11,20 par.). Zugleich trat bei Jesus deutlicher hervor, wer die ‚Mächte‘ von Dan 7, die Feinde der Herrschaft Gottes, sind: Es sind jene dämonischen, personalen Mächte, die Jesu Heilswirken entgegenstehen – bis hin zur Macht des Todes, die Jesus zeichenhaft in Totenaufweckungen überwand. Im Zusammenhang von Jesu Verhältnis zu den Dämonen und Engeln sind auch diejenigen Jesustraditionen zu bedenken, die von den Jesus dienenden und gehorsamen Engelscharen sprechen.¹⁸³

4. Geschaffensein und Fall der Engelmächte nach der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition

Das Frühjudentum wie das Urchristentum lehrte das Geschaffensein und die Personalität der (guten wie bösen) Engelmächte. Im AT ist darüber nichts explizit berichtet, wohl aber impliziert das Bekenntnis zu JHWH als dem alleinigen Schöpfer, dem Ersten und Letzten (Jes 48,12f.), auch, dass die Boten Gottes nicht mit ihm von Ewigkeit her sind, sondern von ihm geschaffen wurden. Ps 96,5 impliziert, dass JHWH, weil er den Himmel geschaffen hat, auch der Schöpfer der Götter ist.¹⁸⁴ In den Qumrantexten ist explizit von der Er-

¹⁷⁷ So CULLMANN, *Christus und die Zeit* 175.

¹⁷⁸ Siehe STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,117–125; BETZ, *Jesus und das Danielbuch* 25–72.

¹⁷⁹ Vgl. BIETENHARD, *Himmlische Welt* 212.

¹⁸⁰ BITTNER, *Heilung* 29.

¹⁸¹ S. dazu BIETENHARD, *Himmlische Welt* 212f.

¹⁸² Dass man die Menschensohnweissagung auch stärker im Blick auf die Immanenz verstehen konnte, als dies bei Jesus selber der Fall ist, zeigt z. B. äthHen 53,3ff.

¹⁸³ Siehe oben Abschn. 2.b.

¹⁸⁴ Hinweis von Privatdozent Dr. Thomas POLA, Tübingen. Vgl. auch die unten Abschn. 5 aufgezählten alttestamentlichen und frühjüdischen Belege für eine Nennung der Engel als Pars pro toto der Schöpfung.

schaffung der Engel die Rede (4Q 403 1 i 35¹⁸⁵; 1QH V [bisher XIII] 8; 1QS III 25). Da sie Gottes vollkommenste Geschöpfe sind, die ewig leben und sich wesentlich von den Menschen unterscheiden¹⁸⁶, lag es nahe, ihre Erschaffung vor allen anderen Werken anzunehmen. So jauchzen nach Ijob 38,4–7 die „Morgensterne“, die „Gottessöhne“, schon bei der Grundlegung der Welt das Gotteslob. Nach der samaritanischen Tradition wurden die Engel „am Anfang“ geschaffen.¹⁸⁷ Im Verbund mit dem Sechs-Tage-Schema von Gen 1 bedeutet das, dass Gott die Engel am ersten Schöpfungstag geschaffen hat (Jub 2,2f.).¹⁸⁸

Im späteren Judentum kam dann die Tendenz auf, „die Inferiorität der Engel zu betonen“; so lehrten die Rabbinen, dass die Engel erst am zweiten oder sogar erst am fünften Tag geschaffen wurden.¹⁸⁹ Ein Grund dafür war, zu verhindern, dass die Minim sagen konnten, Gott habe einen Gehilfen bei der Schöpfung gehabt¹⁹⁰. SiHen 29,3 scheint die Lehre von der Erschaffung der Engel am zweiten Tag schon zu kennen (Kap. 29 ist zwischen die Schilderungen des zweiten und des dritten Tages eingeschoben); auch Tg PsJ zu Gen 1,26 bietet diese Sicht¹⁹¹.

Gemäß Spr 8,22 (und der daran anschließenden Weisheitstradition) gilt „die Voraussetzung der Weisheit bei der Schöpfung“¹⁹², so dass eine konsequente weisheitliche Schöpfungstheologie auch die Erschaffung der Engel durch die Weisheit bzw. das Wort lehren musste (so explizit in 4Q 403 1 i 35). Deshalb kann sich die Weisheit in Sir 24,1f. vor den Engeln rühmen, „damit sich ihnen allen gegenüber in unvergleichlicher Weise auszeichnend“¹⁹³.

Im Frühjudentum zur Zeit Jesu spielt Gen 6,1–4 für die Dämonologie eine wichtige Rolle: Nachdem schon zur Zeit Jareds Engel auf die Erde herabgestiegen (גרה!) waren, um die Menschen Geheimnisse zu lehren (Jub 3,15), wurden manche Gott ungehorsam, indem sie mit Menschenfrauen geschlechtlich verkehrten (vgl. äthHen 6–16; 18,1–19,3; 21,1–22,14; 54f.; 64; 67; 69; 86–88; Jub 4,22; 5,1.6.10; 7,21.27; 10,1–13; 11,5–13; 0QCD II 18–21; 1QGenAp II 1.16; 4Q180 Frg. 1.7–10; Jud 6; 2Petr 2,4 und weitere Belege¹⁹⁴). Damit brachte man die Wirksamkeit von Dämonen auf der Erde in Zusammenhang: Sie

¹⁸⁵ Zur Erschaffung der Engel nach den Sabbatliedern s. auch SCHWEMER, „Gott“ 96.

¹⁸⁶ SCHÄFER, *Rivalität* 51f.

¹⁸⁷ Siehe FOSSUM, *Name* 194f.

¹⁸⁸ Vgl. SCHÄFER, *Rivalität* 51f.

¹⁸⁹ A. a. O. 52; s. auch JERVELL, *Imago* 85.

¹⁹⁰ Belege bei BIETENHARD, *Himmlische Welt* 104 und WEISS, *Kosmologie* 325.

¹⁹¹ Siehe FOSSUM, *Name* 206 und weitere Belege und Literatur bei MAHER, *Pseudo-Jonathan* 20, Anm. 43.

¹⁹² GESE, „Weisheit“ 225.

¹⁹³ GESE, „Johannesprolog“ 179.

¹⁹⁴ Vgl. FOERSTER, „σατανᾶς“ 154f.; SCHLIER, *Mächte und Gewalten* 35 Anm. 32 und v. a. WINK, *Naming* 23–25.

sind die Totengeister jener Riesen, die von den gefallenen Engeln gezeugt worden waren (z. B. Jub 10; äthHen 6f.; 15,8–12; 16,1).¹⁹⁵ Manche Texte kennen aber auch eine Rebellion von Engeln vor der Schöpfung Adams (äthHen 69; slHen 18,3)¹⁹⁶; diese gefallenen Engel verführten in der Folge das erste Menschenpaar und später weitere Engel z. Zt. Jareds. Diese Sicht findet sich auch im Talmud.¹⁹⁷

Dass es gefallene Engel gibt, wird auch in Jes 24,21f. vorausgesetzt (Gott wird das Heer des Himmels richten), ebenfalls in Ps 78,49 (מַלְאָכֵי רָעִים, = Ps 77,49LXX: ἄγγελοι πονηροί, womit dämonische Mächte gemeint sind)¹⁹⁸.

Die alttestamentlich-jüdische Lehre von den Völkerengeln¹⁹⁹ zeigt, dass die Grenze zwischen guten, gehorsamen Engelmächten einerseits und bösen, ungehorsamen andererseits im Frühjudentum u. U. fließend sein konnte.²⁰⁰ Denn die (siebzig) Völkerengel sind zwar nicht notwendigerweise böse, sie stehen aber für die Interessen der ihnen zugeteilten Völker und sind deshalb nicht an der von Gott bestimmten Vorherrschaft *Israels* interessiert.²⁰¹ Dadurch treten sie auch in einen Gegensatz zu *Gott*. Jub 15,31f. spitzt dies zu: „Denn es gibt viele Völker und viel Volk, und alle sind sein. Und über alle lässt er Geister herrschen, damit sie sie weg von ihm verführen.“²⁰² In äthHen 89f. werden die siebzig „Hirtenengel“ beauftragt, die Israeliten zu bestrafen; ein 71. hält die übrigen Hirtenengel in Schach, „denn sie werden mehr von ihnen vernichten, als ich ihnen befohlen habe“ (89,61).²⁰³ Die 70 Engel werden deshalb zusammen mit den nach Gen 6,1–4 gefallen Engeln bestraft werden (90,20–27).²⁰⁴

Dass auch Paulus in der frühjüdischen Tradition vom Engelfall stand und sie selbst gelehrt hat, zeigt seine Erwartung, dass die Christen einmal Engel richten werden (1Kor 6,3): Engel können fallen und unterstehen deshalb der-

¹⁹⁵ Vgl. BILL 4,505. – Nach Josephus sind die Dämonen überhaupt die Seelen der gestorbenen Ungerechten (Bell 7,185); diese Vorstellung ist aber eine „griechisch-jüdische Mischbildung“ (SCHLATTER, *Topographie* 352).

¹⁹⁶ slHen 29,1f. kennt zudem den Fall eines Erzengels.

¹⁹⁷ Siehe WEBER, *Theologie* 211.243f.252f.

¹⁹⁸ KRAUS, *Ps.* 2,710.

¹⁹⁹ Siehe oben Abschn. 4.b.

²⁰⁰ Siehe WINK, *Naming* 26–34.

²⁰¹ A. a. O. 28.

²⁰² Übersetzung von BERGER, *Jubilaen* 408. – Satan bzw. Samael kann im Frühjudentum als der Fürst der Völkerengel oder als Völkerengel Roms erscheinen (s. BIETENHARD, *Himmliche Welt* 113), ihm sind die Macht und Herrlichkeit aller Reiche der Welt übergeben (Lk 4,6). Deshalb kann er auch „ἄρχων dieser Welt“ heißen (Joh 12,31; 14,30; 16,11; vgl. 2Kor 4,4 und auch die rabbinischen Belege bei SASSE, „κοσμέω“ 895 Anm. 92). Vgl. auch Eph 2,2 und dazu ARNOLD, *Ephesians* 59–62.

²⁰³ Übersetzung von UHLIG, *Äth. Henoch* 694.

²⁰⁴ S. dazu WINK, *Naming* 28f.

einst auch dem Gericht.²⁰⁵ Auch 1Kor 15,24 und Kol 2,15 sind von daher zu verstehen.

5. Die besondere Nennung der Engel in All-Aufzählungen und Bekenntnissen

Nach frühjüdischer Vorstellung haben die Engel innerhalb der Schöpfung eine hervorragende Stellung inne; dies schlägt sich formgeschichtlich in ihrer besonderen Nennung in All-Aufzählungen und Bekenntnissen nieder. Dieser Sachverhalt ist für die richtige Einschätzung von Kol 1,16 von großer Bedeutung.

Über jeden Bereich der Schöpfung sind nach frühjüdischen Texten Engel gesetzt, die diesen Bereich regieren; die Mächte sind jene „unsichtbaren Wesen, die hinter allem sichtbaren Geschehen am Werke sind“²⁰⁶. So sind die Wächterengel nach äthHen 20 unter anderem²⁰⁷ über die Menschengeister, Israel und die Völker, die Sünder, den Garten Eden, die Schlangen und die Cherubim gesetzt, nach 60,14–22 über Blitz und Donner, Meer, Reif, Hagel, Schnee, Nebel, Tau und Regen; nach 75,1.3 regieren Engelfürsten über die ganze Schöpfung, über die Sterne und die Jahreszeiten, nach 80,1 ebenfalls über die Sterne des Himmels, nach slHen 19,2.4f. über die Sterne, Jahreszeiten, Jahre, Flüsse, den Ozean, die Früchte, das Gras, die Nahrung der Lebewesen, über die Seelen, Taten und das Leben der Menschen; nach Jub 2,2 stehen Engel dem Feuer und Wind, Wolken, Dunkelheit, Schnee, Hagel und Frost, Donner und Blitz, Kälte und Hitze, den Jahreszeiten und allen Geschöpfen vor.²⁰⁸ Die Engel dienen auch der Erhaltung der Welt, indem sie die Dämonen bändigen (äthHen 10,4–6.11–15; 20,4.6f.), und sie stehen dem himmlischen Kult vor, der den Weltbestand garantiert (4QShirShabb; Jub 2,18.21.30).

Diese Vorrangstellung der Engel in der Schöpfung führt dazu, dass in alttestamentlich-frühjüdischen Texten bei der Erwähnung der ganzen Schöpfung, des Alls, aller Geschöpfe usw. die Engel oft noch gesondert genannt werden. Beispiele dafür sind: Ps 103,20–22 (die Engel werden neben den Schöpfungs-

²⁰⁵ Vgl. a. a. O. 33f.25 Anm. 39. Nach ShirR zu 8,14 gehört zum Weltgericht auch das Gericht über die Engel (a. a. O. 33 Anm. 60). – Paulus hat dies offensichtlich in der grundlegenden Gemeindekatechese im Zusammenhang mit der Lehre vom Weltgericht gelehrt (LANG, *Kor.* 77). Dass auch gefallene Mächte bei Paulus „Engel“ heißen können, zeigt 2Kor 12,7: Hier heißt eine dämonische Macht „Engel Satans“. Auch Gal 1,8 weist in eine ähnliche Richtung: Es ist denkbar – wenn auch nur als das eigentlich Udenkbare –, dass ein himmlischer, bisher Gott gehorsamer Engel in einen Gegensatz zum Evangelium Gottes tritt (s. dazu oben Abschn. 2.a zu Röm 8,38).

²⁰⁶ CULLMANN, *Christus und die Zeit* 102.

²⁰⁷ Die verschiedenen Textüberlieferungen weisen starke Unterschiede auf.

²⁰⁸ Weitere Stellen bei BILL 3,818f.; BOUSSET, *Religion* 323f.

werken insgesamt, die Gott loben sollen, speziell genannt); Dan 3,58LXX (nach der Aufforderung an alle Werke Gottes, ihn zu loben, in V. 57 werden die Engel bei der Aufzählung aller dieser Werke in V. 58ff. als erste genannt); Ps 148 (nach einem allgemeinen Aufruf zum Gotteslob in V. 1 werden ab V. 2 die Geschöpfe aufgezählt, die Engel an erster Stelle)²⁰⁹; Jub 1,29 (die Mächte werden als Spezialfall der „Schöpfung“, d. h. hier der Neuschöpfung, genannt); 4Q403 1 i 35 (die Engel und alle Werke Gottes wurden durch das Wort erschaffen); 1Chr 29,12LXX und Tg 1Chr 29,11 (Gottes Königsherrschaft über das All wird als Königsherrschaft über die Engel expliziert); Eph 1,21f. (Christus ist Herr über die Mächte wie über das ganze All).²¹⁰ Genauso ist in der jüdischen Merkabamystik das Thronen Gottes über den Engeln „tiefster Ausdruck der königlichen Macht und Herrlichkeit Gottes“.²¹¹ Es handelt sich also um eine feste frühjüdische Stilfigur: Die Engelmächte können als Pars pro toto des Alls extra genannt werden²¹², genauer gesagt: Sie verdienen als die mächtigsten Geschöpfe, als die über die restliche Schöpfung gesetzten Wesen, als die *summa pars* des Alls eine besondere Nennung.

Dies findet auch im Neuen Testament seinen Niederschlag. Wie Oscar Cullmann herausgearbeitet hat, werden im NT die Mächte „überall dort, wo von seiner [d. h. Christi] Allherrschaft die Rede ist, besonders genannt“²¹³. Die Herrschaft des Auferstandenen über die Mächte ist „ein *konstantes* und *zentrales* Element“ der meisten urchristlichen Bekenntnisse.²¹⁴

²⁰⁹ S. zu den letzten beiden Stellen PÖHLMANN, „All-Prädikationen“ 59 mit Anm. 30.

²¹⁰ Zu den drei letztgenannten Stellen s. auch o. Abschn. 2.b (zu Eph 1,21).

²¹¹ HOFIUS, *Christushymnus* 87 (Belege a. a. O. 88).

²¹² Für die Stilfigur der Pars pro toto gilt allgemein: „Motiviert ist die Setzung des Engeren ... für das Weitere ... durch die situationsgemäß entscheidende Funktion des Engeren innerhalb des Weiteren.“ (LAUSBERG, *Elemente* 71.)

²¹³ CULLMANN, *Christus und die Zeit* 175; vgl. a. a. O. 102.

²¹⁴ CULLMANN, *Glaubensbekenntnisse* 55. Als Beispiele nennt CULLMANN (a. a. O. 54–56) Phil 2,11; 1Petr 3,22; 1Tim 3,16; Ign Trall 9,1; Just Dial 85. Mit O. HOFIUS (*Christushymnus* 134) könnte man noch auf Hebr 1,4a hinweisen. – „Die Aussagen ‚Christus regiert‘, ‚die Mächte sind ihm untertan‘, ‚er sitzt zur Rechten Gottes‘, sind nur verschiedene Arten, die gleiche Tatsache des Glaubens der ersten Christen auszusprechen, der seinen kürzesten Ausdruck in der Formel Kyrios Christos [*sic*] gefunden hat“ (CULLMANN, a. a. O. 56) und aus dem Urbekenntnis von Ps 110 und der dortigen Nennung der Mächte folgt (a. a. O. 53; s. o. Abschn. 4.b zu Ps 110 und der Deutung der Feinde als dämonische Geistmächte). Vgl. dazu DIBELIUS' Warnung, die Bedeutung des Geisterglaubens für die urchristliche Christologie und Eschatologie nicht zu unterschätzen (*Geisterwelt* 5). – ARNOLDS These, die Nennungen der Mächte im Eph hätten mit der besonderen Situation in Kleinasien zu tun (*Ephesians* 125), greift deshalb m. E. zu kurz; wir haben es eher mit einem Konstitutivum des urchristlichen Bekenntnisses überhaupt zu tun.

6. Die Bedeutung der ‚Mächte‘-Aufzählung in Kol 1,16

In welchem Zusammenhang stehen also die ‚Mächte‘-Begriffe in unserem Christuspsalm? – Es ist denkbar, dass auch hier – wie im vorhergehenden Zeilenpaar – ein chiasmatisches Prinzip gilt, sich also die beiden Zeilen oder aber die einzelnen Wörter antithetisch gegenüberstehen und so, ähnlich den Zeilen vorher, ihrerseits zusammen wieder ein Ganzes bezeichnen. Da nun ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι meist als festes Wortpaar auftritt, muss in unserem Text dieses zweite Wortpaar als synthetische, nicht als antithetische Aufzählung aufgefasst werden.²¹⁵ Vom ersten Wortpaar findet sich κυριότητες auch in Eph 1,21 in einer Aufzählung von Engelmächten, weshalb wir auch die θρόνοι und κυριότητες insgesamt als *Engel-,Mächte* zu verstehen haben. Die o. g. frühjüdischen Parallelen bestätigen dies. Das chiasmatische Prinzip kommt demnach hier nicht zur Anwendung. Allenfalls ist, dem Charakter des Parallelismus Membrorum entsprechend, mit einer Steigerung zu rechnen; dann wären die „Mächte und Gewalten“ in der Mächte-Hierarchie höher als die „Throne und Herrschaften“. Man kann dies aber auf Grund der fehlenden allgemeinen Systematik in den frühjüdischen Belegen nicht weiter beweisen.

Die ‚Macht‘-Begriffe in Kol 1,16 meinen also wie an den meisten anderen neutestamentlichen Stellen, wo sie nicht irdische Regierungsgewalt bezeichnen, die Engelmächte insgesamt.²¹⁶ Von einer Differenzierung in gute und böse Engelmächte oder von einer Beschränkung auf eine dieser beiden Gruppen ist nichts zu erkennen, ähnlich wie in Röm 8,38; Eph 1,21; 3,10 und Kol 2,10. Die Vierzahl könnte wie in Eph 1,21 auf die Vollständigkeit der Aussage und zugleich auf die Geschöpflichkeit der ‚Mächte‘ hinweisen²¹⁷, die Reihung mit εἴτε – εἴτε betont die umfassende Geltung der Aussage zusätzlich.

Unsere Zeilen besagen also, dass auch sämtliche Engelmächte als die mächtigsten geschaffenen Wesen wie das übrige All von Gott durch den Schöpfungsmittler Jesus geschaffen wurden. Von Anfang an hatten sie ihre Existenz nur durch ihn. Dies ist ein weiterer²¹⁸ Grund gegen die Annahme, die ‚Mächte‘-Begriffe bezeichneten hier gleichzeitig irdische wie himmlische Herrschaft. Irdische Herrschaft wird nicht *geschaffen*, sondern *verliehen* (z. B. Dan 7,6.14.26f., vgl. V. 12)²¹⁹, wogegen die himmlischen ‚Herrschaften‘ (als

²¹⁵ Mit CARR, *Angels* 48.

²¹⁶ So auch WOLTER, *Kol.* 78.

²¹⁷ Zu dieser Ansicht SCHNACKENBURGS (*Eph.* 77) s. o.

²¹⁸ Neben den von ARNOLD genannten, s. o. Abschn. I.

²¹⁹ Vgl. die endzeitliche Aussage von syrBar 83,11: „Alle *Macht*, die jetzt ist, wandelt sich in Schwäche, und alle jetzt (bestehende) *Kraft* verwandelt sich in Hinfälligkeiten“ (Übersetzung nach KLUN, *Syr. Baruch* 180). So wird von nicht personaler Macht gesprochen; der Unterschied zu den frühjüdischen und christlichen Texten, die vom Gericht über die personalen Geistmächte reden, ist deutlich.

Abstractum pro concreto) Geschöpfe sind. Die Mächte sind als gute Engel von Gott geschaffen worden, dann aber teilweise von ihm abgefallen (vgl. Kol 2,15; 1Kor 15,24). Dieser Abfall wird in Kol 1,16 nicht thematisiert, da es hier nur um ihre *Erschaffung* geht. Die Lehre vom Engelfall ist aber in der zweiten Strophe des Hymnus vorausgesetzt²²⁰. Auch über die jetzt gottfeindlichen Mächte wurde bei der Schöpfung das מַלְאָכִים gesprochen, bevor sie durch ihren Ungehorsam von Gottes Boten zu seinen Feinden wurden. Aber auch jetzt gibt es für sie nur so lange Bestand, als Jesus ihre Wirksamkeit zulässt.

In Kol 1,16 erscheinen die Engelmächte demnach als von Gott durch Jesus, die Weisheit, geschaffene und von ihm abhängige, ihm verantwortliche und unterlegene Wesen, und dies nicht nur im Stand des Gehorsams, sondern selbst in ihrer Auflehnung. Damit wird die Macht ihres Wirkens keineswegs verharmlost; gerade ihre Macht lässt aber die Größe des Schöpfungsmittlers noch überragender hervortreten.

Wie es im Kontext von Kol 2,10.15, Röm 8,38 und Eph 1,21 darum geht, die Größe Jesu herauszustellen, so auch hier. In *diesem* Zusammenhang sind die ‚Mächte‘ erwähnt: An der Überlegenheit des erhöhten Messias über die Mächte wird seine Vormachtstellung am klarsten und überwältigendsten erkennbar, wie dies z. B. auch 1Chr 29,12 und der Targum zu 1Chr 29,11 in Bezug auf Gott deutlich machen²²¹. Wie wir oben²²² festgestellt haben, ist die Nennung der ‚Mächte‘ aus diesem Grund ein fester Bestandteil der urchristlichen Bekenntnisse. Von dieser Vormachtstellung des Christus aus wird im Kol die Argumentation gegen die Verführer in Kolossä geführt; dass die ‚Mächte‘ aber umgekehrt bei den Verführern eine besondere Rolle spielten, lässt sich aus den ‚Mächte‘-Stellen nicht schließen, da die Nennung der Mächte eben zur Topik der urchristlichen Bekenntnisse von Christi Vormachtsstellung gehören²²³. Die Aufzählung der ‚Mächte‘ in Kol 1,16 wird deshalb nicht vom Verfasser des Kol zum ursprünglichen „Psalm“-Text hinzugefügt worden sein, um den Psalm für die kolossische Situation zu aktualisieren; wir haben keinen Grund, die beiden Zeilen als sekundär auszuscheiden.

²²⁰ Siehe unten Kap. I.4.b. Gegen VIELHAUER, *Geschichte* 198 schließen sich Erschaffung durch Christus und Gottesfeindschaft keineswegs gegenseitig aus.

²²¹ Siehe oben Abschn. 2.b.

²²² Abschn. 5.

²²³ Mit BARTH, *Kol.* 203. – In der Frage, wie weit in Kol 2,9–15 vorgeprägte Tradition vorliegt, gehen die Meinungen auseinander. Ein Bekenntnisfragment o. ä. hinter Teilen des Abschnitts vermuten z. B. LOHSE, *Kol.* 160; BURGER, *Schöpfung* 108; WENGST, *Formeln* 186–190. SCHWEIZER verneint traditionelle Formulierungen in diesem Abschnitt ganz (*Kol.* 106). Es ist wohl am ehesten DEICHGRÄBER Recht zu geben: „Der Text ist reich an hymnischen Elementen“ (*Gotteshymnus* 167), am ehesten ab χαρισάμενος in V. 13 (a. a. O. 168), es ist aber keine sichere Rekonstruktion möglich (zur Frage insgesamt siehe a. a. O. 167–169).

Ein weiteres gewichtiges Argument dafür, dass die ‚Mächte‘ zur ursprünglichen Komposition von Kol 1,15–20 gehören, liefert die oben²²⁴ erwähnte frühjüdische Tradition, dass die Engelmächte den einzelnen Bereichen der Schöpfung vorstehen. Die ‚Mächte‘ sind also in unserer ersten Strophe kein Fremdkörper, der den thematischen Zusammenhang des Hymnus stört, sondern fügen sich genau in diese frühjüdische Anschauung ein: Die Engel werden als diejenigen, die die gesamte Schöpfung zu ordnen und zu regieren haben, extra genannt. Damit wird betont: Sie sind trotz ihrer hervorgehobenen Stellung über die übrige Schöpfung doch selber auch Geschöpfe, und zwar wurden sie geschaffen durch den, der vor aller Schöpfung war, und sie haben auch nur in ihm ihren gegenwärtigen Bestand.

Mit dieser gesonderten Nennung der Engel neben der ganzen Schöpfung steht Kol 1,16 nicht allein: Wie wir gesehen haben²²⁵, handelt es sich dabei um eine bei frühjüdischen Nennungen der gesamten Schöpfung bzw. des „Alls“ häufig anzutreffende feste Stilfigur. Genauso wie schon in alttestamentlichen und frühjüdischen Texten die Engelmächte als Pars pro toto des Alls aufgezählt werden können, werden die ‚Mächte‘ im Christuspsalm von Kol 1 genannt. Von daher lässt sich auch das Ungleichgewicht unter den sonst polaren Aufzählungen der ersten Strophe verstehen. Die Aufzählung der Mächte in V. 16 gehört somit zum ursprünglichen Psalm und ist keine spätere Einfügung.

Es liegt vom Gesagten her auch nicht nahe, das Thema von V. 16 so zu bestimmen, dass dort in erster Linie von der „Unterwerfung“ der Mächte durch den Christus die Rede sei²²⁶. Freilich liegt gemäß alttestamentlichem Denken in der *Präexistenz* des Christus gegenüber den Mächten auch seine *Superiorität* über die Mächte begründet²²⁷; diese ist aber nur das selbstverständliche Implikat von jener, womit das Thema von V. 16 seinen Schwerpunkt eindeutig bei der Präexistenz Christi und seiner Schöpfungsmittlerschaft auch gegenüber den Engeln hat. Dies fügt sich nahtlos in die Thematik der ersten Strophe ein.

²²⁴ Abschn. 5.

²²⁵ S. ebd.

²²⁶ So z. B. SCHWEIZER, *Kol.* 54.69.

²²⁷ Siehe unten Kap. G zu V. 18c.

E. Das Haupt des Leibes (V. 18a)

Nach unserer formalen Analyse von Kol 1,15–20 beginnt mit V. 18a die zweite Strophe des Christuspsalms. Gemeinhin wird in der Forschung seit Ernst Käsemann dieser Vers noch zum ersten Teil gerechnet und τῆς ἐκκλησίας als späterer Zusatz zur Hymnusvorlage angesehen. Ursprünglich wäre demnach mit dem „Leib“, dessen Haupt der Christus ist, nicht die Kirche, sondern der Kosmos gemeint gewesen, entsprechend den hellenistischen Aussagen über den Welt-„Leib“ des Zeus bzw. des All-Gottes und der philonischen Anschauung vom Logos als dem Haupt des Weltleibs.¹ Ob unsere von formalen Beobachtungen getragene Gliederung des Hymnus, die V. 18a zur zweiten Strophe rechnet, sich demgegenüber auch inhaltlich bewährt, muss nun die traditions-geschichtliche Analyse zeigen. Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis von V. 18a ist sein Verhältnis zu den Leib-Christi-Aussagen in den paulinischen Homologumena und in Kol und Eph; daran zeigt sich, ob es sich in unserem Hymnus um eine Aufnahme und Weiterentwicklung des paulinischen Leib-Christi-Gedankens handelt oder ob hier ein anderer traditions-geschichtlicher Zusammenhang zu Grunde liegt. Um beide Möglichkeiten zu prüfen, müssen wir uns zuerst den Aussagen über die Gemeinde als Leib (Christi) in den Homologumena zuwenden. Es kann hier nicht darum gehen, eine neue Lösung für das nach wie vor umstrittene Problem der Herleitung dieser Aussagen zu erarbeiten; das würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Vielmehr soll eine kritische Sichtung und Zusammenschau der bestehenden Lösungsansätze² versucht werden, um so ein Bild vom paulinischen Leib-Christi-Gedanken zu gewinnen. Eine monokausale traditions-geschichtliche Ableitung der Vorstellung ist kaum möglich. Deshalb sollen im Folgenden nach einer Beurteilung der vorgeschlagenen religions-geschichtlichen Ableitungen die verschiedenen semantischen Komponenten der Vorstellung in den Homologumena herausgearbeitet werden. Daraus lassen sich dann Hinweise für die Herleitung der paulinischen Vorstellung gewinnen. In einem zweiten Schritt ist deren Verhältnis zu unserer Stelle und den andern Belegen in Kol und Eph zu untersuchen.

¹ Vgl. z. B. WOLTER, *Kol.* 82: V. 18a ist die „sinnvolle Zusammenfassung der gesamten ersten Strophe des Hymnus“.

² Für eine ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte s. PARK, *Kirche* 4–48.

1. Kritische Sichtung der bestehenden Herleitungsversuche des paulinischen Leib-Christi-Gedankens

a) „Leib Christi“ oder nur „ein Leib“?

Ein Teil der deutschsprachigen Exegeten³ sieht im Anschluss an Heinrich Schlier⁴ den Gedanken des Leibes Christi als einer *Realität* erst in Kol und Eph entwickelt, in den echten Paulusbriefen sei hingegen nur im *Vergleich* von der Gemeinde als Leib, als Organismus die Rede.⁵ Diese Sicht lässt sich kaum halten.⁶ Dagegen spricht am klarsten 1Kor 12,27: ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ kann man kaum anders übersetzen als „ihr seid (der) Leib Christi“; alle andern Übersetzungsversuche sind gekünstelt und grammatisch unwahrscheinlich⁷. Der Einwand, dass hier Paulus nur „eine Art abschließendes und zusammenfassendes Kürzel“ biete, das kein „Ausdruck einer vorgegebenen Konzeption“ sei und deshalb nicht für einen Leib-Christi-Gedanken stehe⁸, sondern lediglich die „leib-hafte Wirklichkeit, die im gegenseitigen Dienst der In-Christus-Seienden zu sich selbst kommt“⁹, meine, nimmt den Wortlaut des Satzes nicht ernst und erfasst deshalb die Aussage von 1Kor 12,27 zu ungenau. Weitere, wenn auch nicht so eindeutige Hinweise bieten 1Kor 12,12 („denn wie der

³ Nach LUZ, *Eph.* 128 vielleicht sogar „die Mehrzahl“.

⁴ *Christus und die Kirche* 37–48; „Namen“ 299–304. In „Taufe“ 117f. spricht SCHLIER allerdings schon im Blick auf 1Kor 12,13 von der „Eingliederung der Getauften in die Kirche als in den Leib Christi“ (117), und zwar als „objektiver Vorgang“ (118).

⁵ So z. B. ROLOFF, *Kirche* 109.

⁶ So gegen SCHLIER schon WIKENHAUSER, *Kirche* 86ff.; KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi* 159–162; später z. B. BENOIT, „Leib“ 248; KÄSEMANN, „Problem“ 180–183; BORNKAMM, *Paulus* 201; STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,258; LUZ, *Eph.* 129.

⁷ Siehe die Beispiele für andere Lösungsvorschläge bei BENOIT, „Leib“ 255 Anm. 3. Man kann sich überlegen, ob Paulus mit dem Fehlen des Artikels hervorheben will, dass die Korinther (ὑμεῖς) nicht den Leib Christi insgesamt ausmachen (im Sinne einer völligen Identifikation), sondern als Gemeinde *qualitativ* „Leib Christi“ sind, indem die korinthische Gemeinde Teil der Gesamtkirche als des umfassenden Christusleibs ist (so ANDRIESEN, „Die neue Eva“ Anm. 50 [S. 133]). Dadurch würde aber nicht tangiert, dass vom Leib *Christi* die Rede ist und nicht bloß von einem Organismus. Das Fehlen der beiden Artikel an dieser Stelle ist nichts Außergewöhnliches; bei Χριστός kann er fehlen, weil es sich beim Christus um eine „Größe ... [handelt], die in ihrer *Art* einzig ist und nicht verwechselt werden kann“ (HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, *Grammatik* 180 §133b), zudem weil das Wort im Genitiv von einem artikellosen Substantiv abhängig ist (a. a. O. 181 §133f). Vor σῶμα muss kein Artikel stehen, auch wenn es dem Sinn nach determiniert ist, weil es sich um einen im NT häufigen Semitismus handelt (Nachahmung eines hebräischen Status constructus, ebd. §133d) und v. a. weil σῶμα syntaktisch das Prädikatsnomen ist, bei dem (außer v. a. bei der Betonung völliger Gleichsetzung) gewöhnlich kein Artikel steht (a. a. O. 184 §135a). Für analoge paulinische Beispiele s. auch BENOIT, „Leib“ 255 Anm. 3.

⁸ MERKLEIN, „Entstehung“ 339.

⁹ A. a. O. 340.

Leib *einer* ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch *ein* Leib sind: *so auch Christus*“) – wo „der Christus“ mit der Gemeinde entweder identifiziert oder doch in einen engen Zusammenhang gebracht wird, der über das bloße Bild vom Organismus hinausgeht (Genaueres s. u.), und wo vielleicht auch von der Taufe „in einen Leib hinein“ gesprochen wird (s. u.) – und 1Kor 6,15, wo die Leiber der Christen „Glieder Christi“ genannt werden – „als Glieder einer Person können aber nur Glieder seines Leibes bezeichnet werden“¹⁰. Dagegen, dass in 1Kor 6 die Bezeichnung der Gemeinde als Leib Christi im Hintergrund steht, wird oft eingewandt, dass in V. 16f. der, der mit der Hure verkehrt, zwar als „ein Leib“ (ἐν σῶμα) mit ihr bezeichnet wird, aber der, der „dem Herrn anhängt“, gerade nicht als „ein Leib“ mit dem Herrn, sondern als „ein Geist“ (ἐν πνεῦμα) mit ihm. Dies lässt sich aber einfacher dadurch erklären, dass zwar jeder einzelne Glaubende seit seiner Taufe vollen Anteil am Heiligen Geist hat (vgl. 1Kor 12,13) und insofern jeder für sich „ein Geist“ mit dem Herrn ist, aber nur die Gemeinde als Ganze als „Leib“ bzw. „Leib Christi“ bezeichnet werden kann. Dadurch ist die Aussage, dass der Einzelne „ein Leib“ mit Christus ist, ausgeschlossen. Er kann nur ein *Glied* Christi sein.¹¹

Wenn dies alles richtig ist, bezeichnet auch Röm 12,5 (οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ) die Gemeinde nicht nur als Organismus, sondern auch als Leib Christi, zumal der Römerbrief später als der 1Kor geschrieben ist¹², „ein einziger Leib Christi“ lässt sich auf Griechisch gar nicht anders ausdrücken¹³.

Somit haben wir auch für die Homologumena davon auszugehen, dass hier Paulus nicht nur von der Gemeinde als dem einen „Leib“ spricht, sondern sie auch als „Leib Christi“ bezeichnet. Was in den Antilegomena neu hinzukommt, ist also nicht die Sicht der Gemeinde als Leib Christi, sondern die Bezeichnung des Christus als „Haupt des Leibes“ und die in 1Kor und Röm nicht so betonte kosmische Bedeutung der Gemeinde.

¹⁰ PERCY, *Σῶμα Χριστοῦ* 5.

¹¹ Vgl. dazu auch unten Abschn. d. ff.

¹² So z. B. auch BENOIT, „Leib“ 256: „Der eine Leib, den die Christen ‚in Christus‘ bilden, kann also nach seinen [d. h. des Paulus] früheren Aussagen kein anderer sein als der ‚Leib Christi‘.“

¹³ Siehe WIKENHAUSER, *Kirche* 101 und im Anschluss daran z. B. PERCY, *Σῶμα Χριστοῦ* 6 und BENOIT, „Leib“ 256 mit Anm. 1.

b) Ortsgemeinde oder Universalkirche?

1Kor 12 und Röm 12 werden oft als auf die jeweilige Ortsgemeinde bezogen verstanden.¹⁴ Dies kann jedoch nur teilweise zutreffen; vielmehr geht die Argumentation des Paulus zwischen der korinthischen (ὑμεῖς, V. 27) bzw. römischen Gemeinde (ἐν ὑμῖν, V. 3) und der universalen Kirche hin und her (Röm 12,5: οἱ πολλοί ... ἐσμεν; 1Kor 12,13: ἡμεῖς πάντες)¹⁵. 1Kor 12,28 meint mit ἡ ἐκκλησία ebenfalls die Universalkirche, wie die Nennung der Apostel in der Aufzählung der Ämter zeigt.¹⁶

c) Religionsgeschichtliche Erklärungsmodelle¹⁷

aa) Der Organismusgedanke¹⁸

In der griechisch-römischen Welt ist der Vergleich einer Gemeinschaft mit einem Leib, einem Organismus verbreitet. Am berühmtesten ist die Fabel des Menenius Agrippa (Konsul 503 v. Chr.), mit der er Rom vor dem Untergang gerettet haben soll¹⁹; auch Plato konnte die Verbundenheit der Teile eines Staates mit diesem Bild aussagen²⁰. Dieses gemeinantike Bild ist auch im Judentum aufgenommen worden²¹ und war von daher sicher auch Paulus bekannt. Er verwendet es denn auch in 1Kor 12 und Röm 12. Aus dem oben Gesagten²² ist aber deutlich, dass diese Tradition nicht ausreicht, um die Entstehung des Leib-*Christi*-Gedankens zu erklären.²³

¹⁴ So z. B. DUNN, *Kol.* 95; LUZ, *Eph.* 126f., wonach „Paulus hier den Gedanken auf die einzelne Gemeinde anwendet und vielleicht die [Universal-]Kirche gar nicht mit dem Leib Christi identifiziert“.

¹⁵ Diese beiden Horizonte der paulinischen Aussagen erwägt auch MERKLEIN, „Entstehung“ 342 Anm. 87.

¹⁶ So z. B. auch BENOIT, „Leib“ 260 mit weiteren Belegen für die Verwendung von ἐκκλησία für die Gesamtkirche in den Homologumena.

¹⁷ Eine etwas andere als die unten vorgenommene Einteilung der Lösungsvorschläge (bis 1961) bietet DUBARLE, „Origine“ 232.

¹⁸ Darin sieht z. B. SCHWEIZER, „Kirche (Homologumena)“ 287 den letzten Anstoß dafür, dass das, was von anderen Traditionen vorbereitet worden war (s. u. Abschn. ff), nun „Leib“ Christi genannt wurde.

¹⁹ Livius, *Ab urbe condita* II,32,9–12; s. dazu SCHWEIZER, „σωμα“ 1037; LUZ, *Eph.* 127; HILTBRUNNER, *Lexikon* 341.

²⁰ *Politeia* 462cd; vgl. auch Aristoteles, *Politik* 5,3 = 1302b. Weitere Belege bei PARK, *Kirche* 300f. (v. a. 301 Anm. 595).

²¹ Zum Beispiel Josephus, *Bell.* 1,507; 2,264; 4,406 (ROLOFF, *Kirche* 107); 4Esr 8,7f. (Original: hebräisch, s. STONE, *Scriptures* 136; SCHREINER, 4. *Esra* 294); TestSeb 9,4; zu den Rabbinen s. BILL III,446–449 (SCHWEIZER, „σωμα“ 1047 mit Anm. 306).

²² Abschn. a.

²³ Mit – z. B. – KÄSEMANN, „Problem“ 180; MERKLEIN, „Entstehung“ 317; LUZ, *Eph.* 126–129.

bb) Der gnostische Anthropos-Mythos

Vor allem Ernst Käsemann²⁴ und Heinrich Schlier²⁵ versuchten, den Leib-Christi-Gedanken vom gnostischen Urmensch-Mythos abzuleiten.²⁶ Wie der Fortgang der Forschung aber gezeigt hat, ist ein solcher Mythos erst in sehr später, christlicher Zeit nachzuweisen²⁷, und auch eine Herkunft der Rede vom kollektiven Leib des Erlösers aus der Gnosis lässt sich nicht wahrscheinlich machen²⁸. Käsemann selbst hat deshalb diese Erklärung später aufgegeben.²⁹

cc) Die Allgott-Vorstellung

Karl Martin Fischer hat vorgeschlagen, die Konzeption aus der – völlig ungnostischen³⁰ – Vorstellung vom Allgott als Makro-Anthropos herzuleiten, die er für die vorchristliche Zeit in verschiedenen Kulturen nachweist.³¹ „Die Vorstellung vom Allgott als Makroanthropos ist die Verbindung der Vorstellung von der Welt als einem Riesenleib mit der Vorstellung von dem Gott, der alles in allem ist.“³² Das Universum selbst wird als eine Gottheit gesehen, wobei die einzelnen Teile des Alls Glieder dieses Riesenleibs der Gottheit sind. Es geht dabei weniger „um die Beschreibung der Welt als einer polyfunktionalen Einheit“³³ als vielmehr um „die *Anwesenheit* des allumfassenden Gottes in den Gliedern bzw. die *Verbundenheit*, teilweise sogar die *Identität* der Glieder mit dem Allgott“³⁴. Dabei spielt „der Terminus ‚Leib‘ als Totum der Glieder keine Rolle“³⁵.

Auch Philo hat die Allgott-Vorstellung übernommen, und zwar in ihrer stoischen Ausprägung, wonach „Gott als das die Welt durchwaltende Prinzip (Weltseele)“ gesehen wird³⁶ und z. T. sogar dieser Allgott selbst als ‚Leib‘ bezeichnet werden kann³⁷. Philo sieht das All als den größten Leib (τὸ μέγ-

²⁴ *Leib und Leib Christi*, bes. 168ff.

²⁵ *Christus*, bes. 37–48.

²⁶ Auch Rudolf BULTMANN vertrat diese Sicht, s. *Theologie* 96.182.311.

²⁷ Siehe oben zweiter Hauptteil B.

²⁸ Siehe FISCHER, *Tendenz* 58–68.

²⁹ Vgl. *Röm.* 323–327; „Problem“ *passim*.

³⁰ *Tendenz* 74f.

³¹ A. a. O. 68–74 (vgl. auch die Belege bei STROUMSA, „Form[s]“ 269f.). An FISCHER schließt sich z. B. auch LUZ, *Eph.* 127f. an.

³² FISCHER, *Tendenz* 69.

³³ A. a. O. 328.

³⁴ A. a. O. 329.

³⁵ MERKLEIN, „Entstehung“ 328, vgl. 329.

³⁶ So die Formulierung von MERKLEIN, „Entstehung“ 330; s. das Material bei SCHWEIZER, „σῶμα“ 1035–1037.

³⁷ So bei Seneca, *Ep* 92,30 (s. dazu MERKLEIN, „Entstehung“ 330f. und SCHWEIZER, „σῶμα“ 1036f.).

στον σωματών, Plant 7), der vom Logos als seinem ‚Haupt‘ regiert und zusammengehalten wird.³⁸

Fischer sieht die Möglichkeit der Übernahme durch Paulus dadurch gegeben, dass diese Vorstellung einerseits „antikes Allgemeingut war“³⁹ und andererseits die *Gläubigen*, auf die Paulus die Vorstellung bezogen hat, nach Paulus „schon die neue Schöpfung sind (2Kor. 5,17) ... Der Christ ist schon in dem neuen Kosmos, dessen Allgott Christus ist.“⁴⁰

Wenn Kol 1,18a am Anfang der Entwicklung des Leib-Christi-Gedankens stünde, könnte diese Ableitung zutreffen, da die Leib-Aussage im Hymnus in kosmischem Kontext bzw. genauer im Kontext der universalen Neuschöpfung steht. Dies wäre mit der Herleitung Fischers in Einklang zu bringen.

Die Schwierigkeit bei Fischers Lösung ist jedoch, dass die früheren Leib-Christi-Aussagen im Corpus Paulinum nirgends vom neuen Kosmos, sondern immer „nur“ von der Gemeinde sprechen, ohne dass ihr Kontext explizit auf den Kosmos Bezug nähme. Zwar sieht Paulus die Gemeinde der Erlösten in engem Zusammenhang mit der endzeitlichen Neuschöpfung des Kosmos, wie 2Kor 5,17 zeigt; er übersieht aber nicht, dass die Gemeinde eben noch nicht das ganze All ist und die Erneuerung der universalen Schöpfung noch aussteht⁴¹. Noch schwerer wiegt zudem, dass in den anerkannten Paulusbriefen und auch sonst im Urchristentum Christus nirgends im Sinne eines Pantheismus mit dem (erlösten) All *identifiziert* wird. Es lässt sich deshalb kaum erklären, wie Paulus bzw. das Urchristentum trotzdem die Allgott-Anschauung hätten rezipieren und auf Christus anwenden können. Wieweit Fischers Ableitung jedoch für Kol 1,18a (und die übrigen Stellen in Kol und Eph) zutrifft, bleibt noch zu prüfen.

d) *Komponenten des paulinischen Leib-Christi-Gedankens*

aa) Der Zusammenhang mit dem eucharistischen „Leib“

Nach 1Kor 10,16f. ist die (universale⁴²) Gemeinde deshalb „ein Leib“, weil sie in der Eucharistie am einen Brot Anteil hat. Das „eine Brot“ in V. 17 besagt nicht, dass in der Eucharistiefeyer von allen Feiernden nur ein einziger Brotfladen gegessen würde, sondern es ist der eine, unteilbare „Leib Christi“ gemeint, an dem das eucharistische Brot Anteil gibt, der Leib des auferstandenen Ge-

³⁸ So in Plant 7–9; vgl. Migr 220; Fug 108–112 (auf diese Stellen weist MERKLEIN, a. a. O. 330 hin, weitere Belege bei SCHWEIZER, a. a. O. 1051f.; vgl. auch ELTESTER, *Eikon* 117; HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 58; WOLTER, *Kol.* 81).

³⁹ *Tendenz* 76.

⁴⁰ A. a. O. 77.

⁴¹ So auch LANG, *Kor.* 300.

⁴² Paulus schreibt οἱ πολλοὶ ἔσμεν bzw. οἱ ... πάντες ... μετέχομεν, nicht ὑμεῖς ἔστε bzw. ὑμεῖς μετέχετε.

kreuzigten (V. 16).⁴³ Es ist „die reale Gegenwart des L[eibes] C[hristi] in der *Eucharistie*, die ... ihrerseits den (mystischen) L[eib] C[hristi] aufbaut“.⁴⁴ Nach 1Kor 10,3f. ist das Herrenmahl ein βρῶμα bzw. πόμα πνευματικόν, „geisterfüllte Speise“ und „geisterfüllte[r] Trank“, in denen „sich der κύριος ... selbst mit(teilt) und ... seine Tischgäste mit seiner Wirkkraft und Präsenz in Gestalt des πνεῦμα (erfüllt)“⁴⁵; die Gemeinde erhält demnach im Herrenmahl durch den Geist Anteil am Leib und Blut Christi. Von daher ist 1Kor 10,16f. eng mit 1Kor 12,13 zusammenzusehen, wonach die Glaubenden in der Taufe Anteil am Heiligen Geist erhalten und dadurch Leib Christi sind⁴⁶. Bezeichnenderweise legt V. 17 den Akzent auf die *Einheit* der Glieder der Kirche untereinander⁴⁷ und nicht auf die Einheit der Kirche mit Christus; dies setzt die in Kap. 12 entfaltete Leib-Christi-Lehre voraus, wonach die Gemeinde *als* der Leib Christi zugleich *ein* Organismus ist.

Der Bezug aufs Herrenmahl macht deutlich, in welcher Weise die Kirche als der „Leib Christi“ konstituiert wird. Jesus hat in den Einsetzungsworten zum Herrenmahl, die ja auch Paulus rezipiert und überliefert (1Kor 11,23f.), seinen Tod als stellvertretende Lebenshingabe und als *Sühnopfer* erklärt⁴⁸. Der Hinweis Jesu auf sein *Bundesblut* meint das Opferblut, das bei der stellvertretenden Sühne im israelitischen Kult vergossen wurde⁴⁹; „Leib“ bezeichnet die ganze Person Jesu, die von Gott im Kreuzestod stellvertretend für die Sünder dahingegeben wurde⁵⁰. In der stellvertretenden Hingabe Jesu in den Tod ist Sühne für alle Menschen geschehen – deshalb gilt nach Paulus: „Wenn einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben“ (2Kor 5,14b). Im σῶμα des Gekreuzigten sind auf Grund seiner Stellvertretung „alle“ miteinbezogen (vgl. auch Röm 7,4; Kol 1,22). Deshalb kann Paulus in 1Kor 10,16f. den Umkehrschluss ziehen, dass in der Teilhabe der Gemeinde am einen σῶμα des auferstandenen Gekreuzigten im Herrenmahl die Gemeinde selbst als das σῶμα Christi konstituiert wird. Es fällt auf, dass Paulus in 1Kor 10,16 die Reihenfolge von Kelch und Brot gegenüber 11,23f. umkehrt; dies erklärt sich daraus,

⁴³ Siehe MUSSNER, *Christus* 121 (gegen LIETZMANN).

⁴⁴ CASEL, Rez. von KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, 290. Ähnlich MERKLEIN, „Entstehung“ 335: „Der ekklesiologische ‚eine Leib‘ ist daher kein Synonym für den sakramentalen ‚Leib Christi‘, sondern ein *Interpretament* der Teilhabe an diesem“. Zur realen Gegenwart des Kyrios im Herrenmahl s. auch STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,365.

⁴⁵ STUHLMACHER, ebd. Nach SCHWEIZER in KLEINKNECHT, „πνεῦμα“ 435 bedeutet das Attribut πνευματικός in 1Kor 10,3f., dass Speise und Trank „direkt aus Gottes Welt stammen und Gotteskraft schenken“.

⁴⁶ S. den nächsten Abschnitt.

⁴⁷ Vgl. z. B. ROLOFF, *Kirche* 101f.

⁴⁸ Zur Frage der ursprünglichen Fassung s. STUHLMACHER, „Zeugnis“ 73f.

⁴⁹ Siehe unten Kap. I.2.d.

⁵⁰ Vgl. STUHLMACHER, „Zeugnis“ 73f.

dass Paulus in 10,17 betont, dass die Gemeinde in der gemeinsamen Anteilnahme am Leib des Herrn im Herrenmahl zum einen Leib Christi wird.⁵¹

Nach einigen Exegeten ist der Leib-Christi-Gedanke letztlich auf diese Teilhabe der Gemeinde am Leib des auferstandenen Gekreuzigten im Herrenmahl zurückzuführen.⁵² Hierin den *alleinigen* Ausgangspunkt der Anschauung zu sehen, bleibt freilich schwierig, da einerseits die Gemeinde nicht auch als „Blut Christi“ bezeichnet wird⁵³ und sich andererseits weitere konstitutive Wurzeln für den Leib-Christi-Gedanken finden, wie in den folgenden Abschnitten deutlich werden soll. Eine einlinige Ableitung der Vorstellung aus *einer* traditions-geschichtlichen Wurzel scheint nicht möglich zu sein, vielmehr muss der Judenchrist Paulus mehrere Aspekte der Vorstellung gleichzeitig assoziiert haben.

Ein viel diskutiertes Problem ist, in welchem Verhältnis Paulus die Gemeinde, die durch das Herrenmahl Anteil am Leib (und Blut) des Herrn gewinnt und dadurch als „Leib Christi“ konstituiert wird, zum Auferstehungsleib des Auferstandenen sieht. Mit Franz Mussner ist festzuhalten, dass aus der Bezeichnung „Leib Christi“ nicht „der Schluss gezogen werden [kann], dass die ‚Teilhabe‘ am eucharistischen Christusleib eine ‚mystische Gleichsetzung‘ der Teilhaber mit dem ‚realen und individuellen‘ Leib Christi im Gefolge habe“.⁵⁴ Mussner plädiert für eine andere Möglichkeit: „Das ‚Mystische‘ an diesem Bild [vom Leib Christi] liegt ... nicht begründet in einer ‚Identifikation‘, sondern allein in der *Christusgemeinschaft* auf Grund der Teilhabe an dem einen eucharistischen Brote.“⁵⁵ In 1Kor 10,16f. würde dann das Lexem „Leib“ in zweifacher, jedoch sachlich eng verbundener Weise verwendet, wie dies u. a. Andriessen vertritt: „Paulus spielt hier mit dem Doppelsinn des Wortes σῶμα: eucharistischer Leib und kollektiver Leib, ohne jedoch die beiden Leiber gleichzusetzen. Wie die Nahrung etwas anderes ist als der Leib, den sie ernährt, so

⁵¹ Darauf hat v. a. KÄSEMANN, „Anliegen“ 13 hingewiesen.

⁵² Zum Beispiel: MUSSNER, *Christus* 123 (nach MUSSNER ist der Ausgangspunkt zwar der Organismusgedanke auf Grund der Einheit aller Gläubigen, weil sie alle „in Christus“ sind. „Dieser ‚Leib‘ wird dann *sekundär* spezifiziert als Leib *Christi*“, dies auf Grund des Abendmahls [a. a. O. 136f.]); BORNKAMM, *Paulus* 199; ROLOFF: „Paulus hat den Leib-Christi-Gedanken zunächst als Deutung des Herrenmahlsgeschehens entwickelt“ (*Kirche* 107; weitere Lit. ebd. Anm. 52); STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,358f.: „Da andere Texte, aus denen Paulus den Begriff σῶμα Χριστοῦ hätte entnehmen können, nicht vorliegen, ist in der Abendmahlstradition der wesentliche metaphernspendende Bereich für die Gleichsetzung der Gemeinde mit dem ‚Leib Christi‘ zu sehen. Die Adam-Christus-Spekulationen haben sich an diese eucharistisch-ekklesiologische Redeweise angelagert und ihr umfassenden Sinn verliehen.“ Vgl. auch KLAUCK, *1Kor.* 90f.

⁵³ Vgl. SCHWEIZER, „Kirche (Homologumena)“ 289.

⁵⁴ MUSSNER, *Christus* 122.

⁵⁵ A. a. O. 123f.

stellt der Apostel das eine Brot dem einen Leib gegenüber.⁵⁶ Dieser Frage haben wir im nächsten Abschnitt weiter nachzugehen.

bb) Der Zusammenhang von Geistbegabung in der Taufe und Leib Christi
In 1Kor 12,13 wird der Leib-Christi-Gedanke direkt in Zusammenhang mit der Taufe und der dabei erfolgten Geistbegabung gebracht: „Durch *einen* Geist wurden wir alle (d. h. die Gesamtkirche) in *einen* Leib hinein (bzw. zu *einem* Leib) getauft ... und alle mit *einem* Geist getränkt⁵⁷“. Ob hier die Vorstellung vorliegt, dass der „Leib (Christi)“ eine der konkreten Gemeinde aus glaubenden Getauften vorgegebene Größe ist, in die sie hineingetauft werden⁵⁸, oder ob die Christen durch die Taufe zum einen Leib zusammengeschlossen werden⁵⁹, kann hier offen bleiben (vielleicht handelt es sich auch um „eine falsch gestellte Alternative“, wie Merklein meint⁶⁰). Was für die Frage der Bedeutung und Entstehung des Leib-Christi-Gedankens wesentlich ist, ist der hier deutlich werdende enge Zusammenhang von Geist und Leib: In der Bekehrungstaufe wird der Einzelne zugleich mit dem Heiligen Geist, dem Geist Jesu, beschenkt, der Jesu Präsenz in der Gemeinde ist (1Kor 12,13; vgl. 2Kor 3,17). Durch diesen *einen* Geist, der auf alle „Glieder“ der Gemeinde ausgegossen wurde, ist die Gemeinde ebenfalls als der *Leib* Christi gekennzeichnet, in dem sein *Geist* ist (vgl. Eph 4,4: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα). Der Geist Christi wirkt in seinem Leib, er „versichtbart“ sich in ihm (1Kor 12,4–7).

Auch hinter den mit 1Kor 12,13 verwandten Stellen Gal 3,28 und Kol 3,10f. steht wohl die Vorstellung von der Gemeinde als dem einen Leib.⁶¹ Dies

⁵⁶ ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 117; ähnlich MERKLEIN, „Entstehung“ 333; ROLOFF, *Kirche* 101. BENOIT („Leib“ 253) hingegen meint: „Das Wort σῶμα kann in V. 16 und 17 nur den gleichen Sinn haben.“

⁵⁷ „Mit einem Geist getränkt“ kann sich nicht auf die Eucharistie beziehen, da 1. ein Hinweis auf die geistliche *Speise* fehlt und 2. die Aussage im Aorist steht und damit eindeutig auf die Taufe bezogen ist. (Letzteres mit SCHNACKENBURG, *Heilsgeschehen* 79; LANG, „Verständnis“ 263 und gegen BENOIT, „Leib“ 255 u. v. a., s. die Aufzählung bei MUSSNER, *Christus* 137.)

⁵⁸ Zum Beispiel STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,358f. im Anschluss an KÄSEMANN.

⁵⁹ So z. B. MUSSNER, *Christus* 126f. auf Grund von sprachlichen Argumenten.

⁶⁰ „Entstehung“ 338.

⁶¹ Zum Verständnis dieser Stellen s. LANG, „Verständnis“ 263f. – Zum Leibbild hinter Gal 3,28par. vgl. MUSSNER, *Christus* 127: „Der Sache nach meint ... P[au]l[u]s 1Kor 12,12f nichts anderes als Gal 3,28“. Dies ist auf Grund der engen Verwandtschaft von 1Kor 12,13 und Gal 3,28 viel wahrscheinlicher als die Auslegung MERKLEINS, nach der die ‚Einheit‘ in Gal 3,28 „eine qualitative und keine quantitative“ sei; es gehe „nicht um einen aus einer Vielzahl gebildeten ‚Einen‘ (Leib)“, sondern um die „je einzelnen zukommende“ „neue Identität“ der Christen („Entstehung“ 326). Es ist fraglich, ob sich die Einheit der Christen in der Gemeinde bei Paulus so streng in „Identität“ und „funktionale Einheit“ (so a. a. O.

wird hier jedoch anders formuliert: Die Gemeinde ist „Einer“ in Christus bzw. „der neue Mensch“ (vgl. Eph 2,15).

Durch den Geist, den die Gläubigen bei ihrer Taufe empfangen, wurden sie in den Leib Christi eingegliedert (bzw. dazu zusammengefügt). „Wie das *eine* Lebensprinzip alle Glieder des L[eibes] zu einer Einheit macht ..., so bildet das eine Pneuma Christi den *einen* Leib der Ekklesia.“⁶² Manche sehen hier einen Hinweis auf den Ursprung der Konzeption: Wie ein menschliches Individuum nach alttestamentlich-jüdischer Anthropologie zugleich Leib und Geist (bzw. Seele) ist und nicht das eine ohne das andere sein kann⁶³, so ist die Gemeinschaft der Glaubenden durch ihre Begabung mit dem einen *Geist* Christi zugleich der eine *Leib* Christi.⁶⁴ Die in Kap. 12 auch über V. 13a hinausgehende enge Verknüpfung der Betonung der Wirksamkeit des einen Heiligen Geistes in der Gemeinde (V. 4–11.13c) und der Rede von der Gemeinde als „Leib (Christi)“ (V. 12.13a.14–27) verstärkt dieses Argument, und auch 1Kor 6,15–17 scheint in diese Richtung zu deuten (da der einzelne Christ „ein Geist“ mit dem Herrn ist, ist er zugleich ein „Glieder Christi“ und darf deshalb nicht „ein Leib“ mit der Hure werden).⁶⁵ Auch nach 1Kor 10,16f. wird die Gemeinde durch die Teilhabe am πνεῦμα im βρῶμα (bzw. πόμα) πνευματικόν (V. 3f.) als Leib Christi konstituiert.

Zugleich wirkt aber auch hier das Moment der Stellvertretung mit auf die Vorstellung ein. Wie schon erwähnt, gilt für Paulus: „Wenn einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben“ (2Kor 5,14b). Darum wird der Täufling in der Taufe „in seinen [Jesu] Tod getauft“ (Röm 6,3): Untergetaucht ist der

335) auseinandernehmen lässt, so gewiss beide Aspekte bei ihm vorhanden sind und auch je nach Text einer von beiden vorherrscht.

⁶² CASEL, Rez. von KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, 291. (CASEL sieht aber nicht hier allein, sondern v. a. im Bild von Braut und Bräutigam die Wurzel für die Leib-Christi-Anschauung, s. u. Abschn. ff.)

⁶³ Vgl. zum Unterschied vom griechischen Leib-Seele-Dualismus CULLMANN, *Unsterblichkeit* 35–37 (Lit.: 36 Anm. 16).

⁶⁴ So u. a. SCHMIDT, *Leib Christi*, bes. 134–140.204f.; WIKENHAUSER, *Kirche* 114–121 (bes. 115.120f.); MARTELET, „Mystère“ (v. a. 49); weitere Lit. bei PERCY, *Σῶμα Χριστοῦ* 9, bes. Anm. 20. Eine aus aa und bb kombinierte Form der Herleitung vertritt Pierre BENOIT: „Am Anfang steht bei Paulus die Überzeugung, das Heil werde durch das leibliche Einswerden der Christen mit dem gekreuzigten und auferstandenen Leibe Christi gewirkt, eine Vereinigung, die sich, vom Glauben geleitet, im Taufritus und weiter in der Eucharistie vollzieht. Von hier aus konnte ihm die geläufige Metapher vom einen und vielgliedrigen Gemeinschaftsleib hilfreich erscheinen, um die Einheit der Christen untereinander zu veranschaulichen. Die Einheit selbst aber gründet in der gemeinsamen Vereinigung aller Christen mit dem Leib Christi, und dieser Leib ist von einer Wirklichkeit, an die das stoische Bild nicht im entferntesten heranreicht.“ („Leib“ 251.)

⁶⁵ Die Kritik PERCYS an dieser Anschauung (*Σῶμα Χριστοῦ* 11) trifft nicht ohne weiteres zu, da auch die „israelitisch-jüdische Linie“ in der neutestamentlichen Zeit eine Art anthropologischen „Dualismus“ von Leib und Seele kennen kann, wie PERCY a. a. O. 13 auch zügibt.

Täufling *tot und begraben mit Jesus* (Röm 6,4–11). Weil sich durch die Taufe das ὁμοίωμα des Kreuzestodes Jesu am Einzelnen vollzieht, wird dieser, wenn er ein „Glie d“ der Gemeinde wird, damit ein Glied am Leib Christi. Nach Eduard Schweizer ist dies so zu verstehen: „Es ist der Kreuzesleib, der in seiner fortdauernden Wirkung der Leib des Erhöhten ist u[nd] in den eingegliedert die Gemeinde Leib Christi ist.“⁶⁶ Wenn man aber die Kirche mit dem Kreuzesleib Jesu gleichsetzt, „vergisst [man], dass nach Paulus der Christusleib der Kirche durch den Christusgeist geschaffen und zusammengehalten wird, also erst nach Ostern und Pfingsten vorhanden ist.“⁶⁷ Der stellvertretende Tod Jesu am Kreuz schließt zwar „alle“ mit ein, jedoch so, dass sie erst dann existentiell „mitsterben“, wenn sie (nach Ostern und Pfingsten!) in diesen Tod Jesu hineingetauft werden und dabei den Geist empfangen. Die Gemeinde ist deshalb streng genommen nicht in den Kreuzesleib Jesu eingegliedert, sondern sie ist der Ort, an dem der Erhöhte durch seinen Geist präsent ist⁶⁸ und ihr die Frucht seines stellvertretenden Todes zukommen lässt.

Was dann aber näher zu bestimmen bleibt, ist das Verhältnis der Gemeinde als des „Leibes Christi“ zum σῶμα πνευματικόν des auferstandenen Christus.⁶⁹ Für Paulus ist, wie eben erwähnt, der Erhöhte als der *Geist* in der Gemeinde gegenwärtig (2Kor 3,17). Zugleich hebt aber Paulus die „individuelle“ Existenz des Erhöhten zur Rechten Gottes in seiner verklärten Leiblichkeit nicht auf (vgl. z. B. 1Kor 15,20.23; Röm 8,34); vielmehr ist diese Leiblichkeit etwas, was Christus seiner Gemeinde voraus hat und was die Gemeinde erst bei der Entrückung bzw. ersten Auferstehung erlangen wird (1Thess 4,16f.; 1Kor 15,23.35–53; Phil 3,21f.), und der Geist ist lediglich ein Angeld für dieses σῶμα πνευματικόν (Röm 8,23; 2Kor 1,22; 5,5; vgl. Eph 1,14). Der Christus ist gleichzeitig in der Gemeinde als der Geist präsent *und* wird als außerhalb und über der Gemeinde Thronender angerufen und zur sichtbaren Parusie erwartet. Man kann deshalb schwerlich sagen, dass Paulus die Gemeinde, indem er sie als „Leib Christi“ bezeichnet, als in den – überindividuell gedachten

⁶⁶ „σῶμα“ 1070.

⁶⁷ KÄSEMANN, „Problem“ 194.

⁶⁸ Vgl. a. a. O. 196: „Die Kirche ist der Ort seiner Gegenwart nur insofern, als der Geist das Mittel seines Gegenwärtigwerdens bleibt.“

⁶⁹ Eine präzisere Verhältnisbestimmung bleibt z. B. auch PERCY schuldig, der im Leib-Christi-Gedanken Gemeinde und Christus *identifiziert* sieht (Σῶμα Χριστοῦ, v. a. 5f.; vgl. 44: „Dieser mit der Gemeinde identische Leib Christi ist deshalb im Grunde kein anderer als jener, der am Kreuze starb und am dritten Tage auferstand“). KÄSEMANN behilft sich mit Formulierungen, die das genaue Verhältnis offen lassen, so z. B.: „Der erhöhte Christus hat wirklich einen irdischen Leib, und die Glaubenden werden mit ihrem ganzen Sein realiter darin eingegliedert, haben sich deshalb auch entsprechend zu verhalten“ („Problem“ 182); er verwahrt sich ausdrücklich gegen weiter gehende Überlegungen, da er „mit solchen Spekulationen nicht einmal eine klare Anschauung verbinden“ könne (a. a. O. 192).

– Auferstehungsleib des Christus integriert sieht.⁷⁰ Durch eine solche Integration der Gemeinde in den (Auferstehungs-)Leib Christi würde die Individualität des auferstandenen Gekreuzigten und seine Überordnung über die Gemeinde aufgehoben und zugleich auch die Existenz der Gemeinde ἐν σαρκί schwärmerisch überspielt. Dass Christus „nicht auf seine historische Individualität beschränkt“ bleibt⁷¹, trifft zwar auf seine Gegenwart in der Gemeinde durch den Heiligen Geist zu, ist aber zugleich falsch in Bezug auf den Auferstehungsleib Christi, mit dem er zur Rechten des Vaters thront und zur Parusie erscheinen wird.

Es bleibt festzuhalten, dass für Paulus die Geistbegabung der Gemeinde für ihr Leib-Christi-Sein konstitutiv ist – der eine *Geist* Christi eint die Gemeinde zum einen *Leib* –, dass aber der Geist als das Angeld der kommenden Herrlichkeit gerade in den *sterblichen* Leibern der Christen wohnt und deshalb die Gemeinde nicht in dem Sinne Leib Christi sein kann, dass sie in irgendeiner (im Rahmen der paulinischen Theologie auch sonst kaum nachvollziehbaren) Weise in den verklärten Auferstehungsleib Christi integriert wäre⁷², aber auch nicht so, dass Christus nur die Gemeinde als Leib hätte. Dies heißt aber, dass auch der Zusammenhang Geist-Leib die Rede vom Leib Christi nicht *allein* erklären kann, wiewohl er am Zustandekommen dieser Konzeption entscheidend mitbeteiligt gewesen sein muss.

cc) Die *corporate personality*, der Stammvater-Gedanke und die Adam-Christus-Typologie

Vor allem Eduard Schweizer hat auf die jüdische Vorstellung hingewiesen, dass im Stammvater (Adam oder Jakob) sämtliche von ihm abstammenden Generationen schon gegenwärtig waren.⁷³ So kann gesagt werden, dass aus dem Leib

⁷⁰ So z. B. WARNACH, „Kirche“ 11: Die Kirche „ist der durch das Kreuzesleiden und die Auferstehung pneumatisch verklärte Leib Christi, der eben wegen seiner pneumatischen, über Raum und Zeit erhabenen Seinsweise die Weite und Fülle erlangt hat, alle Gläubigen als Glieder in sich einzubeziehen“. Auch J. A. T. ROBINSON identifiziert die Kirche mit dem Auferstehungsleib Christi (*Body* 51). Nach KÄSEMANN, „Problem“ 202 hat „der himmlische Christus einen die Erde durchdringenden und umspannenden Leib“, der „mit der Kirche identifiziert“ wird; aber Christus „löst sich nicht in sie auf“.

⁷¹ So BENOIT, „Leib“ 252 in Bezug auf den Auferstehungsleib.

⁷² Zur Kritik an einer solchen Anschauung vgl. auch MARTELET, „Mystère“ 45: „Non pas que l’Eglise soit tout ce que le Christ ressuscité a de corps. S’il en était ainsi comment le Christ pourrait-il donner à son Eglise, *son corps* et *son sang* (I Cor. 11.24–25)? ... En s’intégrant ainsi par nous, le Christ ne nous aliène pas en son corps. L’Eglise par laquelle il nous intègre corporellement en lui, n’est en effet *son corps* qu’en étant celui de l’Esprit“.

⁷³ So in „Kirche (Homologumena)“, v. a. 276; im Anschluss an SCHWEIZER z. B. auch LANG, *Kor.* 179; PARK, *Kirche*, bes. 160f.; STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,358.

Adams jede Seele hervorgeht (TestAbr B 8,13)⁷⁴; nach BerR 24,2 (zu Gen 5,1); ARN A 31 hat Gott Adam alle zukünftigen Geschlechter gezeigt, als Adam die ganze Welt erfüllte⁷⁵, und nach ShemR 40,3 hingen die zukünftigen Menschen überall an den einzelnen Gliedern dieser noch leblosen Masse Adams⁷⁶. Einerseits wird mit diesen Vorstellungen die biologische Abstammung aller vom einen Stammvater ausgedrückt, andererseits ist dadurch der Stammvater Repräsentant der Menschheit (Adam) bzw. Israels (Jakob).⁷⁷ Für die Sinaizeit, die als „neue Schöpfung“ verstanden ist, wird die Vorstellung auf Mose übertragen.⁷⁸

Ebenso ist im AT der *Messias* als Repräsentant seines Volkes mit seinem Volk eins, vgl. die Übertragung der Natanweissagung (2Sam 7) auf das ganze Volk in Jes 55,3⁷⁹, und nach Dan 7 ist der Menschensohn zugleich messianischer Anführer *und* Repräsentant der „Heiligen des Höchsten“⁸⁰. In der Jesus-tradition findet sich, daran anschließend, die Zusage Jesu, dass seine Gesandten ihn selbst repräsentieren (Mt 10,40par.; 25,40⁸¹, aufgenommen in 1Kor 8,12⁸²).⁸³

Schon Augustin sah einen Zusammenhang zwischen dem Leib-Christi-Gedanken und dem Damaskuserlebnis des Paulus, wie es Lukas schildert (Apg 9,4par.): „Non ait, Quid sanctos meos, quid servos meos? sed, *quid me persequeris*, hoc est, quid membra mea? caput pro membris clamabat, et membra in se caput transfigurabat“.⁸⁴ Abgesehen davon, dass umstritten ist, wie weit der von Lukas überlieferte Ausspruch des Erhöhten auf einen Bericht des Paulus zurückgeht und somit tatsächlich einen direkten Einfluss auf die paulinische Leib-Christi-Konzeption gehabt haben könnte⁸⁵, wäre allein damit noch nicht

⁷⁴ Darauf verweist SCHWEIZER, „σωμα“ 1048. Nach JANSSEN, *Testament Abrahams* 198 gehört TestAbr in „die römische nachchristliche Zeit“; SANDERS bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,875 datiert genauer auf 75–123 n. Chr.

⁷⁵ Vgl. BETZ, „Adam“ 420; JERVELL, *Imago* 104 Anm. 127. Viele weitere Belege zum Stammvatergedanken und zur Adamspekulation bei PARK, *Kirche* 65f.99–114.

⁷⁶ Bei BILL 2,174.

⁷⁷ Schön illustrieren dies die Stellen in Jub, die SCHWEIZER, „Kirche (Homologumena)“ 282 anführt.

⁷⁸ JERVELL, *Imago* 115.

⁷⁹ SCHMIDT, *Glaube* 255f.

⁸⁰ GESE, „Messias“ 139.

⁸¹ Die „geringsten Brüder“ bezeichnen am wahrscheinlichsten die Jünger, s. LUZ, *Mt.* 3,537.

⁸² Darauf verweist KIM, *Origin* 253 Anm. 5.

⁸³ Hier spielt freilich auch das antike Botenverständnis mit hinein. LUZ lehnt hingegen einen „kollektiv verstandenen Menschensohn“ ab (*Mt.* 3, 539).

⁸⁴ En. in Ps. XXX, II 3 (PL 36,231). Auf diese Stelle weisen z. B. MUSSNER, *Christus* 138f.; PARK, *Kirche* 42 hin.

⁸⁵ So z. B. MUSSNER, *Christus* 139: „Der Zuruf des himmlischen Christus hat ihn ein für allemal wissen und erkennen lassen, dass die Kirche unzertrennlich verbunden ist mit ihrem

erklärt, warum Paulus vom „Leib“ Christi spricht. Letztlich handelt es sich bei der Aussage des Erhöhten nach Lukas lediglich um ein Beispiel für die Repräsentation der messianischen Gemeinde durch den Messias.

Auf Grund dieser Traditionen kann Paulus Adam als Stammvater und Repräsentanten der (alten) Menschheit und den Menschen(sohn⁸⁶) Jesus Christus als „Stammvater“ und Repräsentanten der neuen Menschheit einander in der Adam-Christus-Typologie gegenüberstellen (Röm 5,12–19). Dies wird nach Schweizer zugleich vorbereitet durch jüdische Erwartungen, wonach Adam in der Endzeit wiederhergestellt werde bzw. wonach ein neuer Stammvater das neue Heilsgeschlecht beginne und anführe (z. B. Henoah, Noach, Mose).⁸⁷ Weiter ist nach der Jakob-Israel-Tradition Israel eine himmlische Figur, ein himmlischer Repräsentant des irdischen Israel, der als Ersterschaffener und als über alle Engel Gesetzter mit der Figur der Weisheit verschmolzen ist.⁸⁸ Von daher ist der Schritt zu Christus, der die Weisheit und der himmlische Menschensohn ist, als Stammvater und Repräsentant der Gemeinde aus Juden und Heiden als der neuen Menschheit und des neuen Israel nicht mehr weit.

Für die Einheit der Menschheit in Adam gibt es keine Belege; in den jüdischen Texten ist nur von der Herkunft aller aus Adam die Rede.⁸⁹ Auch ist in der paulinischen Adam-Christus-Typologie nicht die somatische Einheit der Menschen mit Adam bzw. dem Messias Jesus entscheidend, sondern Adams bzw. Jesu universale Bedeutung. Adam war für Paulus eine geschichtliche Person, deren „Wesen und Weg für die ganze Menschheit von schicksalhafter Bedeutung war; in analoger, aber entgegengesetzter Weise kommt der Geschichte des Christus universale Geltung zu.“⁹⁰ Die Sünde Adams und die daraus resultierende Verdammnis bestimmt nach Röm 5,12–21 und 1Kor 15,21f. alle Menschen; genauso betrifft die durch Jesus erworbene Gerechtmachung, die zum Leben führt, alle Menschen. Nach 1Kor 15,42–50 tragen alle, die von Adam abstammen, seine Gestalt, einen aus Erde gebildeten Leib wie er; bei der Auferstehung werden alle einen Leib erhalten, der dem des auferstandenen

himmlischen Herrn. Für diese Anschauung bleibt der dreifache Bekehrungsbericht selbst dann ein Zeugnis, wenn man der überlieferten Form die ‚Geschichtlichkeit‘ absprechen müsste.“ Ähnlich BRUCE, *Paul* 421; KIM, *Origin* 252–256 (KIM sieht darin nur eine von mehreren Wurzeln der Vorstellung); weitere Vertreter bei PARK, *Kirche* 42.

⁸⁶ Paulus greift hier auf die Menschensohntradition zurück, s. STUHLMACHER, *Röm.* 78f.

⁸⁷ SCHWEIZER, „Kirche (Homologumena)“ 279f.

⁸⁸ So im Gebet Josephs und bei Philo (vgl. die Stellen bei SCHWEIZER, „Kirche [Homologumena]“ 280f.). – KÄSEMANN verkennt die kosmische Bedeutung Israels, wenn er zwischen dem Stammvater-Gedanken, der „nur“ zur Vorstellung vom Gottesvolk führe, und der „charakteristisch paulinischen Christologie vom neuen Adam“ unterscheidet, die die „Weltweite der Kirche“ einschlieÙe („Problem“ 195).

⁸⁹ PARK, *Kirche* 39.

⁹⁰ BETZ, „Adam“ 416 (Zitat).420.

Jesus gleich ist. Hier meint $\sigma\omega\mu\alpha$ die *individuelle* jetzige irdische bzw. spätere himmlische Leibesgestalt, nicht die gegenwärtige *Gemeinde*.⁹¹

Der Stammvater-Gedanke (im Verbund mit der Messias-Menschensohn-Tradition) kann sicher die Leib-Christi-Vorstellung vorbereitet und erleichtert haben, sie lässt sich aber auch nicht *allein* aus diesen Traditionen erklären, zumal es keine jüdischen Belege gibt, in denen Israel bzw. die Menschheit als ‚Leib‘ des Stammvaters bezeichnet würden.⁹²

dd) $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῶ

Der Leib-Christi-Gedanke hängt sachlich eng mit der Rede vom Sein „in Christus“ zusammen. „Beides gehört zusammen, indem es sich gegenseitig interpretiert“.⁹³ Nach Ernst Percy wurzelt diese „Vorstellung vom Vertreter einer Gruppe, in dem diese als Ganzes eingeschlossen ist“, im eben besprochenen alttestamentlich-jüdischen Stammvatergedanken. Den Leib-Christi-Gedanken wiederum leitet Percy ganz aus dieser Vorstellung des Seins $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῶ ab.⁹⁴ Trotz des unbestrittenen, engen semantischen Zusammenhangs zwischen den beiden Vorstellungen kann aber die Rede vom Sein $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῶ die Rede vom *Leib* Christi nicht erklären und reicht somit für die traditionsgeschichtliche Herleitung nicht aus.

ee) $\sigma\omega\mu\alpha$ als Kommunikationsmittel und Handlungsinstrument

Nach Paulus sind die Leiber der Menschen bzw. die Glieder des Leibes die Werkzeuge, die der Mensch entweder der Ungerechtigkeit und dem Dienst der Sünde oder aber der Gerechtigkeit und dem Dienst Gottes zur Verfügung stellen kann (Röm 6,12f.19; 12,1). „Unser Leib ist das von ihm [d. h. Christus] beanspruchte und einzige Stück Welt, das wir ihm zu geben vermögen und mit dem wir nach 1. Kor 6,20 Gott zu preisen haben.“⁹⁵ Wenn nun die Gemeinde „Leib Christi“ genannt wird und die einzelnen Christen „Glieder Christi“, so ist damit also impliziert, dass Christus durch die Gemeinde in der Welt handelt

⁹¹ A. a. O. 420.

⁹² Darauf weisen z. B. LUZ, *Eph.* 127; STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,358 hin. So sieht auch Eduard SCHWEIZER in den Stammvater-Traditionen nicht den eigentlichen Anstoß für die Rede vom ‚Leib‘ Christi, sondern nur deren inhaltliche Vorbereitung („Kirche [Homologumena]“ 287; für SCHWEIZER kommt der entscheidende Anstoß vom antiken Organismusgedanken, s. dagegen oben Abschn. c.aa).

⁹³ KÄSEMANN, „Problem“ 185.

⁹⁴ *Σῶμα Χριστοῦ* 18–46; ähnlich NEUGEBAUER, *In Christus* 104; auch ROLOFF, *Kirche* 109 stellt fest: „ ‚Leib Christi‘ in 1Kor 12 ist ... der Sache nach eine weiterführende Interpretation des In-Christus-Seins.“ ROLOFF leitet freilich diese Interpretation aus der Reflexion über das Herrenmahl ab (s. o.).

⁹⁵ KÄSEMANN, „Problem“ 199 (vgl. zum Leib und Leib Christi als Kommunikationsmittel und Handlungsinstrument a. a. O. 197–201).

und mit der Welt kommuniziert.⁹⁶ Die Kirche ist „Dokumentation seiner Herrschaft in der Welt“⁹⁷, sie ist der „Bereich“ der „Kommunikation Christi mit den Seinigen und über sie auch mit der Welt“⁹⁸ und als solcher „der irdische Leib des auferstandenen Herrn“⁹⁹.

Auch diese semantische Komponente der Vorstellung kann nicht allein ihren Ursprung gebildet haben, da sie – wie andere Bedeutungselemente auch – das Verhältnis dieses irdischen Christusleibes zum erhöhten Auferstehungsleib Christi ungeklärt lässt.¹⁰⁰

ff) Die Rede von der Braut als ‚Leib‘ des Bräutigams

Damit bleibt noch eine letzte semantische Komponente des Leib-Christi-Gedankens zu besprechen – eine, die von katholischen Exegeten und Dogmatikern stärker betont und deshalb auch in ihrer Auseinandersetzung mit Schlier und Käsemann vertreten wurde¹⁰¹, die aber im protestantischen Raum erst in den letzten Jahren vereinzelt Beachtung fand¹⁰²: der Zusammenhang des Leib-Christi-Gedankens mit dem Bild der Gemeinde als Braut. Diese Auslegung der paulinischen Stellen findet sich schon in Eph 5,22–33¹⁰³ und in 2Clem 14,2: „Ich glaube aber nicht, dass ihr nicht wisst, dass die lebendige Kirche der Leib Christi ist. Die Schrift sagt nämlich: ‚Gott hat den Menschen männlich und weiblich gemacht‘. Das ‚Männliche‘ ist Christus, das ‚Weibliche‘ die Kirche.“¹⁰⁴ Dass es sich hierbei nicht um eine sekundäre Fortentwicklung des paulinischen Leib-Christi-Gedankens handelt, sondern um eine primäre Sinnkomponente der Vorstellung, soll im Folgenden gezeigt werden. Dies geschieht

⁹⁶ Dies folgt aus dem oben skizzierten paulinischen anthropologischen Verständnis des ‚Leibes‘. Von daher trifft PERCYS Kritik (*Σώμα Χριστού* 17) an KÄSEMANN nicht zu.

⁹⁷ KÄSEMANN, „Problem“ 201.

⁹⁸ A. a. O. 199.

⁹⁹ A. a. O. 199f.

¹⁰⁰ Siehe oben Abschn. bb.

¹⁰¹ So v. a. CASEL, Rez. von KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*; ders., „Kirche“; CHAVASSE, *Bride*; DUBARLE, „Origine“; weitere Lit. bei DUBARLE, a. a. O. 231(f.), Anm. 2; PARK, *Kirche* 162. Papst PIUS XII. schreibt in *Mystici Corporis* 27 (zit. nach SCHÄUFELE, *Unsere Kirche* 23), dass „in ununterbrochener Reihenfolge die Zeugnisse der heiligen Väter ... darauf hinweisen, dass die Kirche am Kreuz aus der Seite des Erlösers geboren worden sei als neue Eva und Mutter aller Lebendigen“ (altkirchliche Lit. ebd.); die Kirche sei „seine makellose Braut, die hier auf Erden in der Verbannung leidet“ (*Mystici Corporis* 38, nach SCHÄUFELE, a. a. O. 31). Der *Katechismus der Katholischen Kirche* 239 formuliert ähnlich selbstverständlich (weitere altkirchliche Lit. ebd.).

¹⁰² Weder SCHWEIZER noch FISCHER, LUZ oder ROLOFF nennen diese Erklärungsmöglichkeit. Im Protestantismus haben, soweit ich sehe, erst Heon-Wook PARK (*Kirche*, v. a. 163–184.213–231.242f., unter Anleitung von Otto BETZ) und im Anschluss an ihn Peter STUHLMACHER (*Biblische Theologie* 1,358) diese Sicht aufgegriffen.

¹⁰³ Siehe unten Abschn. 3.a.

¹⁰⁴ Übersetzung nach LINDEMANN/PAULSEN, *Die Apostolischen Väter* 167.

ausführlicher als bei der Darstellung der übrigen semantischen Komponenten, da das Brautbild als Wurzel und Bedeutungskomponente der Vorstellung noch wenig beachtet worden und für den Kol von besonderer Bedeutung ist.

Im hebräischen AT gibt es noch keinen einheitlichen speziellen Terminus für die individuelle leibliche Existenz; erst die LXX übersetzt manchmal das hebräische לֶבַד , das auch den ‚Leib‘ meinen kann, mit $\sigma\omega\mu\alpha$ statt mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$.¹⁰⁵ Parallel dazu beginnt sich auch im frühjüdischen und besonders dann auch im rabbinischen hebräischen und aramäischen Schrifttum ein eigener Begriff für den Leib herauszukristallisieren: לֶבַד ersetzt nun לֶבַד in dieser Bedeutung, während לֶבַד seine übrigen Bedeutungen weiter behält.¹⁰⁶ So meint לֶבַד nicht wie לֶבַד die geschöpfliche Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit und kann auch nicht wie dieses kollektiv gebraucht werden, sondern bezeichnet den einzelnen Menschen in seiner Leiblichkeit und Zählbarkeit.¹⁰⁷ Dass diese Begrifflichkeit sich im israelitischen Raum herausbilden konnte, hing wohl mit der weisheitlichen Entdeckung der spirituellen Gottesbeziehung zusammen¹⁰⁸. Es bildet sich eine Sprache heraus, „die die transzendente Gemeinschaft des Individuums mit Gott beschreibt“.¹⁰⁹ Schon z. B. in Ps 16,10 bezeichnet לֶבַד „das individuelle Leben“¹¹⁰, und die Erkenntnis der die Leibesexistenz transzendierenden Gottesbeziehung führte möglicherweise dazu, dass sich im Judentum die Rede von „Leib und Seele“ einbürgern konnte¹¹¹, die – wenigstens äußerlich gesehen – der griechischen Vorstellung von „Leib und Seele“ parallel war.¹¹² Zu einer „konsequent“ dualistischen Anthropologie, wie sie unter hellenistischem Einfluss etwa im Judentum Alexandrias Fuß fasste, kam es in der rabbinischen Theologie nie: Nach dieser bleibt es Ziel der Heilsgeschichte, dass die Gottesgemeinschaft auch im Leiblichen voll verwirklicht wird.¹¹³

¹⁰⁵ BAUMGÄRTEL in SCHWEIZER, „ $\sigma\omega\mu\alpha$ “ 1042f. Vereinzelt kann im AT schon לֶבַד für „Leib, Körper“ stehen (a. a. O. 1042). Für eine ausführliche Diskussion der alttestamentlichen und frühjüdischen Termini s. PARK, *Kirche* 49–117.

¹⁰⁶ MEYER in SCHWEIZER, „ $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ “ 114–118.

¹⁰⁷ SCHWEIZER, „ $\sigma\omega\mu\alpha$ “ 1045.

¹⁰⁸ S. dazu GESE, „Tod“ 43–49.

¹⁰⁹ A. a. O. 45.

¹¹⁰ A. a. O. 47 Anm. 4.

¹¹¹ Es ist also nicht nur so, wie MEYER (in SCHWEIZER, „ $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ “ 116) meint, dass diese Anschauung „ihre Voraussetzungen in der hellenistisch-orientalischen Umwelt des Judentums hat“.

¹¹² Diese Entwicklung ist schon in der LXX an manchen Stellen sichtbar (s. DIHLE in BERTRAM, „ $\psi\upsilon\chi\eta$ “ 630), der Sprachgebrauch ist in 2 und 4Makk und Weish, ja überhaupt „in den außerkanonischen Schriften durchweg geläufig, mögen sie nun griech[isch] abgefasst oder zufällig in einer griech[ischen] Version erhalten sein“ (DIHLE, a. a. O. 630f.); dasselbe gilt für die pharisäisch-rabbinische Tradition. Vgl. die Belege a. a. O. 630–632 und bei LOHSE in BERTRAM, „ $\psi\upsilon\chi\eta$ “ 634f.; SCHWEIZER, „ $\sigma\omega\mu\alpha$ “ 1044f.; MEYER in SCHWEIZER, „ $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ “ 117.

¹¹³ MEYER in SCHWEIZER, „ $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ “ 118; vgl. GESE, „Tod“ 49–53.

Nun werden Adam und Eva nach Gen 2,24 in ihrer ehelichen Vereinigung „zu einem Fleisch (לְבָשָׂר אֶחָד)“. Die LXX übersetzt hier mit εἰς σάρκα μίαν, wie aber 1Kor 6,16 zeigt, versteht Paulus בָּשָׂר bzw. σάρξ an dieser Stelle als σῶμα und kann es deshalb ohne weiteres durch dieses wiedergeben. Σάρξ und σῶμα sind also für Paulus in diesem geschlechtlichen Kontext austauschbar.¹¹⁴ Mann und Frau werden in der ehelichen Vereinigung „ein Leib“, ebenso ist der, der mit einer Hure Geschlechtsverkehr übt, mit ihr „ein Leib“ (V. 16), was zugleich heißt, dass sein Leib zum Glied am Leib der Hure wird (V. 15). Mit der genau gleichen Formulierung bezeichnet Paulus die Leiber der Christen als „Glieder Christi“ (ebd.). Diese Bezeichnung, die Paulus in Kap. 12,(12–)27 wieder aufgreift, „lässt unmittelbar an den ‚Leib Christi‘ (vgl. 12,12) denken und beweist, dass Paulus [und auch die korinthische Gemeinde!] mit der Vorstellung, obwohl sie hier zum erstenmal begegnet, schon vertraut war“¹¹⁵. Die Rede von der Gemeinde als dem Leib Christi bzw. von den Christen als seinen Gliedern hat also mit der Beziehung zwischen Christus als Bräutigam und der Gemeinde als Braut zu tun, von der Paulus in 2Kor 11,2 explizit spricht: „Ich habe euch verlobt mit einem einzigen Mann (ἐνὶ ἀνδρί), damit ich Christus eine reine Jungfrau zuführte“.¹¹⁶ Auf Grund der verwendeten Tempora ist der Satz so zu verstehen: „Die ‚Verlobung‘ hat bereits stattgefunden (Aorist!); die ‚Vorstellung‘ findet vor dem Parusie-Christus statt. Dabei soll die Braut als ‚keusche Jungfrau‘ befunden werden, um für die himmlische Hochzeit mit Christus geeignet zu sein.“¹¹⁷ Paulus scheint hier Christus und die Gemeinde nicht nur als Bräutigam und Braut, sondern zugleich als neuen Adam und neue Eva zu sehen: „Der Ausdruck ἐνὶ ἀνδρί, den man mit εἰς ἄνθρωπος (Röm 5,19) zusammen sehen muss, deutet darauf hin, dass Paulus an Adam denkt“¹¹⁸, „und die Jungfrau, die den Verführungskünsten der Paradieseschlange ausgesetzt ist (2Kor 11,3), scheint in den Augen des Apostels die neue Eva zu sein“¹¹⁹. Nach 4Esr 6,54 und Ps.-Philo, LibAnt 32,15 wurde das Volk Gottes (contio Domini = קהל יהוה¹²⁰) aus Adams Seite, aus seiner Rippe geschaffen; von daher ist „Eva ... die Symbolfigur für Israel bzw. die Gemeinde des Herrn“¹²¹. Für Paulus ist also die Gemeinde als Ganze die neue Eva, die

¹¹⁴ Dasselbe finden wir später in Eph 5,28–31 (s. u. Abschn. 3.a).

¹¹⁵ BENOIT, „Leib“ 253; ebenso MUSSNER, *Christus* 120. Anders möchte MERKLEIN („Entstehung“ 328.331f.) die Stelle nicht auf den Leib Christi verstanden wissen, sondern auf die „neue Identität“ des Christen (a. a. O. 332).

¹¹⁶ Zur Auslegung der Stelle s. M. GESE, *Vermächtnis* 206.

¹¹⁷ MUSSNER, *Christus* 156f. mit Hinweis auf WIKENHAUSER, *Kirche* 128 und genauso M. GESE, *Vermächtnis* 206.

¹¹⁸ CERFAUX, *Christus* 218 Anm. 5.

¹¹⁹ ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 115; ähnlich auch JERVELL, *Imago* 304.

¹²⁰ Siehe ADNA, „Liebesbeziehung“ 462 Anm. 105 (Lit.); PARK, *Kirche* 175–184.

¹²¹ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,358.

Braut Christi, des neuen Adam.¹²² Von daher ist es nicht verwunderlich, wenn er in 1Kor 6,15–17 die Begrifflichkeit von Gen 2,24 auf das Verhältnis von Gemeinde und Christus anwendet.

Für Paulus sind nun aber die Christen nicht nur „Glieder Christi“, wie der Mann, der mit der Hure Umgang hat, zum Glied an ihrem Leibe wird, sondern die Gemeinde als die Braut Christi ist sogar *sein* Leib. Auch dies hat seinen alttestamentlich-jüdischen Hintergrund. Nach Gen 2,23 ruft Adam angesichts von Eva aus: „Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch (בְּשָׂרִי כְּבִשְׂרִי)“¹²³. Die Frau ist, weil sie aus Adams „Seite“ genommen ist, „wie das Spiegelbild seiner selbst, in dem er sich wiedererkennt. ... Eva ist Leib Adams, aus ihm hervorgegangen, und ist daher geeignet, mit ihm die denkbar innigste Einheit zu bilden“¹²⁴. Deshalb kann im AT nicht nur die Verwandtschaft (Familie, Sippe oder Volk) des Menschen als „sein eigenes Fleisch“ (o. ä.) bezeichnet werden (vgl. z. B. Gen 37,37; Jes 58,7)¹²⁵, sondern nach Lev 18,7–18 ist die Nacktheit einer Frau zugleich die Nacktheit *ihres Mannes*¹²⁶. In Mal 2,15 wird auf Gen 2,22 Bezug genommen: „Er hat ja nicht einen Einzigen / eine Einzelperson gemacht, sondern Fleisch zur Ergänzung für ihn“¹²⁷. Nach Sir 25,26 „schneidet“ der Mann bei einer Scheidung seine Frau „von seinem eigenen Fleisch“, von seinem eigenen Leib weg, und nach VitAd 3,3 nennt Adam seine Frau „mein eigenes Fleisch“.¹²⁸

¹²² MUSSNER (*Christus* 158 Anm. 385) weist auf Röm 7,2–4 hin, wo der Gedanke von der Gemeinde als Braut und Christus als Bräutigam vielleicht auch im Hintergrund steht (vgl. v. a. εἶν γεννηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ V. 3 mit εἰς τὸ γενέσθαι ἡμᾶς ἑτέρῳ [= Christus] V. 4).

¹²³ Die LXX übersetzt: σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου; wenn wir die oben besprochene paulinische Gleichsetzung von σὰρξ und σῶμα im geschlechtlichen Kontext auch hier anwenden, können wir auch übersetzen: „Diese ist Leib von meinem Leib“ – dies umso mehr, als auch die ganze Wendung „Gebein und Fleisch“ ein Merismus ist, der genau das meint, was auf Griechisch σῶμα heißt (vgl. ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 111).

¹²⁴ ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 111.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Nach NOTH, *Lev.* 116 „gilt [in Lev 18,7a.8b.14a.16b] die ‚Blöße‘ einer Frau als ihrem Mann gehörig und wird seltsamerweise auch so bezeichnet“; ebenso KORNFELD, *Lev.* 70; HARTLEY, *Lev.* 294; ANDRIESEN, „Die neue Eva“ Anm. 18 (S. 128 – dort Lit.); DUBARLE, „Origine“ 234.

¹²⁷ Übersetzung von RUDOLPH, „Mal 2,10–16“ 86. Zur Auslegung siehe a. a. O. 85–90 und DERS., *Mal.* 270.

¹²⁸ Auf diese Stellen weist ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 112 hin (vgl. auch a. a. O. 113). Nach ANDRIESEN, a. a. O. Anm. 61 (S. 134) kann die Frau im rabbinischen Judentum vollends als „Leib“ des Mannes bezeichnet werden, wobei das mittelhebräische Äquivalent zu σῶμα, נֶפֶשׁ, verwendet werde; er verweist dafür auf bYev 62b und übersetzt: „Wer seine Frau liebt als seinen Leib (כְּנֶפֶשׁ) und sie ehrt mehr als seinen Leib (כְּנֶפֶשׁ) ...“ Meines Erachtens ist es hier jedoch näher liegend, כְּנֶפֶשׁ bzw. כְּנֶפֶשׁ schlicht als „wie sich selbst“ bzw. „mehr als sich selbst“ zu übersetzen.

Auch für Paulus ist die Ehefrau der Leib ihres Mannes. Dies scheint in 1Kor 7,4 durch (hier formuliert Paulus allerdings reziprok: „Die Frau verfügt nicht über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt der Mann nicht über seinen Leib, sondern die Frau“)¹²⁹, und in 1Thess 4,4 kann die Frau das „eigene Gefäß“ des Mannes heißen, wobei „Gefäß“ (σκεῦος, כֶּלִי) ein Ausdruck für den „Leib“ ist.¹³⁰

Nun wird im AT und Frühjudentum das Verhältnis von JHWH und Israel von Hosea 1–3 an oft als eine Beziehung von Mann und Frau geschildert, bzw. von Bräutigam und Braut (Jer 3; Ez 16 und 23; Jes 50,1; 54,1–10; 61,10; 62,4f.; die jüdische Deutung des Hohen Liedes vom 1. Jh. an¹³¹).¹³² Das rabbinische Judentum konnte die messianische Zeit als Zeit der Hochzeit von Gott und Israel schildern.¹³³ Der Targum legt Ps 45, das Lied zur Hochzeit des Königs, auf den Messias aus.¹³⁴ Allerdings wird der Messias im Frühjudentum sonst nirgends als ‚Bräutigam‘ Israels bezeichnet¹³⁵, vielleicht weist noch die Anrede „Tochter Zion“ in Sach 9,9 auf das Bild der messianischen Hochzeit hin (vgl. die Aufnahme dieser Stelle in Mt 21,5; Joh 12,15).¹³⁶ Die synoptische Jesustradition kann Jesus als den ‚Bräutigam‘ bezeichnen (so Mk 2,19f.par., vgl. Mt 22,2–14; 25,1–13; Lk 14,7–11¹³⁷; ferner Joh 3,28f.; 12,15–16)¹³⁸ und nennt das Israel seiner Zeit „ein ehebrecherisches Geschlecht“ (Mk 8,38; Mt 12,39; 16,4)¹³⁹. Für die Entwicklungsgeschichte der Idee von der messianischen

¹²⁹ Vgl. Hld 2,16a (Hinweis von ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 116).

¹³⁰ Siehe ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 113 mit Anm. 21 (S. 121; dort Belege für „Gefäß“ = „Leib“ und Lit.). – Von daher kann man kaum sagen, „der Vergleich der Ehe mit einem Leib“ in Eph 5,28–32 wirke „in bezug auf die irdische Ehe ... konstruiert“, da er „ganz im Hinblick auf den christologisch-ekkesiologischen Vergleich hin formuliert“ sei (gegen M. GESE, *Vermächtnis* 209).

¹³¹ Belegt seit R. Johanan b. Zakkai (MekhEx zu 19,1 und Parallelen; Wirkungszeit nach STEMBERGER, *Einleitung* 75: spätestens 70 und die Jahrzehnte danach) bzw. R. Aqiba (ca. 90–130, STEMBERGER, a. a. O. 76.79), s. JEREMIAS, „νύμφη“ 1095 Anm. 28; PARK, *Kirche* 242 Anm. 257; CHAVASSE, *Bride* 43. Evtl. spiegelt sich diese Allegorese schon in 4Esr 5,24–26, s. P. KUHN, „Hoheslied“ 503.

¹³² Zu diesen alttestamentlichen Aussagen s. auch M. GESE, *Vermächtnis* 206.

¹³³ Siehe BILL 1,517f.

¹³⁴ Darauf verweist CHAVASSE, *Bride* 36f. Ps 45 schießt schon im Ursprungssinn „in seinen prophetisch formulierten Vollkommenheitsaussagen über ein historisches Königsbild hinaus“ (KRAUS, *Ps.* 1,489) und lädt deshalb zur messianischen Deutung ein.

¹³⁵ JEREMIAS, „νύμφη“ 1094f.

¹³⁶ So CHAVASSE, *Bride* 57.60. „Der eschatologische Zionshymnus, der früher die Rückkehr Gottes als König auf den Zion bejubelte, richtet sich jetzt [d. h. in Sach 9,9f.] auf diesen Messias: ‚Siehe, dein König kommt zu dir!‘“ (GESE, „Anfang“ 224) – dazu würde auch die oben geäußerte Vermutung passen.

¹³⁷ Nach CHAVASSE, *Bride* 55 ein Gleichnis für die messianische Hochzeit (vgl. παραβολή V. 7).

¹³⁸ Siehe CASEL, „Kirche“ 68 mit Anm. 12 und CHAVASSE, *Bride* 49–58.

¹³⁹ Siehe CHAVASSE, *Bride* 53.

Hochzeit ist es aufschlussreich, dass die Evangelien den Gedanken, dass der *Messias* (und nicht Gott) der Bräutigam ist, selbstverständlich voraussetzen und nicht als etwas Neues einführen.¹⁴⁰

Hier schließt Paulus an, wenn er die Gemeinde als den Leib Christi bezeichnet¹⁴¹. Die Gemeinde ist *als die Braut Christi* im Gegenüber zu ihm *sein Leib*, bestimmt zur Vereinigung mit ihm in der messianischen Hochzeit bei der Parusie. Das Bild von Braut und Bräutigam scheint für die Entstehung der Konzeption von der Kirche als Leib Christi eine entscheidende Rolle gespielt zu haben, so dass Claude Chavasse mit gewissem Recht folgern konnte: „St. Paul’s primary idea is that the Church is the Bride of Christ, and the secondary consequence of that is that she is his Body“¹⁴²

Wie Christus, der Bräutigam, *einer* ist, so ist die Gemeinde – als seine Braut – im Gegenüber zu ihm *ein Leib*. „Die Einheit der Gläubigen untereinander ist eine Folge ihrer Einheit mit Christus.“¹⁴³ Dies ist die wahrscheinlichste Bedeutung von οὐτως καὶ ὁ Χριστός in 1Kor 12,12 – es ist wohl „hier, wie auch sonst überall, vom individuellen und nicht vom kollektiven Christus die Rede“, und es ist parallel zur ersten Vershälfte εἷς ἐστιν zu ergänzen.¹⁴⁴ Dasselbe gilt wohl auch für μεμέρισται ὁ Χριστός; in 1Kor 1,13¹⁴⁵. „Wie der Leib eins ist, obwohl er viele Glieder hat, und alle Glieder des Leibes, so zahlreich sie sein mögen, doch nur miteinander ein Leib sind, so ist Christus nur einer, obwohl er in allen Gläubigen in verschiedener Weise wirkt.“¹⁴⁶ Durch die Verlobung mit Christus ist die Gemeinde also sowohl *ein einziger Leib* als auch *sein Leib*. Diese Vereinigung geschieht in der Zeit vor der Parusie Christi durch den in der Taufe empfangenen heiligen Geist: „Wir sind durch *einen* Geist alle zu *einem* Leib (oder: in *einen* Leib hinein) getauft ... und sind alle mit *einem* Geist getränkt“ (1Kor 12,13), und durch die Teilhabe an Christus als dem einen himmlischen Brot im Brot der Eucharistie (1Kor 10,16f.).

Nur die Gemeinde als Ganze ist „Leib Christi“, nicht aber der einzelne Christ; er ist ein *Glied* an diesem einen Leib (1Kor 12,27) und als solches, weil in jedem Christen derselbe Geist wohnt, „ein Geist“ mit Christus (1Kor

¹⁴⁰ S. den Hinweis a. a. O. 50.

¹⁴¹ Vgl. auch die ähnlichen Formulierungen in 1Kor 7,4 (in Bezug auf Mann und Frau) und 6,13b (Christus und der Leib des Gläubigen). (Darauf verweist DUBARLE, „Origine“ 236.)

¹⁴² CHAVASSE, *Bride* 71.

¹⁴³ ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 114.

¹⁴⁴ A. a. O. 117 im Anschluss an HAVET, „Christ collectif“ 520. Auch BENOIT vertritt diese grammatische Lösung, obwohl er ὁ Χριστός kollektiv versteht („Leib“ 254). Anders versteht z. B. PERCY die Stelle, nämlich so, dass hier „die Gemeinde als Leib Christi geradezu mit Christus selbst identifiziert“ werde (Σώμα Χριστοῦ 5). Vgl. auch die Darstellung der Diskussion bei PARK, *Kirche* 301.

¹⁴⁵ So ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 116 mit Anm. 41 (S. 131).

¹⁴⁶ A. a. O. 118.

6,17).¹⁴⁷ Die Asymmetrie in 1Kor 6,15–17 lässt sich so am einfachsten erklären: Der Einzelne ist zwar „ein Leib“ mit der Hure, aber nicht „ein Leib“ mit dem Herrn.¹⁴⁸

gg) Zusammenfassung

Die Redeweise von der Gemeinde als dem *einen* Leib bzw. dem Leib Christi lässt sich nicht aus religionsgeschichtlichen Parallelen außerhalb des alttestamentlich-jüdischen Sprach- und Denkraums ableiten. Sie ist vielmehr im Judentum beheimatet, wo sie aus mehreren traditionsgeschichtlichen Wurzeln entstanden ist, ohne dass sich mit Sicherheit eine dieser Wurzeln als die primäre oder eigentliche bestimmen ließe. Die Gemeinde ist der Leib Christi und als solcher *ein* Leib, weil sie als Braut Christi der Leib des einen Bräutigams ist und Christus für sie am Kreuz stellvertretend gelitten hat, sie als der messianische Menschensohn, der neue Adam und Stammvater der neuen Menschheit repräsentierend. Sie ist der Leib Christi, weil sie durch den Empfang seines Heiligen Geistes in der Taufe und die Teilhabe am himmlischen Brot in der Eucharistie nun zum einen Leib zusammengeschlossen ist, in dem alle einer in Christus sind und „die Differenzierung heilsgeschichtlicher (...), gesellschaftlicher (...) und geschlechtlicher (...) Art in bezug auf das neue Heil bedeutungslos“ geworden ist¹⁴⁹. Diese aus mehreren Aspekten zusammengewachsene Anschauung ist *in einem zweiten Schritt*, mit Hilfe des gemeinantiken Vergleichs einer Gemeinschaft mit einem Organismus, einem Leib und seinen Gliedern, zum Bild von der Gemeinde als *Organismus* ausgebaut worden.

In der Kirche als dem Leib Christi ist Christus auf der Erde gegenwärtig und wirksam¹⁵⁰. Das Verhältnis der Kirche als Leib Christi zum verklärten, erhöhten Christus kann nun folgendermaßen präzisiert werden, wobei v. a. das Bild von Braut und Bräutigam entscheidend ist: „... en étant le corps ... de l'homme, la femme n'en est pas le prolongement: c'est au contraire sa manière de lui faire face. Il n'est donc pas question que la femme soit l'homme ‚continué‘ ... l'Eglise n'est pas le Christ continué, l'incarnation continuée ... En étant corps du Christ, l'Eglise *fait face* à son Seigneur (Eph. 5.27): elle ne le prolonge pas, mais l'exprime *hic et nunc* ... Elle le rend visible, elle ne le remplace pas. Elle le

¹⁴⁷ Vgl. dazu PARK, *Kirche* 219: „Die Gemeinde, nicht der einzelne, bildet den Leib.“

¹⁴⁸ Siehe oben Abschn. 1.a.

¹⁴⁹ BECKER, *Gal.* 60.

¹⁵⁰ Nach KÄSEMANN ist Paulus an der Kirche nur interessiert, „sofern sie das Mittel dafür wird, dass Christus sich irdisch offenbart und durch seinen Geist in der Welt verleibt. ... so erscheint die Kirche als Möglichkeit und Wirklichkeit der Kommunikation zwischen dem Auferstandenen und unserer Welt und heißt insofern sein Leib.“ („Problem“ 204.)

démontre, elle ne se confond pas avec lui.¹⁵¹ Die Kirche ist als Leib Christi also weder mit dem Auferstehungsleib Christi identisch noch in ihn in irgendeiner Weise integriert. „Der Adam ἐπουράμιος (1Kor 15,44ff) ist mit seinem auferstandenen und verklärten Leib in den Himmel zurückgekehrt. Der Leib der neuen Eva lebt noch auf Erden in der Verbannung, fern vom Herrn (2Kor 5,6). Aber der Herr ist mit ihr, als himmlisches Brot und lebenspendender Geist.“¹⁵² Die Braut als der Leib des Bräutigams wird mit ihm in einer neuen, über diesen Zustand weit hinausgehenden Weise verbunden, wenn bei der Parnassus Christi die messianische Hochzeit stattfinden wird (2Kor 11,2).

2. Der Leib-Christi-Gedanke – eine paulinische Schöpfung?

War es Paulus, der zum ersten Mal von der Gemeinde als dem „Leib Christi“ sprach? Die Redeweise ist im NT nur bei ihm fassbar, außer wenn man Joh 2,19–21 ekklesiologisch versteht, was aber kaum jemand erwägt.¹⁵³ Auch nachneutestamentlich ist die ekklesiologische Rede vom Leib Christi kaum belegt¹⁵⁴. Dies alles spricht für eine paulinische Herkunft der Vorstellung.¹⁵⁵ Natürlich ist ihre Entstehung auch bei anderen, griechisch- oder aramäischsprachigen Christen der ersten Generation *möglich*, aber *wahrscheinlich* ist dies auf Grund des Textbefunds nicht.¹⁵⁶ Wir haben also davon auszugehen, dass auch unser Christuspсалm höchstwahrscheinlich im Umfeld der „Paulusschule“, d. h. in einer von Paulus oder seinen Mitarbeitern gegründeten Gemeinde bzw. von einem paulinischen Mitarbeiter oder von Paulus selbst, geschaffen wurde.¹⁵⁷

¹⁵¹ V. ALLMEN, *Maris* 33.

¹⁵² ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 126.

¹⁵³ Ein ursprünglich ekklesiologisches Verständnis vertreten z. B. CULLMANN, „Von Jesus zum Stephanuskreis“ 49–50; vgl. DERS., *Der johanneische Kreis* 94; PARK, *Kirche* 195–202; weitere Beispiele nennen MORRIS, *Joh.* 201 Anm. 83 und PARK, a. a. O. 200 Anm. 419; dagegen z. B. WILCKENS, *Joh.* 62; MORRIS, *Joh.* 201f.; LINDARS, *Joh.* 144. Nach BARRETT, *Joh.* 223 handelt es sich immerhin um eine Anspielung des Johannes an den paulinischen Sprachgebrauch, wenn dies auch nicht die primäre Aussage der Stelle sei (dagegen SCHNACKENBURG, *Joh.* 1,367).

¹⁵⁴ „Die Aussage von der Gemeinde als dem Leib Christi wirkt [in den apostolischen Vätern] zwar nach, wird aber theol[ogisch] kaum fruchtbar“ (SCHWEIZER, „σῶμα“ 1080; Belege 1080f.); bei den Apologeten des 2. Jhs taucht sie gar nicht auf (a. a. O. 1082).

¹⁵⁵ So z. B. auch SCHWEIZER, „Kirche (Homologumena)“ 289: „Dass die Aussage vom Leib des Erlösers nur in den Paulinen und den sie voraussetzenden Schriften vorkommt, zeigt, dass sie Schöpfung des Paulus ist.“

¹⁵⁶ Gegen KÄSEMANN, „Problem“ 193 („Gegen einen weitgreifenden Konsens der Exegeten ist es höchst problematisch zu nennen, dass Paulus selber diese Formel erst bildete“).

¹⁵⁷ Eine genauere Einordnung ist erst am Schluss der traditionsgeschichtlichen Analyse möglich.

3. Der Leib-Christi-Gedanke in Kol und Eph abgesehen von Kol 1,18

a) Die Fortentwicklung des Gedankens im Vergleich zu den paulinischen Homologumena

Nach der Untersuchung des Leib-Christi-Gedankens in den anerkannten Paulusbriefen haben wir uns mit seiner Gestalt in Kol und Eph zu befassen, um von da aus dann Schlüsse auf Kol 1,18 zu ziehen. Die Rede von Christus als dem *Haupt* seines Leibes ist in Kol und Eph gegenüber den anerkannten Paulusbriefen neu. Nach der üblichen Anschauung lässt sie sich nicht mit der vom Leib Christi vereinbaren, wie sie uns in 1Kor und Röm begegnet¹⁵⁸, wo die Gemeinde sein *ganzer* Leib ist, also auch das Haupt seines Leibes umfasst (vgl. 1Kor 12,21), während in Kol und Eph der Herr der Gemeinde zugleich ihr Haupt ist.

Die Verbindung der Rede von Christus als dem Haupt mit der Vorstellung vom Leib Christi legt natürlich nahe, Christus als das Haupt und die Gemeinde als den Rumpf desselben Organismus zu sehen.¹⁵⁹ Dann würde in Kol 2,19 und Eph 4,15f. die antike populärmedizinische Anschauung aufgegriffen, dass der Kopf derjenige Teil des Körpers ist, der ihn zusammenhält, versorgt und das Wachstum steuert und garantiert¹⁶⁰, was z. B. bei Curtius Rufus, *Historia* X 9,1ff. bildlich auf den Herrscher als Haupt, sein Reich als Leib und die Provinzen als Glieder angewendet wird¹⁶¹.

Dies bleibt aber v. a. von Eph 5,23.25–27 her kaum vertretbar. Dort bietet sich folgendes Bild: „Der Mann und Christus sind das Haupt ihrer Gattin wie die Frau und die Kirche Leib ihres Gatten sind. Alle anderen Bedeutungen von $\sigma\omega\mu\alpha$, etwa Rumpf und persönlicher Leib, scheinen uns hier durch die Worte ‚Er, der Erlöser des Leibes‘ (V. 23) ausgeschaltet.“¹⁶² Wenn der Mann also die

¹⁵⁸ So z. B. BRUCE, *Paul* 411f.

¹⁵⁹ So die große Mehrzahl der Exegeten, z. B. PERCY, *Σῶμα Χριστοῦ* 50 (vgl. 53: Es „muss Christus selbst das vornehmste Glied dieses Leibes, sein Haupt sein, das die Quelle nicht nur der Existenz, sondern auch jener geistigen Förderung ... und des Wachstums ... ist“).

¹⁶⁰ Vgl. die kurzgefasste Darstellung der antiken Anschauungen bei BENOIT, „Leib“ 264f. (Lit.); ARNOLD, *Syncretism* 259f.

¹⁶¹ Darauf verweist z. B. MUSSNER, *Christus* 155f. BARTH, *Kol.* 206 macht allerdings darauf aufmerksam, dass es hier nur um die Situation des *Auseinanderbrechens* des alexandrinischen Großreichs geht. – Aus dem Folgenden sollte klar werden, dass die Haupt-Leib-Konzeption von Kol und Eph kaum „ein Konkurrenzmoment zur zeitgenössischen Staatsphilosophie“ enthält (gegen STANDHARTINGER, *Studien* 228).

¹⁶² ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 121. Auch BENOIT stellt auf Grund von Eph 5,23 fest, „dass die Kirche von dem Haupt so verschieden ist wie der Leib von dem, der ihn rettet“ („Leib“ 261). Durch das Stichwort $\sigma\omega\tau\eta\rho$ geht der Eph zugleich über die Beziehung von Mann und Frau hinaus (M. GESE, *Vermächtnis* 207 Anm. 355).

Frau „als¹⁶³ seinen eigenen Leib“, „als sein eigenes Fleisch“ (auch hier sind $\sigma\omega\mu\alpha$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ austauschbar¹⁶⁴, wie in 1Kor 6¹⁶⁵) liebt, liebt er „sich selbst“ (V. 28.33), und damit ist auch das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche angegeben (V. 29b.30): Sie ist sein Leib als seine Ehefrau. „Das Weib ist Fleisch und Leib des Mannes, so sehr, dass es geradezu identisch mit dem Manne ist und dieser in ihm sich selbst liebt. Dieses ‚Mysterium‘ aber, das heißt, diese über sich selbst hinaus in eine göttliche Sphäre weisende Tatsache, erfüllt sich im höchsten Sinne an Christus und der Ekklesia.“¹⁶⁶ Auch hier ist wie in 1Kor 6,15–17 das Braut- mit dem Leibbild durch Gen 2,24 verbunden.¹⁶⁷ Gen 2,21–23 scheint nach M. Gese hinter der Darstellung der Kirche als Ehefrau in Eph 5,25–27 zu stehen, da hier wie „in Gen 2,21–23 die Brautzuführung ... in drei Akten dargestellt [ist]: Erschaffung (V 21), Bereitung (V 22), Präsentation (V 23).“¹⁶⁸ Dies ist insofern sehr wahrscheinlich, als die normale, im AT und im Früh- und rabbinischen Judentum belegte Brautzuführungszeremonie (Bereitung und Präsentation) in Eph 5,25 „um den Akt der Erschaffung der Braut erweitert ist“¹⁶⁹. Eph 5 schließt also direkt an 1Kor 6,15–17 und 2Kor 11,2 an, geht aber zugleich darüber hinaus: Nicht erst in der Parusie findet die Vereinigung mit dem Bräutigam statt, sondern er hat sie durch das Brautbad schon gereinigt und nährt und pflegt sie schon gegenwärtig als ihr Ehemann. Das Stichwort $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\eta\sigma\alpha\iota$ hat also in Eph 5,27 nicht denselben Zeitpunkt im Blick wie in 2Kor 11,2, bezieht sich also kaum auf die Parusie¹⁷⁰, sondern „die Brautzuführung von Eph 5,25ff [ist] nicht als ein abgeschlossener Vorgang dargestellt“, und Eph 5,27 darf kaum eschatologisch gedeutet werden¹⁷¹.

Kol 2,19 und Eph 4,15f. sind am wahrscheinlichsten in diesem Kontext zu verstehen. Dies wird auch dadurch unterstützt, dass in Kol 2,19a, in Fortführung des Gedankenganges von V. 16–18, $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ zunächst nicht im Blick auf den Leib erwähnt wird, sondern als jenes Oberhaupt des Kosmos, das auch

¹⁶³ $\Omega\varsigma$ heißt hier nicht „wie“, sondern ist im Sinne von *tamquam* zu verstehen (mit ANDRIESEN, „Die neue Eva“ Anm. 61 [S. 134], dort im Anschluss an MASSON, *Eph.* 213 Anm. 6).

¹⁶⁴ Vgl. M. GESE, *Vermächtnis* 207 Anm. 356.

¹⁶⁵ Siehe oben Abschn. 1.d.ff.

¹⁶⁶ CASEL, „Kirche“ 67 (fast die gleiche Formulierung auch in CASELS Rez. von KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, 290).

¹⁶⁷ Siehe zu Eph 5,25–32 M. GESE, *Vermächtnis* 207 (GESE erwähnt allerdings nicht, dass diese Verbindung genauso schon in 1Kor 6 vorliegt, und scheint sie deshalb für eine Schöpfung des Eph zu halten).

¹⁶⁸ A. a. O. 208 Anm. 359.

¹⁶⁹ Ebd.; dort auch Belege für den jüdischen Brautzuführungsritus.

¹⁷⁰ Gegen JEREMIAS, „ $\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\eta$ “ 1097f.

¹⁷¹ M. GESE, *Vermächtnis* 209 Anm. 364.

Haupt der Mächte und Gewalten ist (V. 10).¹⁷² In einem zweiten Schritt wird dieses Haupt dann mit dem Leibgedanken verbunden, genau wie in Eph 1,22f.¹⁷³ Auch hier ist vom „Haupt“ die Rede – nun vom „Haupt über alles“ nach 1Chr 29,11¹⁷⁴ und nicht direkt vom „Haupt des Leibes“. Erst in einem zweiten Schritt wird dieses „Haupt über alles“ mit der Gemeinde verbunden: *Ihr* wird Jesus als jenes Haupt gegeben, und die Gemeinde ist „sein Leib“. „Haupt“ und „Leib“ stehen hier also nicht in einer direkten Relation im Sinne von Kopf und Rumpf.

Wir haben demnach in der Verbindung von Haupt und Leib in Kol 2,19 und Eph 4,15f. viel wahrscheinlicher das Bild vom Gatten und seiner Frau als das Bild eines vom Haupt gesteuerten Organismus vor uns: Wie der Mann seine Frau „ernähren und pflegen“ soll, so tut Christus an seiner Gemeinde (Eph 5,29)¹⁷⁵. Deshalb steht in Eph 4,16 und Kol 2,19 in Bezug auf die κεφαλή nicht ἐξ ἡς, wie vom Bild Haupt-Rumpf her zu erwarten, sondern ἐξ οὗ.¹⁷⁶ Wenn es sich also an beiden Stellen nicht um das Bild von Haupt und Rumpf desselben Organismus handelt, ist die Konstruktion der Sätze folgendermaßen aufzulösen: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα αὖξει τὴν αὖξησιν τοῦ θεοῦ (Kol 2,19) bzw. ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὖξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται (Eph 4,16), wobei die partizipialen Bestimmungen (ἐπιχορηγούμενοι καὶ συμβιβαζόμενοι [Kol 2,19] bzw. συναρμολογούμενοι καὶ συμβιβαζόμενοι [Eph 4,16]) nicht von ἐξ οὗ abhängig sind, sondern von διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων bzw. διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας, und modal die Art und Weise des Wachstums näher beschreiben. Der Christus versorgt also die Kirche wie ein Ehemann seine Frau, wobei das Wachstum der Kirche so geschieht, dass es jeden Teil ihres wohlgeordneten Organismus in Dienst nimmt. Es ist also die Anschauung von der Kirche als dem ehelichen Leib Christi und damit als dem einen Leib im Gegenüber zu Christus mit der Anschauung von der Kirche als Organismus verbunden, genauso wie in den Homologumena.¹⁷⁷ Diese Sicht wird noch dadurch unterstützt, dass das Verhältnis des Leibes zum Haupt in Kol 2,19 mit κρατεῖν angegeben wird, „das im allgemeinen ergreifen, umarmen bedeutet und daher einen Kontakt unter Personen ausdrückt“¹⁷⁸, so, wie dies in Hld 3,4 formuliert ist, einer Stelle, die hier sogar im Hintergrund stehen könn-

¹⁷² Darauf macht BENOIT, „Leib“ 264 aufmerksam.

¹⁷³ Siehe ebd.

¹⁷⁴ Siehe oben Kap. D.2.b.

¹⁷⁵ Vgl. zu dieser Stelle M. GESE, *Vermächtnis* 209f.

¹⁷⁶ ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 122.

¹⁷⁷ Dass in den beiden besprochenen Stellen nicht von den *Gliedern* des Leibes die Rede ist, sondern von seinen Gelenken und Bändern, hat damit zu tun, „dass es sich hier um die Zusammenfügung und das Wachstum des ganzen Leibes und nicht um die Beziehung der einzelnen Glieder zueinander handelt“ (PERCY, *Σῶμα Χριστοῦ* 49).

¹⁷⁸ ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 123.

te: „Da fand ich, den meine Seele liebt. Ich hielt ihn (ἐκράτησα αὐτόν) und ließ ihn nicht los.“¹⁷⁹

Die Redeweise vom *Ehemann* als Haupt der Frau findet sich so in den anerkannten Paulusbriefen noch nicht. In 1Kor 11,3–16, im Rahmen eines Lehrstückes, das Paulus den Korinthern gegenüber neu einführt (vgl. V. 3a)¹⁸⁰, wird der Mann allgemein als Haupt über die Frau bezeichnet. Paulus begründet dies mit dem Bericht über die Erschaffung der Frau von Gen 2,18–22: „Der Mann ist nicht von der Frau, sondern die Frau von dem Mann. Und der Mann ist nicht geschaffen um der Frau willen, sondern die Frau um des Mannes willen“ (V. 8f.). Anders als in Kol und Eph wird hier Christus nicht als Haupt der Gemeinde gesehen¹⁸¹, sondern in einer aufsteigenden Reihe wird der Mann als Haupt der Frau, Christus als Haupt des Mannes und Gott als das Haupt Christi bezeichnet (V. 3): Es geht nicht um den Vergleich der Beziehung von Christus und der Gemeinde mit der Beziehung von Mann und Frau (wie in 2Kor 11,2; Eph 5,21–33), sondern um „ein Gefüge von Über- und Unterordnung“¹⁸². Hier ist also noch deutlicher als in Eph 1,22 *absolut* vom „Haupt“ die Rede, ganz ohne das Bild vom Leib – Haupt ist der Übergeordnete. „Hier geht es sicher nicht um den Gedanken, dass Christus das Lebensprinzip ist, von dem das Leben des Christen [d. h. des Mannes] herkommt.“¹⁸³ Es geht schlicht – ganz im Sinn der üblichen figurativen Verwendung von „Haupt“ im Semitischen – um die Rangordnung.¹⁸⁴ Dasselbe gilt für Kol 2,10: Wie Werner Georg Kümmel zutreffend bemerkt, ist dort „Christus ... das Haupt der Mächte, aber die Mächte sind nicht sein Leib“.¹⁸⁵ Eduard Schweizer weist darauf hin, dass vom AT her Haupt-Sein nicht „Substanzgleichheit“ mit einem „Leib“ bedeuten muss.¹⁸⁶ Der Kopf ist der oberste bzw. vorderste Punkt eines נֶפֶשׁ-Wesens (vgl. Dtn 28,13!), deshalb kann ראש im AT figurativ den örtlich höchsten Punkt (z. B. Berggipfel, Ex 19,20), den Anfang eines Zeitabschnitts (z. B. Jahresanfang, Ez 40,1) oder der Zeit überhaupt (Jes 46,10) bezeichnen.¹⁸⁷ Ebenso steht ראש schon seit früher Zeit für das Oberhaupt und den Anführer einer sozialen Gruppe: für den Stammesfürsten (Num 25,4 J; Ex 18,25 E), auch für den König (Hos 2,2), den militärischen Führer (1Chr 11,6: ראש = שר),

¹⁷⁹ So ebd.

¹⁸⁰ So z. B. LANG, *Kor.* 138.

¹⁸¹ PARK, *Kirche* 240 erkennt die Unterschiede von 1Kor 11,3 und der Rede vom Haupt des Leibes in Kol und Eph, wenn er meint, diese Vorstellung sei schon in 1Kor 11 vorausgesetzt.

¹⁸² LANG, *Kor.* 139.

¹⁸³ BENOIT, „Leib“ 263.

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

¹⁸⁵ *Einleitung* 302; vgl. dazu auch BENOIT, „Leib“ 262f.266; MUSSNER, *Christus* 143.

¹⁸⁶ *Kol.* 62.

¹⁸⁷ MÜLLER, „ראש“ 708.

den ersten Priester (2Chr 24,6)¹⁸⁸. Diese Bedeutung „Oberhaupt“ dominiert besonders im späteren, dem NT zeitlich nahe stehenden Mittelhebräischen.¹⁸⁹ Vom Leib ist im Zusammenhang mit שׂר in dieser übertragenen Bedeutung nirgends die Rede; was ausgesagt werden soll, ist eben allein die *Vormachtstellung* des Oberhauptes. Genau dieser Sprachgebrauch findet in 1Kor 11,3 Anwendung: Der Frühere ist auch der Vorrangige, der Regierende.

Dass Jesus, der Messias, in Kol 2,10 und Eph 1,22 losgelöst von dieser stufenweisen Rangfolge von 1Kor 11,3 als „Haupt“ im Sinne von „Herrscher“ bezeichnet wird, kann einerseits dadurch ermöglicht worden sein, dass er früh als der הַיְיָ, der κύριος (vgl. Ps 110,1), bekannt wurde.¹⁹⁰ Von daher lag die Übertragung der üblichen Herrschaftsbezeichnung שׂר nicht fern. Entscheidend unterstützt wurde diese Übertragung wohl durch das prophetische Wort Hos 2,2, wo gesagt wird, dass in der endzeitlichen Vollendung (wenn die Mehrungsverheißung an die Erzväter endgültig erfüllt wird) Israel und Juda sich vereinigen werden und „ein Haupt“ über sich einsetzen werden – den Messias also, der über das Israel herrschen wird, das in einem neuen, ungetrübten Gottesverhältnis steht (V. 1, vgl. 3,5¹⁹¹). Zudem bezeichnet sich in Ps 18,44 – nach der Überschrift in V. 1 – David, das Urbild des Messias, als „Haupt der Nationen“¹⁹². Als zweite Wurzel der Redeweise von Christus als Haupt kommt die Tradition vom Hauptsein des Mannes über die Frau in Frage, die in 1Kor 11,3 belegt ist. Die Übertragung auf Jesus wurde dadurch gefördert, dass Jesus schon nach der alten Jesustradition als der Bräutigam der messianischen Heilsgemeinde verstanden wurde.¹⁹³

Nach alledem erweist sich also die Haupt-Leib-Vorstellung von Kol und Eph nicht als eine aus zwei einander fremden Vorstellungskreisen zusammengesetzte Tradition, sondern als eine von ihrem Ursprung her organisch zusammengehörige Vorstellung, wenn sie auch im Rahmen der Theologie des Paulus und seiner Schule erst spät auftritt: Eine der semantischen Komponenten der paulinischen Leib-Christi-Vorstellung ist die Rede von der Frau als dem Leib des Ehemanns, und ebenfalls aus dem semantischen Feld des Geschlechterverhältnisses stammt die auch bei Paulus zu findende Bezeichnung des Mannes als Haupt. ‚Haupt‘ ist Christus als der messianische Kyrios und Ehemann, ‚Leib‘ ist die messianische Heilsgemeinde als seine Frau. Die Ver-

¹⁸⁸ A. a. O. 705f.

¹⁸⁹ A. a. O. 714.

¹⁹⁰ S. dazu HENGEL, *Sohn* 120–130; MARSHALL, *Ursprünge* 95–107.

¹⁹¹ SCHMIDT, *Glaube* 225.255.

¹⁹² Übersetzung von KRAUS, *Ps.* 1,282.

¹⁹³ Siehe oben Abschn. 1.d.ff.

bindung Haupt-Leib ist folglich im zeitlichen Sinn sekundär¹⁹⁴, indem sie nicht aus der Vorstellung von Haupt und Rumpf entstanden ist, sondern zwei ursprünglich nicht zusammen verwendete Redeweisen verbindet.¹⁹⁵ Sie ist aber nicht sekundär im Sinne der semantischen Zusammengehörigkeit. Zudem ist sie nichts den paulinischen Homologumena gegenüber Fremdes, sondern lediglich eine Kombination aus Vorstellungen, die sich schon in ihnen finden. Man kann deshalb mit Andriessen zusammenfassen: „Die Wechselbeziehung κεφαλή – σῶμα wird, so naheliegend sie ist, nur in den Zwillingsbriefen an die Kolosser und Epheser ausdrücklich betont. Alle Voraussetzungen finden sich aber bereits in den großen Episteln. Wir finden dort die Gleichsetzung: Braut Christi = Leib Christi, und Christus seinerseits wird dort der Herr des Leibes genannt (1Kor 6,13), Haupt seines Abglanzes (11,7), Gemahl seiner Kirche (2Kor 11,2).“¹⁹⁶ Im Unterschied zu den Homologumena wird im Kol und im Eph das Verhältnis von Christus und Gemeinde jedoch nicht als das von Bräutigam und Braut, die auf die Brautzuführung (in der Parusie) warten, sondern als das von Ehemann und Ehefrau geschildert, wobei der Ehemann seine Frau ernährt und versorgt.

Die übrigen Stellen in Kol und Eph, an denen von der Gemeinde als dem einen Leib oder als dem Leib Christi die Rede ist, bieten gegenüber den anerkannten Paulusbriefen nichts Neues.

In Kol 1,24 wird die Kirche τὸ σῶμα αὐτοῦ (sc. τοῦ Χριστοῦ) genannt, und nach 3,15 sind die Glaubenden zum Frieden berufen worden ἐν ἐνὶ σώματι. In Eph 4,12, also in engem Zusammenhang zu 4,15f., wird ebenfalls vom „Leib Christi“ ohne Erwähnung des „Hauptes“ gesprochen. Außerdem wird in V. 4 die Gemeinde als „ein Leib“ bezeichnet. „Ein Leib und ein Geist“ besagt hier genau dasselbe wie 1Kor 12,12f.: „Die Einzigkeit des Geistes fordert, dass auch der Leib ein einziger sei, und das ist die Kirche.“¹⁹⁷ In Eph 2,14–16 scheint dasselbe Verhältnis zwischen dem individuellen Kreuzesleib Christi und dem kollektiven Leib der Kirche zu bestehen wie in 1Kor 12,12¹⁹⁸. Er hat Juden und Heiden „zu dem einen neuen Menschen umgeschaffen, indem er sie mit Gott versöhnte, beide durch einen einzigen, am Kreuz hingeopferten Leib. Aus dem einen Opfer ergibt sich die notwendige Einheit des Leibes der Kirche. Dass dies der Sinn von ‚in seinem [sic] einen Leibe‘ (V. 16) sein muss, ergibt sich klar aus der Beifügung ‚durch das Kreuz‘ und aus dem Kontext: ‚durch Christi Blut‘ (V. 13), ‚in seinem Fleische‘ (V. 14), ‚in seiner Person‘

¹⁹⁴ „St. Paul speaks of Christ as the Head of the Body. This ... is a secondary idea; the primary conception is of a husband being the head of the wife“ (1Kor 11) (CHAVASSE, *Bride* 72).

¹⁹⁵ Vgl. dazu auch MUSSNER, *Christus* 154; PERCY, *Σῶμα Χριστοῦ* 8.

¹⁹⁶ „Die neue Eva“ 120.

¹⁹⁷ A. a. O. Anm. 42 (S. 131) mit Verweis auf MASSON, *Eph.* 185; SCHLIER, *Eph.* 186f.

¹⁹⁸ Siehe oben Abschn. 1.d.ff.

(V. 15 und 16), ‚durch den einen Geist‘ (V. 18).¹⁹⁹ Diese Sicht wird durch die Parallele Kol 1,22 klar bestätigt.²⁰⁰ In Eph 5,30 kann schließlich – die Rede vom einen Leib mit seinen Gliedern und vom Leib Christi identifizierend – gesagt werden: ‚Wir sind Glieder *seines* Leibes‘.

b) Eine „kosmische Ekklesiologie“ im Kolosser- und Epheserbrief?

Es ist gängig, im Kolosserbrief eine „kosmische Öffnung des Kirchengedankens“ von der Ortsgemeinde zur Universalkirche festzustellen, die weit über die paulinischen Homologumena hinausgeht²⁰¹. Nach Eduard Schweizer ist in den beiden Briefen eine neue Situation gegeben: „Es geht nicht mehr um die Frage des gegenseitigen Dienens in der Ortsgemeinde und ihres Dienstes an der Welt. Es geht um die kosmischen Fragen. Nicht mehr die Ortsgemeinde, sondern die weltweite Kirche tritt daher in den Vordergrund.“²⁰² Dem widerspricht deutlich ein Durchgang durch die ekklesiologisch relevanten Passagen beider Briefe. Die Ortsgemeinde bleibt im Kol weiterhin im Blick (s. ἐκκλησία als Ortsgemeinde in Kol 4,15.16 und die konkrete Ausrichtung des Briefs auf die Gemeindesituation und das Gemeindeleben in Kolossä, vgl. neben dem Dank für die Kolosser und der Argumentation gegen die drohende Verführung v. a. 3,9.13.15f.; 4,5f.13). Beim Epheserbrief folgt die übergemeindliche Blickrichtung v. a. aus seinem Charakter als Rundbrief an mehrere Gemeinden²⁰³, während schon in den anerkannten Paulusbriefen die Universalkirche – auch terminologisch – durchaus im Blick ist²⁰⁴. Trotzdem behält der Eph einen „Bezug auf ... akute Kontroversen und Spannungen“²⁰⁵. Dass das gegenseitige Dienen in der Gemeinde ausgeblendet sei, wird durch die Paränese in beiden Briefen widerlegt. Auch der Organismusgedanke ist in beiden Briefen präsent (Kol 2,19; Eph 4,1–15), ebenso wie der Gedanke der Einheit aus den Vielen (Kol 3,15; Eph 4,1ff.; vgl. 2,14–16).²⁰⁶ Der Eph ist kaum nur „ein *theologischer Traktat über die Kirche*“²⁰⁷, da die Kirchen-Thematik (im engeren Sinn nur in 1,22f.; 2,11–22 und 4,1–16!) nur eine unter mehreren ist. Zudem ist es auch nicht zutreffend, dass im Eph der ganze Blick auf die Gegenwart des Heils

¹⁹⁹ ANDRIESEN, „Die neue Eva“ Anm. 43 (S. 131f.).

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ So ROLOFF, *Kirche* 231.

²⁰² „Kirche (Antilegomena)“ 313.

²⁰³ Siehe oben zweiter Hauptteil C.3.

²⁰⁴ Siehe oben Abschn. 1.b.

²⁰⁵ Gegen ROLOFF, *Kirche* 232 oben. ROLOFF gibt 232 unten zu, dass es in 2,11–18 „einen indirekten Hinweis auf einen aktuellen Situationsbezug“ gibt; man könnte vielleicht auch 3,13 hinzufügen.

²⁰⁶ Gegen ROLOFF, a. a. O. 228.

²⁰⁷ A. a. O. 231.

verschoben sei²⁰⁸, Eph 1,23; 3,19, die von der Fülle Christi sprechen, die schon jetzt in der Kirche wohnt, gehen kaum über Kol 2,10 hinaus, und auch der Eph spricht von der Hoffnung der Kirche auf das noch ausstehende Erbe, auf die kommenden Äonen (1,18; 2,7), in denen das All völlig von Christus als Haupt regiert werden wird (1,10)²⁰⁹, und der Eph kennt die noch andauernde Gefährdung und Bedrängung der Gemeinde (6,10–17). Gerade *angesichts* dieses eschatologischen Vorbehalts – und nicht an seiner Stelle – stellt der Eph das *gegenwärtig* der Kirche schon geschenkte Heil so groß wie möglich heraus, um jeder Einschüchterung und Entmutigung und jedem Minderwertigkeitsgefühl der (Heiden-)Christen gegenüber den Juden (-christen) zu begegnen. Diesem Ziel dient die durchgängige Betonung der in den Glaubenden wirksamen Stärke Gottes²¹⁰ und die Feststellung, dass die Heidenchristen in Christus völligen Anteil an den Heilsgütern Israels haben²¹¹, aber auch die „kosmisch“ anmutenden Stellen wie Eph 2,6 (vgl. Kol 3,3), wonach die Glaubenden schon mit Christus zur Rechten Gottes inthronisiert sind (was keineswegs im Sinne einer Theologia Glorae als Leugnung der Bedrängnis und Angefochtenheit der noch nicht leiblich erlösten Gemeinde zu verstehen ist, vgl. 6,10–17). Auch Eph 3,10, wonach die Kirche den Engelmächten zum Zeichen der Weisheit Gottes wird, lässt sich ohne weiteres auf dem Hintergrund paulinischer Theologie verstehen²¹², wengleich der Gedanke so in den Homologumena noch nicht formuliert ist.

In Kol und Eph lässt sich also einerseits ein Fortschreiten gegenüber den Homologumena feststellen, das sich in einer verstärkten *Akzentsetzung* auf die „kosmische“ Rolle der Kirche zeigt. Andererseits darf man darin aber keine völlig neuen *Aussagen* sehen, die in der Sache im Vergleich zu den Homologumena eine entscheidende Verschiebung darstellten. Der Zusammenhang von Gemeinde und Kosmos ist weder der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition

²⁰⁸ Gegen ROLOFF, a. a. O. 235.

²⁰⁹ So die wahrscheinlichste Auslegung (vgl. BRUCE, *Eph.* 261f.); ROLOFF, a. a. O. 234 bezieht 1,10 auf die Gegenwart, was sich aber mit 6,10–17 nicht verträgt.

²¹⁰ Vgl. ARNOLD, *Ephesians* passim.

²¹¹ Meines Erachtens spricht Eph 2,11–22 gerade nicht von einer fortgeschrittenen heidenchristlichen Dominanz der Kirche mit einer „Verdrängung der judenchristlichen Minderheit an den Rand der Gemeinden“ und einer „Tendenz, die jüdischen Ursprünge der Kirche zu vergessen und das Heidenchristentum als das eigentliche Ziel der Wege Gottes zu verstehen“, was der Eph zu korrigieren hätte (gegen ROLOFF, *Kirche* 232), sondern von demselben starken Minderwertigkeitsgefühl der Heidenchristen gegenüber Israel, gegen das sich auch Kol 2 wendet. Es handelt sich also um eine grundsätzlich andere Situation als die, die in Röm 11,16–24 vorausgesetzt ist. Es trifft auch nicht zu, dass der Kol die heilsgeschichtliche Perspektive aufgegeben habe, was Stellen wie 2,17; 3,11; 4,11 (vgl. auch 1,21–29) zeigen (gegen ROLOFF, a. a. O. 240).

²¹² Siehe dazu die ausführliche Besprechung der Stelle oben unter D.2.b.

noch Paulus fremd²¹³. In den alttestamentlichen und frühjüdischen Texten, die vom Anbruch der βασιλεία τοῦ θεοῦ als der Erneuerung von Himmel und Erde sprechen, ist mit dieser kosmischen Erneuerung unlösbar die Gemeinde der Gerechten verbunden, das Volk der βασιλεία, das die neue Erde ererbt (z. B. Jes 65,17–25; 66,22; 11Q19 (=TR) 29,9, syrBar 44,12; ApkAbr 17,14f.; TgJer 23,23).²¹⁴ In der synoptischen Jesustradition kann Jesus seinen Jüngern, der „kleinen Herde“, die βασιλεία verheißen (Lk 12,32 mit Bezug auf Dan 7,18.27) – seine Jüngergruppe ist also das Volk der neuen Schöpfung. Nach Paulus ist die Gemeinde Christi die Gemeinschaft derer, die „in Christus“ und somit „eine neue Schöpfung“ sind (2Kor 5,17). Schon jetzt, noch während der alte Äon andauert, ist in der Gemeinde Jesu der neue Äon Gegenwart. Zwar steht die leibliche Erneuerung der Glaubenden wie die Neuschöpfung des Kosmos in der universalen Dimension noch aus (Röm 8,19–25), aber die Neuschöpfung ist in der Gemeinde schon verwirklicht in der empfangenen Sündenvergebung, im ihr verliehenen Heiligen Geist, dem Angeld des Künftigen, in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft, im Lobpreis und im heilenden Wirken der δύναμις Gottes in ihrer Mitte. Die Gemeinde ist jener Teil der Menschheit, der bei der Parusie Christi die Basileia erben wird²¹⁵, und der Auferstandene ist in der Gemeinde jetzt schon als Kyrios anerkannt, als Vorschein seines universalen Herrschaftsantritts bei der Parusie (vgl. 1Kor 15,23–27). Die Gemeinde ist neuer Äon mitten im alten. Die alttestamentlich-apokalyptische wie die paulinische Ekklesiologie ist insofern tatsächlich „kosmisch“, als sie nicht von der Erwartung einer universalen, kosmischen Neuschöpfung getrennt werden kann. Die Gemeinde der Erlösten ist auf den erlösten Kosmos bezogen, indem sie dessen Vorhut ist, die Menschheit, in der die Neuschöpfung ihren Anfang genommen hat und der der erneuerte Kosmos gehören wird. Nie wird aber in der apokalyptischen und urchristlichen Tradition die Gemeinde mit dem Kosmos identifiziert; die Spannung zwischen Schon-jetzt und Noch-nicht wird nicht aufgelöst. Dies gilt auch für die Vorstellung vom Leib Christi in Kol und Eph. Benoit konstatiert deshalb mit Recht: „Der ‚Leib Christi‘ bleibt für ihn [d. h. Paulus, nach Benoit auch der Verfasser von Eph und Kol] immer auf die Gemeinschaft der erlösten Menschen, auf die Kirche, beschränkt.“²¹⁶ Die Kirche hat zwar als Vorhut der neuen Schöpfung eine kosmische Bedeutung, aber „nichts zwingt uns, einen alles

²¹³ Zum Folgenden vgl. die ausführlichere Darstellung des Zusammenhangs von Gemeinde und kosmischer Neuschöpfung unten Kap. J.2.

²¹⁴ Darauf hat schon LOHMEYER, *Kol*, 64 Anm. 2 hingewiesen; s. auch die vielen Belege bei VOLZ, *Eschatologie* 340–359.

²¹⁵ Evtl. zusammen mit dem als ganzes Volk zum Glauben gekommenen Israel (je nachdem, wie man die Parusie und die Rettung „ganz Israels“ in Röm 11,26 einander zeitlich zuordnet).

²¹⁶ BENOIT, „Leib“ 266 (Lit. ebd. Anm. 2 und 267 Anm. 1).

umfassenden ‚Weltleib‘ anzunehmen²¹⁷. Mussners Ergebnis aus seiner Untersuchung des Verhältnisses von Christologie, Ekklesiologie und Kosmologie im Eph bleibt deshalb bis heute maßgeblich²¹⁸, es gilt auch für den Kol: „*Es gibt ... weder einen ‚kosmischen‘ Christus noch eine ‚kosmische‘ Kirche ... Gewiss bestehen entscheidend wichtige Zusammenhänge zwischen Christus, der Kirche und dem All Sie sind im Hinblick auf das Verhältnis von Christus zum All ‚herrschaftlicher‘ Art, von Christus zur Kirche ‚mystisch-pneumatischer‘ Art ... Was das Verhältnis des Alls zur Kirche anbelangt, so gibt es keinen Text ..., der es irgendwie im Sinne einer Identität verstehen ließe*“²¹⁹.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass im Kol und Eph die kosmischen Aspekte der Ekklesiologie, die schon in den Homologumena vorhanden waren und in der alttestamentlich-frühjüdischen Basileia-Erwartung gründen, ausgebaut und stärker betont werden, was sich am einfachsten aus der angefochtenen Situation der Adressaten erklären lässt, auf Grund derer sie eines verstärkten Zuspruchs der ihnen jetzt schon inmitten von Anfeindung und Verachtung geschenkten Heilsgüter bedürfen. Die beiden Briefe heben dabei den eschatologischen Vorbehalt nicht auf, sondern wissen um die erst partikulare Verwirklichung des neuen Äons in der Gemeinde. Die kosmische Rolle der Gemeinde wird mit mehreren Aussagen herausgestellt, dabei wird aber nirgends die Kirche in einer den paulinischen Homologumena fremden Weise in Beziehung mit dem All gebracht oder sogar mit diesem identifiziert. Kol und Eph vertreten tatsächlich eine „kosmische Ekklesiologie“, diese ist aber gegenüber den anerkannten Paulusbriefen nicht völlig neu oder gar sachlich verändert, sondern nur ausgearbeitet. Von diesen Beobachtungen her trifft Fischers Ableitung des Leib-Christi-Gedankens aus der pantheistischen Allgott-Vorstellung²²⁰ auch auf Kol und Eph nicht zu.²²¹

4. Kol 1,18a

Im Kolosserhymnus wird Jesus, der Messias, als „Haupt des Leibes der Gemeinde“ bezeichnet. Der Genetiv τῆς ἐκκλησίας ist dabei als Genetivus epe-

²¹⁷ ANDRIESEN, „Die neue Eva“ 124.

²¹⁸ Es ist auch nie wirklich widerlegt, sondern höchstens ignoriert worden. So kann z. B. ROLOFF für die von ihm behauptete „kosmische Ekklesiologie“ in Kol und Eph keine weiteren Belege als die postulierte Urfassung von Kol 1,18a anführen (*Kirche* 222–249).

²¹⁹ *Christus* 167f.

²²⁰ Siehe oben Abschn. 1.c.cc.

²²¹ Für den Eph kann FISCHERS Sicht auch deshalb nicht zutreffen, da dort Christus als über dem All thronend dargestellt wird (s. das Zitat von Ps 8,7 in Eph 1,22; darauf weist ARNOLD, *Ephesians* 80 hin).

xegeticus aufzufassen: Er gibt an, was unter dem Leib zu verstehen ist.²²² Nun ist nicht von „seinem Leib“ die Rede, sondern nur vom „Leib“. Im Kol wird unsere Stelle in 2,19 (vgl. 1,24; 3,15) auf den Leib Christi, dessen Haupt Christus ist, ausgelegt, und auch in Eph 4,15f.; 5,21–33 (vgl. 1,22f.; 4,4.12; 2,14–16) erscheint dasselbe Bild vom Haupt, das als Ehemann seinem Leib, d. h. der Gemeinde als seiner Frau, zugeordnet ist, sie nährt und versorgt.²²³

Eduard Schweizer hält fest, dass, „wie überall bei Paulus, und im Kolosser- und Epheserbrief außerhalb des Hymnus, der Leib Christi nur die Kirche, nicht aber der Kosmos, das All sein“²²⁴ könne. Er sieht jedoch – mit vielen anderen Exegeten seit Hermann von Soden²²⁵ – in Kol 1,18a eine Ausnahme: Dort sei im ursprünglichen Hymnus mit dem „Leib“ der Kosmos gemeint gewesen, und erst der Verfasser des Kol habe die Zeile durch den Zusatz τῆς ἐκκλησίας auf die Kirche umgedeutet. Wenn Schweizer Recht hätte, hätte die ursprüngliche Zeile den Christus im Sinne des philonischen Logos verstanden, der als Haupt das All, den größten der Leiber, regiert²²⁶. Im Unterschied zu allen andern Leib-Christi-Belegen im Corpus Paulinum würde dann auf Kol 1,18a Fischers Ableitung des Gedankens aus der Allgott-Vorstellung²²⁷ zutreffen.

So nahe liegend diese Ableitung bei einem ursprünglichen Fehlen von τῆς ἐκκλησίας wäre, so wenig wahrscheinlich ist es, dass der ursprüngliche Hymnus diese Wörter nicht enthalten hat. *Erstens* hat Käsemann die Wendung deshalb als Zusatz ausgeschieden, weil er sie als christlichen Zusatz zu einem ursprünglich heidnisch-gnostischen Hymnus verstanden hat, während der Verfasser des Kol die durch christliche Zusätze entstandene Tauf liturgie unverändert in den Brief aufgenommen habe. Die meisten nach Käsemanns Aufsatz schreibenden Exegeten haben zwar seine These eines ursprünglich gnostischen Hymnus abgelehnt, aber merkwürdigerweise trotzdem mit Berufung auf ihn dieselben sekundären Zusätze wie er angenommen, nun als Interpretationen eines ursprünglich christlichen Hymnus durch den Briefverfasser. Sie stimmen also im Ergebnis mit Käsemann überein, ohne seine Argumentation zu übernehmen.

Zweitens hat Markus Barth zu den Belegen, die von Fischer u. a. für die Allgott-Vorstellung angeführt werden, festgestellt: „The documented examples

²²² HAUPT, *Kol.* 34

²²³ Es ist deshalb ausgeschlossen, dass ἐκκλησία in Kol 1,18a gegen allen neutestamentlichen Gebrauch (v. a. im Zusammenhang mit ‚Leib‘ und ‚Haupt‘!) „die himmlische Versammlung der (engelhaften) Herrscher und Gewalten (16e)“ meint (gegen STANDHARTINGER, *Studien* 206 [vgl. a. a. O. 220], wo sie auf Sir 24,2; Ps 88,6–9LXX; Hebr 12,22–24 verweist. In Hebr 12,22–24 ist ἐκκλησία aber die die Generationen übergreifende Kirche!).

²²⁴ SCHWEIZER, „Kirche (Antilegomena)“ 298.

²²⁵ Siehe GABATHULER, *Jesus* 50 Anm. 224.

²²⁶ Siehe oben Abschn. 1.c.cc.

²²⁷ Siehe ebd.

do not suffice to support the technical use of the idea of body as designation for world body, which would be presupposed if ‚body‘ were used in Col 1:18a without the explanatory addition of ‚church‘. A preparatory remark or subsequent explanation would be necessary for such a cosmic application.²²⁸

Drittens hat unsere formale Analyse des Hymnus dafür gesprochen, dass V. 18a schon zur zweiten Strophe zu rechnen ist. Nun wird *viertens* diese Analyse durch die oben vorgelegte Untersuchung des traditionsgeschichtlichen Kontextes von Kol 1,15–20 bestätigt: In den kollektiven Leib- bzw. Leib-Christi-Aussagen sowohl der paulinischen Homologumena als auch von Kol und Eph meint „Leib Christi“ bzw. der kollektiv verstandene „Leib“ ohne Ausnahme die Kirche und nicht den Kosmos. Es ist deshalb viel näher liegend, $\sigma\omega\mu\alpha$ auch an unserer Stelle in eben diesem Sinne zu verstehen, zumal auch die Rede vom Haupt des Leibes sonst in Kol und Eph vorkommt (und auch schon in den anerkannten Paulusbriefen angelegt ist) und immer auf das Verhältnis Christus–Kirche bezogen ist. Auch fügt sich die Erwähnung der Gemeinde ohne weiteres in die Neuschöpfungsthematik der zweiten Strophe²²⁹ ein, da die Gemeinde in der alttestamentlich-apokalyptischen Erwartung wie in der synoptischen Jesustradition und bei Paulus mit der kosmischen Neuschöpfung in der oben geschilderten engen Beziehung steht.²³⁰ Es ist also weitaus am wahrscheinlichsten, dass auch im ursprünglichen Hymnus τῆς ἐκκλησίας stand. So kommen wir ohne Zusatzhypothesen aus. V. 18a spricht also schon von der Neuschöpfung, indem er die Gemeinde des Christus in den Blick nimmt – die Gemeinde als seine Braut und insofern seinen Leib, als die Gemeinschaft derer, die Christus in seinem Kreuzestod stellvertretend erlöst und in der Taufe mit seinem Geist beschenkt hat, als die Gemeinde, die deshalb eins ist und in der keine Unterschiede gelten, weil Christus einer ist; und V. 18a nimmt Christus in den Blick als den Bräutigam der Gemeinde und insofern als ihr Haupt, das zugleich das verheißene messianische Haupt der Heilsgemeinde ist. Christus ist auch hier Subjekt und Thema der Aussage, wie in der ersten Strophe: Er ist der Erste (πρῶτος), indem er der neuen Schöpfung vorausgeht und ihr Mittler ist; die Gemeinde, die neue Eva, der Bereich, in dem die neue Schöpfung schon angebrochen ist, verdankt sich ihm, dem neuen Adam, wie die erste Eva aus dem ersten Adam geschaffen wurde. So wie der Ehemann als Haupt für seine Frau sorgt, sie „nährt und pflegt“, so versorgt er die Gemeinde mit den Wachstumskräften, die sie braucht (vgl. Kol 2,19; Eph 4,15f.; 5,29). Genauso wie er vor der ersten Schöpfung da war und sie durch ihn geschaffen wurde und erhal-

²²⁸ Kol. 206.

²²⁹ Zur Begründung für diese Themenbestimmung s. u. Kap. J.

²³⁰ Weiteres s. auch unten Kap. J.2.

ten wird, so ist er vor der Gemeinde, der neuen Schöpfung, da, und sie verdankt ihre Existenz und ihren Fortbestand ihm, dem Haupt, ihrem Bräutigam und Messias.

F. Der Erste der Auferstehung (V. 18b)

In V. 18b finden wir ἀρχή und πρωτότοκος nebeneinander genannt.¹ Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß bei den Stellen in der LXX, wo beide Wörter miteinander vorkommen, (ἀπ-)ἀρχή für תְּשׁוּבָה und πρωτότοκος für בְּכוֹרִים steht.² Beides, תְּשׁוּבָה und בְּכוֹרִים, ist Jesus nach unserm Vers in bezug auf die Auferstehung: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν steht als Apposition zu ἀρχή.⁴ Da die πρωτότοκος-Prädikation auch sonst im NT im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu begegnet, ist es sinnvoll, die Analyse mit ihr zu beginnen und in einem zweiten Schritt die ἀρχή-Prädikation damit in Verbindung zu setzen.

1. Der Erstgeborene von den Toten

a) Zur Semantik

Zu der Prädikation Jesu als „Erstgeborener aus den Toten“ finden sich im NT Parallelen: So heißt Jesus in Offb 1,5 πρωτότοκος τῶν νεκρῶν. Umschreibend für den Genetivus partitivus von Offb 1,5 steht in Kol 1,18b ἐκ⁵ – er ist der „Erstgeborene“ aus einer Reihe von „Brüdern“, weil er als Erster von ihnen auferstanden ist. So interpretiert Röm 8,29 die Prädikation: Christus wird πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς sein, wenn die Auserwählten seiner Gestalt einst gleichförmig werden und Anteil an seiner Lichtherrlichkeit (Phil 3,20f.; 1Thess 4,13–5,11; 1Kor 15,50–57) und an seinem Gerichtswirken gewinnen (1Kor 6,2f.).⁶

¹ Zur Begründung dafür, beides als eine einzige Zeile aufzufassen, s. o. Kap. A.4.

² Siehe oben Kap. C.2.b.

³ Die Auslassung von ἐκ bei ᾠ⁴⁶ ἰ u. a. ist als nachträgliche Angleichung an V. 15b und wohl auch an Offb 1,5 zu verstehen (SCHWEIZER, *Kol.* 63 Anm.152).

⁴ HAUPT, *Kol.* 35.

⁵ BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik* 135f., § 165. Vielleicht wurde die Formulierung vom häufigen Gebrauch von Verben des Auferstehens etc. mit ἐκ angeregt (BARTH, *Kol.* 208).

⁶ Vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,306f.

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ist gerade von Röm 8,29 her nicht in erster Linie als Rangbezeichnung aufzufassen⁷, obwohl der „Erstgeborene“ nach 1Chr 26,10 das „Haupt“ seiner Geschwister ist (vgl. Kol 1,18a!), sondern das semantische Gewicht liegt auf der zeitlichen Vorwegnahme der endzeitlichen allgemeinen Auferstehung in der Auferstehung Jesu – Jesus erscheint im *zeitlichen* Sinn als Primus inter pares. Daß Jesus für das endzeitliche Heil aber auch *die* konstitutive Bedeutung hat, wird sowohl in V. 18a als auch im Begriff ἀρχῆ⁸ und im ὅτι-Satz in V. 19f. ausgesagt.

Die Prädikation des Auferstandenen als „Erstgeborener aus den Toten“ war erst vom konkreten Ereignis der Auferstehung Jesu her möglich. Es handelt sich somit bei Kol 1,18b um eine spezifisch christliche Aussage.⁹ Um ihre Vorgeschichte zu erhellen, wollen wir uns zuerst kurz der Entwicklung der Auferstehungserwartung bis hin zur paulinischen Lehre von der Auferstehung der Toten zuwenden und in einem zweiten Schritt die Herkunft der Interpretation der Auferstehung Jesu als Vorwegnahme der endzeitlichen Totenaufstehung untersuchen.

b) Die Entwicklung des Auferstehungsglaubens bis zur paulinischen Theologie

Hartmut Gese hat in seinem Vortrag „Der Tod im Alten Testament“ die Linien der alttestamentlichen Auferstehungsverheißung nachgezeichnet.¹⁰ Was sich in der Erschließung einer die leibliche Existenz überdauernden Gottesbeziehung anbahnte (z. B. Ijob 19,25–27; Ps 73,23–26)¹¹, wird in den Auferstehungsverheißungen auf den ganzen Kosmos ausgedehnt: Eine neue Schöpfung aus der alten wird der spirituellen, ewigen Gottesbeziehung entsprechen.¹² Schon während des Exils weissagt Deuterocesaja, daß der Gottesknecht, wenn er durch das Todesgericht hindurchgegangen ist, das Leben sehen und Nachkommen haben wird (Jes 53,10)¹³; vollends wird in der Jesaja-Apokalypse

⁷ Gegen MICHAELIS, „πρῶτος“ 878f., u. a. Die Formulierung mit ἐκ macht als Rangbezeichnung keinen Sinn (BARTH, *Kol.* 208).

⁸ S. dazu unten.

⁹ So z. B. auch PERCY, „Probleme“ 184; LOHSE, *Kol.* 83; SCHWEIZER, *Kol.* 72; HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 102.

¹⁰ A. a. O. 43–53. Überblicke über die alttestamentliche Entwicklung der Auferstehungserwartung, mit z. T. anderer Akzentsetzung, geben z. B. auch PUECH, *Croyance* 1,33–98; CAVALLIN, *Life* 23–31; SCHUBERT, „Entwicklung“ 177–190; MOLIN, „Entwicklung“ 225–243; STEMBERGER, „Problem“.

¹¹ GESE, „Tod“ 43–49.

¹² A. a. O. 49f.53.

¹³ Vgl. a. a. O. 51. Nach WESTERMANN (*Jes. 40–66* 215) gilt für den Ursprungssinn dieser Stelle: „Sicher ist, dass das wiederherstellende Handeln Gottes am Knecht, das Erhöhen des Knechtes, ein Handeln am Knecht *nach* dessen Tod und *jenseits* von dessen Tod ist.“

(wohl Ende 4. Jh.) die eschatologische Geburt von Mutter Zions Kindern (vgl. Ps 87; Jes 66,5ff.) als Auferstehung der Toten verkündigt (Jes 26,17–21).¹⁴ Während hier erst die Auferstehung des neuen Israel bzw. der Gerechten Israels verheißen ist, kommen in Dan 12 auch die Frevler in den Blick. Die „Vielen“, die nach Dan 12,2 auferstehen, kann man inkludierend als „(eine große Menge =) alle“ verstehen¹⁵; dann wäre hier zum ersten Mal von der universalen Auferstehung aller, also auch der Frevler, die Rede.¹⁶ Allerdings scheint ein Teil der frühen Bezugnahmen auf Dan 12 im 2. und 1. Jh. v. Chr. die Stelle anders zu verstehen, nämlich so, dass die Gerechten in Israel auferstehen, die Frevler aber in einer nicht weiter präzisierten Weise nach ihrem Tod ewige Qual leiden.¹⁷ So kennt äthHen 1–36 (vgl. 22,9–13 mit 27,2f.) eine Gruppe von besonders schweren Frevlern, die am Gerichtstag gar nicht mehr auferweckt werden¹⁸, und auch die henochischen Bilderreden zeichnen ein ähnliches Bild (vgl. 51,2 mit 46,6)¹⁹, ebenso die PsSal (z. B. 3,11f.) und 2Makk (z. B. 7,9–14)²⁰. Ein anderer Teil der Texte legt Dan 12 auf die universale, doppelte Auferstehung aus. Die frühesten Belege dafür sind Dan 12,1–3LXX (um 145 v. Chr.)²¹, ApokrEz (entstanden zwischen 50 v. und 50 n. Chr.)²², PsPhilo, LibAnt 3,10 (pharisäisch, sicher vor 70 n. Chr.)²³ und TestBenj

... die Erhöhung des Knechtes, so gewiss sie ist und so notwendig sie zum Bericht von Tod und Erhöhung des Knechtes hinzugehört, ist nicht mehr beschreibbar.“

¹⁴ Siehe GESE, „Tod“ 51f. Vgl. STEMBERGER, „Problem“ 180: „Die Kürze und Selbstverständlichkeit, mit der dieser Text von der Auferstehung redet, bezeugt wohl, dass dieser Gedanke zu seiner Zeit schon bekannt war.“

¹⁵ RINGGREN in BLUM, „גַּרְ“ 315; s. auch JEREMIAS, „πολλοί“ und zu Dan 12 STEMBERGER, „Problem“ 274.

¹⁶ So GESE, „Tod“ 52 und viele andere. MOLIN, „Entwicklung“ 231 legt die Stelle zwar auf eine doppelte Auferstehung (Gerechter und Ungerechter), aber nicht auf eine universale Auferstehung aus: „Auch hier treffen wir noch nicht die Auferstehung aller. Viele werden auferstehen, aber nicht nur Fromme.“

¹⁷ Die „Vielen“ werden dann nicht inkludierend verstanden; s. STEMBERGER, „Problem“ 274f. „Das Schicksal der Sünder interessierte in der älteren Zeit die an die Auferstehung Glaubenden viel weniger als ihr eigenes.“ (SCHUBERT, „Entwicklung“ 190.)

¹⁸ Siehe SCHUBERT, „Entwicklung“ 192f.

¹⁹ Siehe a. a. O. 205. Zu den Henochstellen s. auch STEMBERGER, *Leib* 27–51 (zusammenfassend 50f.). Nach PUECH (*Croyance* 1,117–119) ist der Fall in den Bilderreden nicht klar, sie könnten auch von einer universalen Auferstehung reden, wobei sie dann aber die Auferstehung der Gerechten besonders betonten.

²⁰ Zu 2Makk und PsSal s. SCHUBERT, „Entwicklung“ 206 und STEMBERGER, *Leib* 5–25 (zusammenfassend 24f.) bzw. 53–61.

²¹ Siehe PUECH, *Croyance* 1,81f.

²² Siehe a. a. O. 130f.

²³ Zu 3,10 s. STEMBERGER, *Leib* 111.114; zur Datierung PUECH, *Croyance* 1,131. PUECH, a. a. O. 1,308 beurteilt LibAnt vorsichtiger: „Une résurrection générale n'est pas clairement exprimée mais elle semble probable dans quelques passages“.

10,5–10 (2. Jh. v. Chr.?)²⁴. Seit Dan 12 gehören Auferstehung und Gericht zusammen²⁵, und auch Jes 53,10f. scheint in Dan 12,3 aufgenommen und verarbeitet zu sein²⁶.

In Weish 2–5 spielt Jes 53 eine große Rolle; das Schicksal des Gottesknechts nach seinem Tod wird auf eine Erhöhung aller Gerechten nach ihrem Tod gedeutet.²⁷

Die Sadduzäer lehnen die Auferstehungslehre als eine über die Tora hinausgehende Neuerung ab; dies belegen neutestamentliche (z. B.: Mk 12,18–27; Apg 4,2; 23,6–10) und rabbinische Stellen.²⁸ Sie entsprechen darin Ben Sira²⁹, äthHen 94–104³⁰ und dem Jubiläenbuch³¹, die ebenfalls keine leibliche Auferstehung kennen.

Die Chasidim der Makkabäerzeit schlossen sich in ihrer Lehre der apokalyptischen Prophetie von Dan 12 an.³² Dies zeigen die Bezugnahmen auf Dan 12 sowohl im Schrifttum der Qumranessener³³ als auch der frühen Pharisäer³⁴.

²⁴ Der Grundstock von TestBenj stammt aus dem 2. Jh. v. Chr. (BECKER, *Testamente* 26), später wurde es christlich überarbeitet. Gerade die Aussage über die universale Totenauferstehung scheint aber von dieser Bearbeitung nicht betroffen (s. die Anmerkungen a. a. O. 137).

²⁵ MOLIN, „Entwicklung“ 233.

²⁶ So jedenfalls CAVALLIN, *Life* 27; NICKELSBURG, *Resurrection* 24–26.

²⁷ Siehe z. B. NICKELSBURG, *Resurrection* 62–66.

²⁸ S. die ausführliche Diskussion der vorhandenen Zeugnisse bei PUECH, *Croyance* 1,202–212.

²⁹ Siehe HENGEL, *Judentum* 274.

³⁰ Siehe NICKELSBURG, *Resurrection* 112–129.

³¹ Siehe a. a. O. 31–33.

³² Vgl. SCHUBERT, „Entwicklung“ 191: „Nach den Voraussetzungen, die in den Apokalyptikergruppen seit der IsApoc [Jesaja-Apokalypse] und Daniel gegeben waren, scheint eine Leugnung der Auferstehungsidee innerhalb der apokalyptischen Kreise ... unwahrscheinlich.“

³³ Man kann nach den umfangreichen Untersuchungen von Emile PUECH (*Croyance* Bd. 2) davon ausgehen, dass die Essener den Auferstehungsglauben der Chasidim vor der Aufspaltung in Essener und Pharisäer geteilt haben (vgl. die kurze Charakterisierung der chasidischen Gemeinsamkeiten a. a. O. 2,794f.). Dafür sprechen mehrere wahrscheinlich essenische Texte aus Qumran und eine weitere Anzahl von Qumranschriften, die zwar nicht von der Auferstehung sprechen, aber dennoch klar auf Dan 12 Bezug nehmen, sowie weitere in Qumran gefundene, allgemein-chasidische Pseudepigraphen (vgl. die zusammenfassende Darstellung a. a. O. 2,772–785; ähnlich schon SCHUBERT, „Entwicklung“ 202–204. Einen Bezug von 4Q 521 auf die endzeitliche Auferstehung bestreitet neuerdings KVALBEIN, „Wunder“ 119–121; s. dagegen ZIMMERMANN, *Messianische Texte* 364. ZIMMERMANN deutet die Auferstehungsaussage in 4Q 521 a. a. O. 362–364 auf die endzeitliche Auferstehung). Damit stimmt auch das externe Zeugnis des Hippolyt überein, das nach PUECH auf eine Quelle zurückgeht, die auch Josephus verwendet hat, wobei dieser sie aber im Gegensatz zu Hippolyt stark redaktionell verfremdet hat, so dass das Josephuszeugnis über die Essener, das bisher meist als Orientierungspunkt für die eschatologischen Anschauungen der Essener verwendet wurde, wenig historischen Wert besitzt (zusammenfassende Argumentation bei PUECH,

Dasselbe gilt auch für die Rabbinen: Sie „diskutieren nicht mehr das ‚ob‘, sondern das ‚wie und wo‘ der Auferstehung“³⁵. Demgegenüber scheint die jüdische Diaspora verschiedene Varianten einer Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele³⁶ gegenüber der Auferstehungserwartung zu bevorzugen³⁷, da sie praktisch gar nicht an endzeitlich-universalen Erwartungen, sondern nur am Jenseitsschicksal des Individuums interessiert ist.³⁸ Die Lehre von der *allgemeinen* Auferstehung setzt sich allmählich bei einem Teil der Pharisäer „vers le tournant de notre ère ou peu auparavant“ durch³⁹. Sie ist für die Pharisäer in Apg 24,15 bezeugt⁴⁰; um 90 n. Chr. ist sie für R. Eliezer und R. Jehoschua ganz selbstverständlich⁴¹; sie erscheint z. B. in TgGen 3,19.27; TgNum 11,26⁴² und ist in 4Esr, syrBar 49–51, Sib 4 und TestIjob vorausgesetzt⁴³. Die Details der Auferstehungslehre bleiben aber Gegenstand der rabbinischen Diskussion.⁴⁴ Auch setzt sich die Lehre von der Auferstehung *aller* Toten nie allgemein durch (vgl. z. B. mSanh 10,1–3, wonach u. a. die Sadduzäer keinen Anteil an der Auferstehung haben).⁴⁵

a. a. O. 2,785–787). PUECH folgert mit Recht: „En définitive, la croyance éssénienne en la résurrection des justes du peuple de Dieu au Jour du jugement, à la fin du temps de la colère divine et du règne messianique, elle-même liée à la transformation des justes vivants lors du grand Renouveau, est comparable, sinon identique, à la croyance des Phariséens vers la même époque, dans les II^e s. et première moitié du I^{er} s. av. J. C., ... à la différence près que les justes ne désignent pas exactement les mêmes membres du peuple de Dieu.“ (A. a. O. 2,783, Hervorhebungen von mir.)

³⁴ So in der 2. Benediktion des 18-Bitten-Gebets (s. dazu PUECH, *Croyance* 1,221f.). Zu den Pharisäern vor 70 n. Chr. s. die ausführliche Diskussion der in Frage kommenden Zeugnisse a. a. O. 1,213–242.

³⁵ MOLIN, „Entwicklung“ 235.

³⁶ S. die Aufzählung der Vielfalt der Erwartungen bei FISCHER, *Eschatologie* 257.

³⁷ Vgl. MOLIN, „Entwicklung“ 235; ausführlich untersucht und bestätigt wurde dies durch FISCHER, *Eschatologie*. Freilich gab es in der Diaspora auch Stimmen, die eine Jenseitshoffnung völlig ablehnten (s. FISCHER, *Eschatologie* 256 m. Anm. 10). Der realistische Auferstehungsglaube ist für die Diaspora nur in der Regina-Inschrift und in Sib 4,180f. belegt (s. FISCHER, *Eschatologie* 233–235; 257 Anm. 17).

³⁸ So FISCHER, *Eschatologie* 255f. zusammenfassend zu seiner Untersuchung.

³⁹ PUECH, *Croyance* 1,318.

⁴⁰ Siehe a. a. O. 213.

⁴¹ BILL 4/2,1172f.

⁴² Zum Einzelnen (auch zu denjenigen Targumstellen, die nur eine Auferstehung der Gerechten kennen) s. PUECH, *Croyance* 1,223–242.

⁴³ Siehe SCHUBERT, „Entwicklung“ 206–208; PUECH, *Croyance* 1,149–154.136–142.155–158.166–168.

⁴⁴ Vgl. SCHUBERT, „Entwicklung“ 208–214; STEMBERGER, „Auferstehungslehre“.

⁴⁵ S. dazu SCHUBERT, „Entwicklung“ 210f. Zu den verschiedenen pharisäischen Ansichten über das Schicksal der Ungerechten s. PUECH, *Croyance* 1,220.

Jesus schloß sich in der Frage der Auferstehung der pharisäischen Lehre an (Mk 12,24–27⁴⁶), bestätigte also Dan 12,1–3⁴⁷. Der Auferstehung folgt das Gericht (Mk 12,41f.par.).⁴⁸ In der Jesustradition finden sich sowohl Aussagen über die Auferstehung der Gerechten (Lk 14,13f.) als auch solche über eine allgemeine Auferstehung (vorausgesetzt in Mt 10,28par.⁴⁹; 25,32; vgl. 13,40–43.49; 16,27⁵⁰; vgl. Joh 5,29). Wir können für Jesus wohl wie bei den Pharisäern seiner Zeit schon mit der Erwartung einer universalen Auferstehung von Gerechten und Ungerechten rechnen. Auch im Urchristentum finden wir beide Anschauungen belegt, wobei die Offb die beiden kombiniert: Auf die Auferstehung der Gerechten bei der Wiederkunft Jesu folgt das Tausendjährige Reich, danach ereignet sich die Auferstehung aller Toten. Eine ähnliche Kombination haben wir vielleicht auch bei Paulus vorauszusetzen: Auch wenn er in den uns erhaltenen Briefen explizit nur von der Auferstehung der *Christen* bei der Parusie Christi spricht⁵¹, scheint er sowohl ein messianisches Zwischenreich wie eine allgemeine Auferstehung am Ende desselben zu kennen⁵²; anders könnte er z. B. in Röm 2,16 kaum vom Endgericht über alle Menschen sprechen.⁵³ Auch der Begriff ἀνάστασις νεκρῶν (z. B. 1Kor 15,12.13.21) legt dies nahe.⁵⁴ Jesus erscheint also bei Paulus als der Erste von allen Toten, der der Auferstehung teilhaftig geworden ist und dem alle andern Menschen in ihrem jeweiligen τάγμα (vgl. 1Kor 15,23) folgen werden. In Kol 1,18b schließlich ist kaum etwas anderes als eine universale Auferstehung impliziert, wenn vom πρωτότοκος ἐκ τῶν (!) νεκρῶν die Rede ist.

⁴⁶ Zum Einzelnen s. PUECH, *Croyance* 1,243–245, zur Echtheit PESCH, *Mk* 235. – Jesus unterscheidet sich zugleich auch von den Pharisäern: Mk 12,18ff. ist nicht zufällig ein Streitgespräch mit einem ganz eigenständigen Schluss (V. 27).

⁴⁷ Dies entspricht dem Tatbestand, daß Jesus sich selbst wesentlich von der Prophetie des Dan-Buches her verstand (siehe z. B. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,117ff.; BETZ, *Jesus und das Danielbuch*).

⁴⁸ Siehe PUECH, *Croyance* 1,245f.

⁴⁹ Siehe a. a. O. 247.

⁵⁰ Vgl. a. a. O. 250.

⁵¹ Daraus folgern SCHWANTES (*Schöpfung der Endzeit* 80–84) u. a., dass Paulus nur eine Auferstehung der Christen gelehrt habe; dies erscheint aber aus den im Folgenden genannten Gründen unwahrscheinlich. S. auch oben Kap. D.2.a.

⁵² So erwägt es STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,308f. (weitere Lit. bei FABREGA, „Vernichtung“ 38 Anm. 5). Vgl. 1Kor 15,23–26 und dazu ausführlicher oben Kap. D.2.a.

⁵³ Zu Röm 2,16 vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,324f.

⁵⁴ Vgl. PUECH, *Croyance* 1,314: „l'expression ‚résurrection des morts‘ (1 Co 15,12 ss) pourrait aussi désigner la résurrection universelle“. Vgl. die ähnliche Problematik beim Hebr (6,2).

c) Die Entstehung der Prädikation „Erstgeborener von den Toten“

Zur Zeit Jesu war also die Erwartung einer endzeitlichen Auferstehung durch die Pharisäer im Volk verbreitet⁵⁵ und durch Jesu Lehre auch in seinem Jüngerkreis akzeptiert. Nirgends wurde im damaligen Judentum aber die (leibliche) Auferstehung eines Einzelnen vor der endzeitlichen Auferstehung erwartet.⁵⁶ Nun sehen wir schon in den Bilderreden des äthHen den Messias-Menschensohn mit dem Gottesknecht der Verkündigung Deuterocesajas gleichgesetzt (vgl. z. B. äthHen 28,4 mit Jes 42,6); ebenso wird im Prophetentargum zu Jes 53 der Gottesknecht als der Messias verstanden, wobei freilich die Hinweise auf das Leiden des Messias bis auf wenige Reste (V. 3.12) vom Messias abgetrennt und auf Israel bzw. die Heiden bezogen werden.⁵⁷ Jesus verstand sich als der Messias-Menschensohn und als der Gottesknecht, der stellvertretend stirbt und so sein Leben als λύτρον-ἱερός für die Vielen gibt.⁵⁸ Die synoptischen Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu (Mk 8,31; 9,31; 10,33f.par.) sind überlieferungsgeschichtlich umstritten.⁵⁹ Mit Otto Betz lässt sich aber ihre Grundstruktur von Jesu Selbstidentifikation mit dem leidenden Gottesknecht her verstehen⁶⁰: Jesus sah voraus, daß er als der Gottesknecht „dahingegeben“ (TgJes 53,3 u. a.⁶¹) und nach seinem Tod (Jes 53,8f.12) von Gott mit neuem Leben beschenkt und erhöht würde (52,13; 53,10–12) und so den „Vielen“ Gerechtigkeit schaffen könne (53,11).⁶² Gleichwohl musste ein solcher Hinweis Jesu auf seine Auferstehung den Jüngern rätselhaft bleiben, da sie von der Erwartung der endzeitlichen Auferstehung ausgingen.

Nach der Entdeckung des leeren Grabes⁶³ lernten die Jünger Jesu bei ihren Begegnungen mit dem Auferstandenen⁶⁴ in ihm den messianischen Gottes-

⁵⁵ Zur Frage der tatsächlichen Verbreitung im Volk vgl. CAVALLIN, *Life* 194f.

⁵⁶ Siehe STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,168.

⁵⁷ BETZ, *Verstehen* 35; JEREMIAS in ZIMMERLI, „παῖς“ 690–693. Im Unterschied zu diesen Autoren, die jene Uminterpretation des Leidens einer sekundären Bearbeitung zuschreiben, vertritt jetzt ÅDNA, „Gottesknecht“ die überlieferungsgeschichtliche Einheitlichkeit von Tg Jes 53.

⁵⁸ In Mk 10,45 verband Jesus also Jes 43,3 mit Jes 53; s. dazu BETZ, *Verstehen* 34–36 und STUHLMACHER, „Existenzstellvertretung“ mit Bezug auf GRIMM, *Weil ich Dich liebe*. Vgl. auch BETZ, „Jesus und Jesaja 53“.

⁵⁹ Joachim JEREMIAS hält nicht alle drei Leidens- und Auferstehungsweissagungen für ursprünglich, sondern nur das „Rätselwort“ Mk 9,31a: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων (*Theologie* 267f.). Nach THEISSEN / MERZ sind die Leidens- und Auferstehungsweissagungen insgesamt nachösterliche Bildung (*Der historische Jesus* 104.423.484).

⁶⁰ BETZ, *Verstehen* 36–38 mit Anm. 3 (S. 45).

⁶¹ A. a. O. 36.

⁶² Zu Jesu Todeserwartung und Todesverständnis s. auch STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,125–143.

⁶³ Zu den historischen Fragen der Erscheinungen und des leeren Grabes s. WILCKENS,

knecht nach Jes 53 zu sehen, der auferstanden ist, gerade weil er stellvertretend für die Vielen gestorben war, und der somit als „Erster“ (πρώτος, Apg 26,23) der endzeitlichen Auferstehung teilhaftig geworden ist (dies belegen z. B. Lk 24,26 und Apg 3,13 mit einer Anspielung an Jes 52,13⁶⁵).⁶⁶ Auch der Hinweis auf Hos 6,2LXX, eine im Frühjudentum öfter mit der endzeitlichen Auferstehung verbundene Stelle, in der alten Evangeliumsformel 1Kor 15,4 scheint „andeuten zu wollen, dass Jesu Auferweckung der Beginn und die verheißungsvolle Vorausdarstellung der allgemeinen Totenaufweckung ist“⁶⁷. Die wohl alte judenchristliche Prädikation des Auferstandenen als ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Apg 3,15) besagt dasselbe.⁶⁸

Dies wurde schon früh auch mit der Metapher des „Erstgeborenen“ ausgedrückt. Da sie im paulinischen und johanneischen Traditionskreis beheimatet ist (Offb 1,5; Röm 8,29), hatte sie ihren Ursprung kaum erst bei Paulus, sondern wohl schon in der Jerusalemer Urgemeinde, auf die letztlich auch die johanneische Tradition zurückgeht. „Erstgeborener“ bezeichnete in einem verbreiteten Sprachgebrauch einfach die zeitliche Erststellung. Für die Christusprädikation „Erstgeborener der Toten“ war zudem, wie für Kol 1,15b, mit Sicherheit der Messias-„Titel“ בְּכוֹר von Ps 89,28 ausschlaggebend.⁶⁹ Im Anschluss an Ps 89,28 ist der πρωτότοκος der messianische Herr und Anführer aller, die zum endzeitlichen Israel, der Gemeinde aus Juden und Heiden, gehören. Dies scheint auch in Röm 8,29 im Hintergrund zu stehen.

Die, welche jetzt noch tot sind, werden in Kol 1,18b nur insofern als zukünftige „Brüder“ des „Erstgeborenen“ verstanden, als sie dereinst auch auferstehen werden. Anders ist es in Röm 8,29, wo die „Brüder“ deutlich nicht alle Menschen, sondern die Christen sind; sie werden nach ihrer Auferstehung der Kabod-Gestalt des jetzt schon auferstandenen Messias gleichgestaltet werden. Dieser (engere) Sprachgebrauch scheint historisch eng mit der Auferstehung Jesu verknüpft: Nach Mt 28,10 wie nach Joh 20,17 nannte der Auferstandene vor den Frauen (resp. Maria Magdalena) am Grab seine Jünger „meine Brü-

Auferstehung; STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,162–179.

⁶⁴ Adolf SCHLATTER hat darauf hingewiesen, „dass es nie eine Ostergeschichte ohne Osterworte gab, die Jesus als einen stummen Schatten beschrieb wie ein Gespenst, das nicht reden kann“, sondern dass immer auch Worte des Auferstandenen zu den Erscheinungsberichten dazugehören (*Geschichte des Christus* 534 Anm. 1).

⁶⁵ Zur Apg-Stelle s. RIGAUX, *Dieu* 74; ROLOFF, *Apg.* 74. Nach ROLOFF, a. a. O. 71 hat die Rede Apg 3,11–26 „unter allen Reden der Apg nächst der Stephanusrede (Kp 7) den archaischsten Klang“.

⁶⁶ Zur Entstehung dieses Bekenntnisses zur Auferweckung Jesu s. auch STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,168f.; zur Messiasprädikation „der Erste“ s. u. Kap. G.

⁶⁷ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,172.

⁶⁸ Siehe PESCH, *Apg.* 153 mit Anm. 12.

⁶⁹ S. dazu oben Kap. C.2.b.

der⁷⁰. Schon in der irdischen Wirksamkeit Jesu, als er von seiner neuen Familie sprach, klang dieser Sprachgebrauch an (Mk 3,34f., vgl. Mt 25,40⁷¹).

Bei der Bezeichnung „Erstgeborener der Toten“ steht mit im Hintergrund, dass die Auferstehung der Toten – wie wir oben gesehen haben⁷² – schon im AT als eschatologische Neugeburt beschrieben werden kann. Man konnte die Ankündigung der eschatologischen Geburt in Jes 54,1ff. einerseits mit Jes 26,17–21 zusammenlesen, wo die eschatologische Geburt als Auferstehung der Toten verstanden wird, und andererseits die so Geborenen mit der unmittelbar davor verheißenen ‚Nachkommenschaft‘ des Gottesknechts (53,10) gleichsetzen. Wenn die Urgemeinde Jes 52,13–53,12 im Kontext des Jesajabuches reflektiert hat, legte es sich ihr schon von Jes 54 her nahe, den auferstandenen Gottesknecht Jesus als den Ersten der eschatologischen Neugeburt zu sehen, als ihren Erstgeborenen.

2. Der Auferstandene als ἀρχή

Der Auferstandene wird in Kol 1,18b nicht nur als πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, sondern auch als ἀρχή bezeichnet. Wie wir gesehen haben⁷³, stehen ἀρχή und ἀπαρχή in der LXX gleichermaßen für תחילת. Im AT kann תחילת den Anfang eines Geschehens oder Zeitabschnitts bezeichnen (Gen 1,1), aber auch das Erste einer Reihe von Gleichartigen, die nach ihm werden bzw. ins Dasein kommen, meinen, insbesondere auch den Erstgeborenen (Gen 49,3) oder die Erstlingsfrucht (Hos 9,10), die beide Gott besonders geweiht waren (z. B. Ex 34,19f.26).⁷⁴ Die zweite Verwendung läßt sich auch bei den neutestamentlichen Belegen von ἀπαρχή beobachten: Das Wort meint dort immer ein Erstes, das aus dem Übrigen hervorgehoben ist, dem aber andere nachkommen werden. So heißt in 1Kor 16,15 das Haus des Stefanus der „Erstling Achaïas“: Als erstes Haus Achaïas ist es gerettet worden, somit Gott als Erstlingsgabe besonders geweiht. Der Heilige Geist heißt ebenfalls „Erstling“: „die Pneumabegabung des Menschen ... ist nur der Anfang, an dessen Ende ... die Begabung mit dem σῶμα πνευματικόν steht“⁷⁵. Besonders bei diesem letzten Gebrauch von תחילת / ἀπαρχή ist der Gedanke mitbestimmend, daß es nicht nur bei dem bleibt, was in der ἀπαρχή schon erfahrene Wirklichkeit ist, sondern auch noch weitere „Früchte“, Weiteres von der Art des „Erstlings“ nachkommen wird:

⁷⁰ Damit greift der auferstandene Jesus wohl auf Ps 22,23 zurück – auf den Psalm, den er am Kreuz ganz gebetet hat (vgl. hierzu GESE, „Psalm 22“ 194).

⁷¹ Zu letzterer Stelle s. o. Kap. E.1.d.cc.

⁷² Siehe oben Abschn. b.

⁷³ Siehe oben Kap. C.2.b.

⁷⁴ MÜLLER, „תחילת“ 709f.

⁷⁵ DELLING, „ἀρχή“ 484.

Die Erstlingsfrucht ist die erste von vielen Früchten; als solche ist sie Gott besonders geweiht – in der zeichenhaften Hingabe der einen Erstlingsgabe, die für das Ganze der Ernte steht, das ja eigentlich Gott gehören würde⁷⁶.

In Spr 8,22 heißt die Weisheit חֵשֶׁב⁷⁷, wobei die erste, zeitliche Bedeutung sicher bestimmend ist, während auch Komponenten der zweiten Bedeutung mitschwingen können. Dasselbe gilt für 1Kor 15,20.23, wo der auferstandene Jesus ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων heißt. Daß ἀρχή in Kol 1,18b im selben Sinn gemeint ist und somit für ἀπαρχή steht, zeigt der zweite Teil des Kolons, die oppositionelle Näherbestimmung der ἀρχή: „Erstgeborener aus den Toten“.⁷⁸ Warum in unserem Hymnus die Wortwahl von der des 1Kor differiert, ist weiter unten noch zu untersuchen. In 1Kor 15,20 wird mit dem Genetivus partitivus τῶν κεκοιμημένων angegeben, aus welcher Größe heraus der Auferstandene Erstling ist: Erstling derer, die entschlafen sind (und zur Zeit „schlafen“) und – wie er – einst auch auferstehen werden. In 1Kor 15 wird zugleich deutlich, dass der Christus weit mehr ist als nur der Erste in einer Reihe von Gleichen. Gerade weil er als Erster auferstanden ist, wird er zum *Mittler* der Auferstehung für alle, die ihm folgen werden: „Durch“ ihn (διὰ bzw. instrumentales ἐν) werden alle Folgenden auferweckt werden (V. 21f.), weil Christus zum πνεῦμα ζωοποιοῦν wurde, durch das die endzeitliche Auferweckung von Gott bewirkt wird (V. 45, vgl. Röm 8,10f.). Christus ist also gerade als der Erste, an dem die endzeitliche Auferstehung Wirklichkeit wurde, zugleich der Mittler der endzeitlichen Auferstehung und somit der neuen Schöpfung.⁷⁹ Er ist zudem nach Paulus als der Auferstandene in der Zwischenzeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Parusie als der Mittler der neuen Schöpfung tätig, der den Glaubenden als der für sie Gekreuzigte und Auferstandene durch seine Fürbitte vor dem Vater Gerechtigkeit verschafft (Röm 4,25; 8,34).⁸⁰

Das Bild hinter der Rede von der ἀπαρχή in 1Kor 15 ist wohl weniger das der Geburt wie bei πρωτότοκος (obwohl חֵשֶׁב auch für den Erstgeborenen stehen kann) als vielmehr das der Ernte – ein Bild, das Jesus für das Ende der Welt benutzen konnte (Mt 13,24–30; vgl. Mt 9,37f.par.; Mk 13,28f.par.), ein „festes Bild der Bibel für die Heilszeit“ bzw. für das Gericht (vgl. Ps 126,6; Joel 4,13; Mt 3,12par.; Gal 6,7f.; Offb 14,15.18).⁸¹ Die Prädikation ἀπαρχή

⁷⁶ Bei der menschlichen Erstgeburt spielt auch die besondere Qualität des Erstgeborenen eine Rolle: Er ist der ‚*Erstling*‘ der Kraft des Vaters und auch dadurch von seinen Brüdern unterschieden (z. B. Dtn 21,17).

⁷⁷ Siehe oben Kap. C.1.b.aa.

⁷⁸ So z. B. auch HÜBNER, *Kol.* 62.

⁷⁹ Zum Zusammenhang von Neuschöpfung und endzeitlicher Auferstehung siehe z. B. JERVELL, *Imago* 268 (Anm. 333: Lit.) und ausführlich unten Kap. J.2.a.

⁸⁰ Vgl. dazu STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,287.295f.

⁸¹ JEREMIAS, *Gleichnisse* 118f. (Zitat 118).

τῶν κεκοιμημένων fügt sich ganz in dieses Erntebild ein: Als ‚Erstling‘ ist Jesus also der, der als Erster der kommenden Heilszeit voll teilhaftig geworden ist. Aktueller Auslöser für das Zustandekommen der Formulierung könnte die Tatsache gewesen, dass am Auferstehungstag Jesu, am Sonntag der Passawoche, im Tempel nach Lev 23,10f. der תְּשִׁיבָה der Ernte dargebracht wurde (LXX: ἀπαρχὴ τοῦ θερισμοῦ), die Erstlingsgarbe der beginnenden Getreideernte.⁸² Es ist nahe liegend, dass die heilsgeschichtliche Reflexion der Urgemeinde den am selben Tag der endgültigen Heilszeit teilhaftig Gewordenen mit dieser ἀπαρχὴ in Verbindung brachte.⁸³

Nun bleibt noch zu untersuchen, warum in Kol 1,18b ἀρχή statt des sonst in diesem Kontext üblichen ἀπαρχή steht. Es muss hier etwas anderes in den Vordergrund getreten sein als das Erntebild, und zwar wahrscheinlich eine Kombination von mehreren Traditionen. Zum einen zeigt ein Vergleich der gesamten zweiten Strophe des Hymnus mit der ersten, dass auch sie als Auslegung von Gen 1,1 in Verbindung mit Spr 8,22 gestaltet wurde⁸⁴. In Spr 8,22 kommt תְּשִׁיבָה ebenfalls vor, wird dort aber in der LXX mit ἀρχή, nicht mit ἀπαρχή übersetzt; von daher kann bei Philo die Weisheit bzw. der Logos ἀρχή heißen (z. B. All 1,43)⁸⁵. Der Schöpfer des Hymnus will demnach genau durch diese vom paulinischen Sprachgebrauch abweichende Formulierung darauf hinweisen, dass der Erstling der endzeitlichen Ernte und Erstgeborene der endzeitlichen Neugeburt kein anderer ist als die Weisheit in Person, durch die Gott das All geschaffen hat.⁸⁶ Damit, dass ἀρχή erst in der zweiten Strophe auftaucht statt schon in der ersten, wo der Ausdruck von Spr 8,22 und der Schöpfungsthematik her eher zu erwarten gewesen wäre, will der „Dichter“ des Christuspсалms deutlich machen, dass auch die zweite Strophe als Auslegung von Gen 1,1 in Verbindung mit Spr 8,22 gestaltet ist und demnach auch die Neuschöpfung durch denselben Mittler in Existenz gerufen wurde wie die Schöpfung im Anfang.

Zum andern kann es in 4Esra 6,9 heißen: „Das Ende dieser Welt ist Esau, der *Anfang* (*principium*) der kommenden Jakob“, und Philo nennt Noach die „ἀρχή der zweiten Generation der Menschheit“⁸⁷. Noach ist als Stammvater der nachsintflutlichen Menschheit ihre ἀρχή, und Jakob ist die ἀρχή der

⁸² Vgl. RIESNER, *Frühzeit* 43. Darauf wiesen schon TURNER, „Chronology“ 412; MOFFAT, *1Kor.* 245; PREUSCHEN, „Todesjahr“ 16; STANLEY, *Resurrection* 122 hin.

⁸³ Vgl. das parallele Phänomen in 1Kor 5,7: Weil Jesus am Passafest gekreuzigt wurde, ist er τὸ πάσχα ἡμῶν.

⁸⁴ Zur Begründung s. u. Kap. K.2.

⁸⁵ Siehe oben Kap. C.1.b.aa.

⁸⁶ Dies betont auch DUNN, *Kol.* 97: ἀρχή „is still language that reflects Jewish reflection on Wisdom (Prov. 8:22 ...; Philo ...); ... that simply underlines the extent to which the hymn writer ... has determined to integrate the themes of the two strophes“.

⁸⁷ Praem 23; vgl. Abr 46; QuaestGen 1,96; 2,56; VitMos 2,60; vgl. 65.

kommenden Welt, weil in Israel die Erlösungsgeschichte beginnt, die im neuen Äon zum Ziel kommt. Die Rede vom auferstandenen Jesus als ἀρχή ist dem vergleichbar: In ihm beginnt der neue Äon, weil er an ihm schon umfassende Wirklichkeit geworden und er zugleich der Urheber der Erlösung für die Gläubenden ist.

Weil der Auferstandene der „Stammvater“ der neuen Menschheit und als die Weisheit in Person der Mittler der neuen Schöpfung ist, wird seine bloße zeitliche Vorordnung vor die noch folgende übrige neue Schöpfung gesprengt: Er ist zugleich der, durch den die Schöpfung neu geschaffen wird. Zudem spielt wohl wie in Röm 5,15–21; 6,3–5 auch die von Jesus auf sich bezogene Menschensohntradition eine Rolle, nach der dem Menschensohn die endzeitliche βασιλεία verliehen wird und – weil er der Repräsentant der „Heiligen des Höchsten“ ist – mit ihm auch dem endzeitlichen Gottesvolk.⁸⁸ Dies setzt die Linie von V. 18a fort, wo Christus als das Haupt der Gemeinde, der Vorhut der neuen Schöpfung, als der über der Gemeinde Thronende und zugleich als der sie Erlösende und Erhaltende erscheint. Vollends wird in V. 19f. in Verbal-sätzen nachgetragen, wie diese Erlösungsmittlerschaft des „Erstlings“ geschichtlich vor sich ging.

⁸⁸ „Jesus Christus ist der messianische ‚Mensch‘(ensohn) ..., dessen Geschick alle Gläubenden betrifft, weil der Menschensohn nach Dan 7,13.18.27 die ‚Heiligen des Höchsten‘, d. h. das Israel Gottes, insgesamt verkörpert.“ (STUHLMACHER, *Röm.* 85; vgl. 78f.; 81f.)

G. Der Erste in allem (V. 18c)

V. 18c ist ähnlich schwer ins Hebräische übertragbar wie V. 17b: für πρωτεύειν existiert kein hebräisches oder aramäisches Äquivalent. Dies kann man als weiteres Indiz dafür werten, daß Kol 1,15–20 erst im griechischsprachigen Raum „gedichtet“ worden ist.¹ πρωτεύειν bedeutet in Profangräzität wie LXX „der Erste sein“, wobei damit nach Wilhelm Michaelis immer „den höchsten Rang innehaben“ gemeint ist. Die Wurzel πρωτο- werde also in πρωτεύειν immer metaphorisch verstanden, wie dies z. T. auch bei πρώτος bzw. יְשׁוּרָא der Fall ist.²

In der vorhergehenden Zeile lag alles Gewicht darauf, daß Jesus der *erste* Auferstandene ist, der *Erstling* der neuen Schöpfung. Zudem ist in der ersten Strophe schon zweimal hervorgehoben worden, daß Jesus, der Schöpfungsmittler, allen Geschöpfen gegenüber der *Erste* ist, weil er schon *vor* allem war (V. 15b.17a). V. 18c fasst alle diese Aussagen zusammen. πρωτεύων muß deshalb hier ausnahmsweise auch eine zeitliche Sinnkomponente enthalten: Jesus wird durch seine Auferstehung der erste Auferstandene und somit in *allem* der Erste, in Bezug auf die Schöpfung der Welt (1. Strophe) wie in Bezug auf die Neuschöpfung, die mit der Auferstehung beginnt und der die Gemeinde Jesu schon jetzt zugehört, deren Haupt der Auferstandene ist. Wie in Phil 4,12; 1Tim 3,11 meint auch hier ἐν πᾶσι nicht nur das All, sondern bedeutet „in allen Stücken“³ – Jesus ist also nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Verwirklichung des verheißenen Heils der Erste⁴.

Als der, der allen und allem vorausgeht, hat der Messias nach antikem Denken natürlich auch eine besondere Stellung inne: Er ist auch der „Erste“ im metaphorischen Sinn, er bekleidet den höchsten Rang, er ist das „Haupt“. Das entspricht genau dem oben dargestellten Sinn der hebräischen Wurzel יְשׁוּרָא,

¹ S. schon o. Kap. B.4 und C.2.b.

² „πρώτος“ 866.882f.

³ HAUPT, *Kol.* 35. HÜBNER, *Kol.* deutet ἐν πᾶσι als „unter allen Auferweckten“; dies wäre aber eine bloße Tautologie zu V. 18b, während die obige Deutung als Zusammenfassung der Nominalprädikationen beider Strophen besser in den Duktus des Hymnus passt. Πρωτεύειν ist auch sonst mit ἐν („unter“) belegt (*Thesaurus Graecae Linguae* 4,2138; gegen BARTH, *Kol.* 209 Anm. 63).

⁴ Wegen des zeitlichen Aspekts von πρωτεύων (s. o.) ist Ernst LOHMEYERS Interpretation als Herrschertum *über* alles zu relativieren (*Kol.* 63).

wonach zeitliche Vorordnung zugleich Vorrang miteinschließt.⁵ Dies wird in unserem Hymnus auch explizit ausgeführt, indem der Christus nicht nur als der zeitlich Erste in Schöpfung und Neuschöpfung dargestellt wird, sondern auch als der Mittler in beiden Bereichen, ohne den beide weder Existenz noch Bestand hätten. Er hat somit eine der ganzen Schöpfung gegenüber unvergleichliche Stellung inne, er ist kein Bestandteil von τὰ πάντα, die geschaffen sind, sondern die εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Er ist ebenfalls nicht nur der Erste der neuen Schöpfung, sondern der, der sie durch seinen Sühnetod heraufgeführt hat und schon gegenwärtig das „Haupt“ seiner Gemeinde ist. Mit τὰ πάντα sind hier also die alte und die neue Schöpfung zusammengefasst.

In Apg 26,23 kann der Auferstandene analog zu unserer Stelle „Erster (πρῶτος) aus der Auferstehung der Toten“ heißen. Die Bezeichnung ist – wie wir bereits gesehen haben⁶ – aus der Ostererfahrung ableitbar: Durch die Erscheinungen des Auferstandenen und die Auffindung des leeren Grabes kamen die Jünger Jesu zu der Überzeugung, dass Jesus als Erster der endzeitlichen Auferstehung teilhaftig geworden sei. Zusätzlich können zwei weitere Traditionen auf die Bezeichnung „der Erste“ in Kol 1,18c eingewirkt haben. Einmal kann die Weisheit bei Philo in seiner Übersetzung von חֵשֶׁב in Spr 8,22 πρωτίστη heißen (Ebr 31). Zum andern ist um die Mitte des 2. Jh.s in der Schule des R. Jischmael⁷ der Messiasname ראשון belegt (bPes 5a Bar⁸), und im Targum zu Jes 41,27 wird ראשון לציון als Messiasname aufgefaßt.⁹ Es handelt sich um die Übertragung eines JHWH-Prädikats auf den Messias: „Der Erste (und der Letzte)“ nennt JHWH sich in Jes 41,4,27; 44,6; 48,12 im Zusammenhang mit seiner eintreffenden Prophetie und seiner alleinigen Schöpfungs- und Geschichtswirksamkeit; diese Prädikation wird dann auch in Offb 1,17; 22,13 auf den Christus als das geschichtsmächtige Wort und den Mittler von JHWHs Schöpfung übertragen. Es ist gut denkbar, daß diese Messiasbezeichnung den Hintergrund von Kol 1,18c abgibt, zumal der Christus schon in 15a auf denkbar enge Weise mit Gott verbunden wird. Die Verwendung dieses Prädikats in V. 18c böte sich auch deshalb an, da gerade die vielfältigen traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge, die in den beiden Strophen unseres

⁵ Siehe oben Kap. E.3.a.

⁶ Siehe oben Kap. F.1.c.

⁷ R. Jischmael selber wirkte am Anfang des 2. Jh.s (STEMBERGER, *Einleitung* 80).

⁸ Par. PesR 51,3; BerR 63,8; WaR 30,16 mit verschiedenen Urhebern; die früheste genannte Autorschaft ist die der Schule des R. Jischmael.

⁹ Vgl. BILL 1,65; BRUCE, *Kol.* 72, Anm. 157; FLORIT, *Targum* 180 Anm. 9.

Hymnus mit der „Leitlinie“ der Weisheitstradition verarbeitet sind¹⁰, Jesus – in seiner Personidentität als Präexistenter, Irdischer und Auferstandener¹¹ – als den Ersten und Mittler in Schöpfung und Neuschöpfung erkennbar machen.

¹⁰ Siehe zusammenfassend unten vierter Hauptteil A.

¹¹ Zum Problem der Personidentität s. o. Kap. B.4.

H. Die Einwohnung der Fülle (V. 19)

1. Die grammatische Konstruktion

Die Auslegung von V. 19 ist in mehrfacher Hinsicht umstritten. Schon die grammatische Konstruktion gibt Probleme auf: Es ist möglich, *Gott* als (nicht genanntes) Subjekt von εὐδόκησεν anzunehmen; dann fügt sich die weitere, maskuline Konstruktion in V. 20 gut an.¹ Auch von den Konstruktionsmöglichkeiten von εὐδοκεῖν her ist dies denkbar: In 2Makk 14,35 ist εὐδοκεῖν mit AcI konstruiert (an allen andern in Frage kommenden Stellen der LXX folgt auf dieses Verb jedoch lediglich ein, z. T. transitiver, bloßer Infinitiv). Die Schwierigkeit ist bei dieser Lösung aber, dass Gott zum letzten Mal in V. 12f. Subjekt war, also sehr weit weg von unserer Stelle, und in V. 15a nur im Genetiv genannt wurde.² Gerade wenn die Verse 15–20 ursprünglich ein selbständiger Psalm waren, ist diese Lösung sehr unwahrscheinlich; dann ist ja ein Rückgriff auf V. 12f. unmöglich.³ Deshalb ist in neuerer Zeit häufiger angenommen worden, πλήρωμα sei hier Subjekt und stehe – nach Kol 2,9 zu schließen – für Gott; die folgende maskuline Konstruktion sei dann Constructio ad sensum.⁴ Dies scheint mir die wahrscheinlichste Lösung zu sein.⁵ Die Konstruktion in V. 19f. ist dann klar:

Subjekt: πᾶν τὸ πλήρωμα; Prädikat: εὐδόκησεν⁶;
Objekte: 1. *Infinitiv*: ἐν αὐτῷ κατοικῆσαι
2. *Infinitiv*: δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι κτλ.
+ *Participium coniunctum*:
εἰρηνοποιήσας κτλ.

¹ So z. B. LIGHTFOOT, *Kol.* 156f.; HAUPT, *Kol.* 37.

² Vgl. POKORNÝ, *Kol.* 50f.

³ Vgl. SCHWEIZER, *Kol.* 65; MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 265. Dies zieht z. B. LANGKAMMER, „Einwohnung“ 258f. gar nicht in Betracht.

⁴ So LOHSE, *Kol.* 98; SCHWEIZER, *Kol.* 65f.; POKORNÝ, *Kol.* 50f.; ARNOLD, *Syncretism* 262. – ERNST, *Pleroma* 87 verteilt die beiden Lösungsmöglichkeiten gar auf den ursprünglichen Hymnus und seine Redaktion durch den Verfasser des Kol!

⁵ Nach LIGHTFOOT, *Kol.* 156f. ist *Christus* Subjekt von V. 19f.; dann müssten aber alle Personalpronomina als Reflexiva aufgefasst werden; zudem scheint mir die im Folgenden dargestellte Lösung inhaltlich stimmiger, die vom πλήρωμα als Subjekt ausgeht.

⁶ Im NT steht als Augment statt attischem ηύ- öfter εὐ- (BLASS/DEBRUNNER, *Grammatik* 53f., § 67).

Nach Gerhard Munderlein ist es „selbstverständlich“, „das ἐν αὐτῷ auf das unmittelbar folgende Wort zu beziehen, wenn dies grammatikalisch möglich ist“; die Konstruktion lautet dann εὐδοκεῖν ἐν τινι, was gemäß dem hebräischen אֶתְּרַחֵם bzw. אֶתְּרַחֵם „jmd. erwählen“ bedeuten kann und von Munderlein auch so übersetzt wird.⁷ Nun ist beim zweiten von εὐδόκησεν abhängigen Infinitiv in V. 20a der präpositionale Ausdruck deutlich auf den Infinitiv bezogen. Da die beiden Infinitive in V. 19 und 20a einander beigeordnet sind, haben wir dieselbe Konstruktion auch für V. 19 anzunehmen. Munderlein gibt selbst zu, dass es keine Parallelen für einen doppelten Bezug von ἐν αὐτῷ auf εὐδόκησεν und κατοικῆσαι gibt.⁸ Die bei Kehl⁹ angeführten Belege, nach denen ἐν αὐτῷ zugleich vom finiten Verb *und* vom Infinitiv abhängig sein könne, treffen sämtlich nicht zu; die vergleichbarste Stelle 3Βασ 8,16 (ἐξελεξάμην ἐν Ἱερουσαλήμ εἶναι τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ) bezieht ἐν Ἱερουσαλήμ gerade nicht zugleich auf finites Verb und Infinitiv, sondern ergänzt εἶναι mit ἐκεῖ, zudem ist das Subjekt des finiten Verbs nicht auch Subjekt des konsekutiven AcI. Munderlein führt eine ganze Reihe von Belegen für die Konstruktion εὐδοκεῖν ἐν τινι mit folgendem Infinitiv an; diese fallen aber sämtlich als Parallelen für unsere Stelle weg. In den meisten Fällen handelt es sich nicht um bloße Infinitive, deren Subjekt mit dem des finiten Verbs identisch ist, sondern um AcIs mit ausdrücklichem eigenem Subjekt oder zumindest mit der „erwählten“ Person als gedachtem Subjekt. Von den drei Fällen, wo das Subjekt von finitem Verb und Infinitiv identisch ist bzw. auf Grund der Verbbedeutung identisch sein kann¹⁰, ist dennoch keiner mit Kol 1,19 vergleichbar, da jedes Mal finites Verb und Infinitiv je ihr eigenes Objekt bzw. Adverbiale haben.¹¹ Munderleins These lässt sich somit grammatisch nicht wahrscheinlich machen¹², viel näher liegend ist der Bezug von ἐν αὐτῷ auf κατοικῆσαι. Dies wird auch durch Kol 2,9 bestätigt, wo sich ἐν αὐτῷ genauso auf κατοικεῖν bezieht.¹³ Kol 2,9 ist am einfachsten so zu verstehen, dass es sich hier um eine bewusste Bezugnahme auf 1,19 und somit um den ältesten Kommentar zu dieser Stelle handelt.¹⁴

⁷ MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 266 (aufgenommen z. B. von KEHL, *Christushymnus* 120f.). Zu den verschiedenen grammatischen Konstruktionsmöglichkeiten von εὐδοκεῖν s. MÜNDERLEIN, a. a. O. 266 Anm. 3.

⁸ *Christushymnus* 268. So auch ERNST, *Pleroma* 84.

⁹ A. a. O. 121.

¹⁰ 1Chr 28,5; 2Sam 6,21; 1Kön 8,16 par. 2Chr 6,5f.

¹¹ Auch eine Constructio à πὸ κοινοῦ liegt nicht vor, wie MÜNDERLEIN selbst feststellt („Erwählung“ 268 mit Anm. 1).

¹² Zur Kritik an MÜNDERLEIN s. auch BARTH, *Kol.* 211f.

¹³ Darauf weisen ERNST, *Pleroma* 95 Anm. 1 und LOHSE, *Kol.* 100 Anm. 3 hin.

¹⁴ Siehe unten Abschn. 4.

Dass εὐδόκησεν Gottes erwählendes Wohlgefallen, seinen erwählenden Ratschluss bezeichnet, sei damit aber nicht bestritten. Auf die schwierige Frage, *wann* diese Erwählung stattfand bzw. in welchem Punkt der Geschichte des präexistenten, menschengewordenen und in Ewigkeit erhöhten Messias wir sie zu suchen haben, können wir erst eine Antwort finden, wenn wir uns mit der „Einwohnung des Pleroma“ beschäftigt haben.

2. Der alttestamentlich-frühjüdische Traditionshintergrund

a) Πλήρωμα in der Forschungsgeschichte

Die „Fülle“ ist an unserer Stelle schon auf verschiedenste Weise gedeutet worden¹⁵: als der neue Ἄων¹⁶, als die hellenistische Anschauung vom „All-Einen“¹⁷, als die Summe der göttlichen Kräfte und Eigenschaften¹⁸, als die göttliche Schekina¹⁹, endlich als Gott selbst²⁰.

Nach Langkammer ist es „nicht ausgeschlossen, dass Paulus die stoische πλήρωμα-Konzeption für seine Zwecke übernahm“, die das All als Einheit und als göttlich ansieht.²¹ Dann hätte im Christus das All insgesamt Wohnung genommen: Πᾶν τὸ πλήρωμα hieße dann dasselbe wie τὰ πάντα.²² Abgesehen davon, dass in der Stoa dafür das Substantiv πλήρωμα nie verwendet wurde²³, ist eine solche pantheistische Vorstellung für einen monotheistischen Judenchristen des 1. Jh.s völlig undenkbar. Langkammer gibt dies selber zu, wenn er einräumt, dass Paulus nach der Übernahme des stoischen Gedankens „alles das, was ... pantheistisch gedacht war, modifizierte“, wie dies auch in Weish

¹⁵ Zum profangriechischen Bedeutungsspektrum s. ERNST, *Pleroma* 1–6.

¹⁶ KÄSEMANN, „Taufliturgie“ 42f.

¹⁷ So schon Theodor von Mopsuestia (s. BENOIT, „Leib“ 273 Anm. 2). In neuerer Zeit LANGKAMMER, „Einwohnung“; LOHSE, *Kol.* 99; BENOIT, „Leib“ 271–279 (nach BENOIT ist es „nicht nur die Fülle des Kosmos, ... sondern auch die Fülle der Gottheit“ [273]; wie dies zusammengehen soll, kann er aber nicht wirklich einsichtig machen).

¹⁸ LIGHTFOOT, *Kol.* 157; ähnlich HAUPT, *Kol.* 37; SCHWEIZER, *Kol.* 66f. und die große Mehrzahl der Exegeten (vgl. BENOIT, „Leib“ 270 Anm. 1).

¹⁹ GESE, „Weisheit“ 242f., vgl. SCHWEIZER, *Kol.* 66 und kürzlich auch M. GESE, *Vermächtnis* 202f. – Zu dieser Lösung kommt auch AALEN, „Begrepet“ (vgl. JERVELL, *Imago* 222 Anm. 191 und MÜNDELEIN, „Erwählung“ 275, der sich ihm anschließt); diese Arbeit konnte von mir jedoch aus sprachlichen Gründen nicht ausgewertet werden.

²⁰ POKORNÝ, *Kol.* 52.

²¹ „Einwohnung“ 260.

²² LANGKAMMER, „Einwohnung“ 262. Eine ähnliche Lösung erwägt FEUILLET („Plérôme“ 470), versucht sie jedoch von der alttestamentlichen Weisheitstheologie her zu begründen. Er relativiert sie dann selber von Kol 2,9 her wieder (a. a. O. 470f. Anm. 56).

²³ Siehe OVERFIELD, „Pleroma“ 389.

1,7 geschehe.²⁴ Viel wahrscheinlicher als Langkammers komplizierte Konstruktion ist, dass die Rede vom πλήρωμα im Kol und Eph gar nicht aus der Stoa stammt.²⁵ Hinzu kommt, dass im Kontext des Hymnus das All gerade *verschönt* werden muss, also nicht im Messias Wohnung nehmen kann.²⁶

Es fällt auf, dass wir „Fülle“ (πλήρωμα bzw. כּוֹלֵךְ) weder im alttestamentlich-jüdischen Schrifttum noch bei den Rabbinen oder im NT als Terminus technicus finden²⁷; auch bei Philo und in der Stoa wird πλήρωμα nicht technisch verwendet²⁸. Selbst in der Gnosis taucht der Begriff nur gelegentlich als Terminus technicus auf, v. a. bei den Valentinianern und den Naassenern.²⁹ In diesen Systemen meint πλήρωμα die Fülle der aus Gott hervortretenden Emanationen, die sich in pneumatischer Nähe zu Gott befinden³⁰; die Erlösergestalt *verlässt* aber dieses Pleroma gerade, um die gefangenen Seelen zu erlösen³¹. In den hermetischen Schriften hat der Begriff „eine zentrale Bedeutung“, wobei er sich inhaltlich an die Stoa anlehnt und das All meint.³²

Die Wortgruppe πληρ- wird im Kol und Eph (wie überhaupt im Corpus Paulinum) in verschiedener Weise verwendet³³, aus dem Wortgebrauch in den beiden Briefen ergibt sich demnach ebenfalls kein eindeutiger Verstehenszugang zu unserem Vers.

b) Die Einwohnungstradition

Hingegen ist κατοικεῖν (Kol 1,19) bzw. יָשׁ ein alttestamentlicher Terminus technicus für die ‚Einwohnung‘ von Gottes Namen (dtn-dtr) bzw. Gottes Herrlichkeit (Zionstradition, Ez, P) im Jerusalemer Tempel (bzw. auf dem Sinai und in der Stiftshütte³⁴): Gott, der im Himmel thronet, hat inmitten seines Volkes Israel einen Ort erwählt, an dem er wohnen will (vgl. z. B. 1Kön

²⁴ „Einwohnung“ 260f.

²⁵ Vgl. zudem die Argumentation von GEWIESS, „Begriffe“ 136 (Anm. 29) gegen eine ähnliche Sicht wie die LANGKAMMERS.

²⁶ WOLTER, *Kol.* 85.

²⁷ LEVY, *Wörterbuch* III,120; DELLING, „πλήρης“ 298.300–304.

²⁸ KEHL, *Christushymnus* 113. In der Stoa tauchen nur πληροῦν und πλήρης auf, das Substantiv fehlt (OVERFIELD, „Pleroma“ 389; ERNST, *Pleroma* 9–11); bei Philo bewegt sich die Bedeutungsbreite im Rahmen der profangriechischen Verwendung (OVERFIELD, „Pleroma“ 388; ERNST, *Pleroma* 30[–36]).

²⁹ KEHL, *Christushymnus* 111, Belege ebd.; OVERFIELD, „Pleroma“ 385.

³⁰ LOHSE, *Kol.* 98

³¹ SCHWEIZER, *Kol.* 66; s. dazu auch unten Abschn. 4.

³² ERNST, *Pleroma* 20; vgl. die Belege a. a. O. 12–21 und bei OVERFIELD, „Pleroma“ 389f.

³³ Siehe unten Abschn. 5.

³⁴ Vgl. SCHMIDT, *Glaube* 126.

8,13.27³⁵). Der Terminus כַּנְשׁוּ is dafür so typisch, dass Gottes auf dem Zion wohnende Herrlichkeit bzw. „die Einwohnung oder Gegenwart Gottes an einem bestimmten Ort“³⁶ schon Jahrzehnte vor der Zerstörung des zweiten Tempels³⁷ im Judentum mit כַּנְשׁוּ bezeichnet wurde.³⁸ Im AT finden sich Stellen, die unserem Vers genau analog formuliert sind, so z. B. Ps 67,17 LXX: Der Zion ist τὸ ὄρος, ὃ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ (ähnlich auch Ps 131,13f. LXX). Im Targum zu Ps 68,17 wird die Stelle so übersetzt: „Siehe, auf dem Berg Sinai [!], der niedrig ist, hat es dem Wort des Herrn (d. i. Gott selbst) wohlgefallen, seine Schekina wohnen zu lassen“.³⁹ Die Targumim fügen des Öfteren den Terminus Schekina gegenüber dem hebräischen Text ein, wo sie zu verdeutlichen suchen, was z. B. mit כְּבוֹד gemeint ist.⁴⁰ Für unseren Zusammenhang wichtig ist dabei, dass im rabbinischen Sprachgebrauch „das handelnde Subjekt immer Gott“ ist⁴¹, die Schekina ist also mit Gott „subjektsidentisch“⁴². Es handelt sich bei dem Terminus nicht um einen Gottesnamen bzw. ein bloßes Substitut für „Gott“, sondern er bezeichnet „die Gottheit selber, wie sie an einem bestimmten Ort gegenwärtig ist oder sich offenbart“⁴³. Er „erklärt, wie Gott, der doch erhaben im Himmel thronet, in der Mitte Israels gegenwärtig sein kann, nämlich als Schekinah“⁴⁴, ist also

³⁵ Zur Literar- und Traditionskritik von 1Kön 8 s. JANOWSKI, „Wohnen“ 176f.

³⁶ So die Definition von „Schekina“ bei GOLDBERG, *Untersuchungen* 442.

³⁷ SCHOLEM, *Gestalt* 142f.; GOLDBERG, *Untersuchungen* 442f.; vgl. P. KUHN, *Selbsterniedrigung* 105, wonach „alle wesentlichen rabbinischen Anschauungen von der Selbsterniedrigung Gottes bereits im ersten Jahrhundert vorhanden waren“. – Schon in nachexilischer Zeit hat sich der Akzent von der Präsenz Gottes auf dem Zion langsam auf seine Präsenz im Volk Israel verschoben: „Die *Schekina*-Theologie erhält jetzt eine ... geradezu ekklesiologische Komponente“ (JANOWSKI, „Wohnen“ 190). Dieser Aspekt wird in der Zeit nach 70 n. Chr. beherrschend (vgl. GOLDBERG, *Untersuchungen* 443).

³⁸ GOLDBERG nimmt an, dass der Terminus „auch in der Volkssprache zu einem feststehenden Begriff geworden war“ (*Untersuchungen* 442).

³⁹ Übersetzung nach MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 270 (dort z. T. kursiv). MÜNDERLEIN verweist ebd. auf die ähnliche Stelle 2Makk 14,35.

⁴⁰ Siehe dazu die zusammenfassende, die neuere Forschung bis 1986 resümierende Darstellung bei CHESTER, *Revelation* 313–324 und den Forschungsüberblick bei GOLDBERG, *Untersuchungen* 1–12 (bis 1969). Wie CHESTERS Zusammenfassung zeigt, ist ein Konsens darüber, wie die verschiedenen Targumim verfahren und wie die Entwicklungsgeschichte ihrer unterschiedlichen „Schekina“-Formeln zu sehen ist, z. Zt. noch nicht absehbar. Insgesamt kann man für das rabbinische Schrifttum sagen, dass Schekina dort verwendet wird, wo „der Terminus *kabod* in Verbindung mit der ins Heiligtum herabkommenden oder (sehr viel seltener) der sich als *kabod* offenbarenden Gottheit verwendet wird, oder wenn *kabod* die sich in der Endzeit offenbarende Gottheit (= Rückkehr der Schekinah) bezeichnet“ (GOLDBERG, a. a. O. 469).

⁴¹ GOLDBERG, *Untersuchungen* 446.

⁴² A. a. O. 451.

⁴³ A. a. O. 450.

⁴⁴ Ebd.

„Ausdruck einer bestimmten und differenzierten Vorstellung von Gott“⁴⁵. Diese Funktion der Bezeichnung bestimmt ihre Verwendung.⁴⁶ In den Texten, nach denen Gott die Schekina an einem Ort wohnen lässt, erscheint die Schekina als Objekt des Handelns Gottes⁴⁷ (wobei nach Goldberg die Subjektidentität nicht aufgehoben ist⁴⁸). Die Texte, in denen die Schekina „selbständig handelndes Subjekt“ ist (v. a. in Offenbarungen)⁴⁹, sind demgegenüber sekundär.⁵⁰ Jedenfalls gilt nach Goldberg: „Der Terminus Schekinah bezeichnet niemals die Gottheit als wollendes und wirkendes personenhaftes Wesen.“⁵¹ Nach rabbinischer Theologie fand dabei die „letzte offenbare Erscheinung der Schekinah ... bei der Herabkunft ins salomonische Heiligtum“ statt.⁵²

c) Das πλήρωμα

aa) Die Erfüllung des Tempels durch die Herrlichkeit Gottes

Die Formulierung εὐδόκησεν κατοικεῖν ἐν gehört also zur alttestamentlich-jüdischen Schekina-Theologie. Wir haben demnach für den Ausdruck πλήρωμα zuerst in diesem Rahmen nach einer Analogie zu suchen.⁵³ Hier werden wir auf eine alte Vorstellung geführt, die in der Zionstheologie beheimatet war⁵⁴: Die Herrlichkeit (כְבוֹד) Gottes erfüllt (מלא) das Tempelhaus (bzw. nach P die Stiftshütte) (Ex 40,34f. [+שכן!]; Ez 43,5; 44,4; 1Kön 8,10f.; Jes 6,1LXX). Vom *Akt* der Erfüllung des Tempels, der nur zu besonderen Zeiten geschieht und in Rauch und Lichtglanz wahrgenommen wird und der es verwehrt, dass man den Tempel betritt (Ex 40,35; 1Kön 8,11), ist das Theologumenon vom *bleibenden* „Wohnen“ von Gottes Herrlichkeit im Tempel auf dem Zion zu unterscheiden (z. B. Ps 26,8). Der wahrgenommene Akt der Einwohnung von JHWHs Herrlichkeit im Tempel ließ erkennen, dass JHWH *bleibend* auf dem Zion Wohnung genommen hatte.

⁴⁵ A. a. O. 451.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ A. a. O. 453.

⁴⁸ Vgl. a. a. O. 457f. Die Einzelfälle, wo dies nicht der Fall ist und die Schekina ein selbständiges Wesen neben Gott darstellt, sind spät (a. a. O. 458,462).

⁴⁹ A. a. O. 453.

⁵⁰ A. a. O. 454.

⁵¹ A. a. O. 534.

⁵² A. a. O. 471.

⁵³ Gegen ERNST, *Pleroma* 40, der zu dem entgegengesetzten Ergebnis kommt; seine eigene Lösung bleibt aber reichlich unscharf (vgl. a. a. O. 66–149; zu Kol 1,19 bes. 86: Der ursprüngliche Hymnus meint den Begriff im stoischen Sinn auf das All bezogen. Ernst muss selbst zugeben: „Der Begriff Pleroma ist in diesem Zusammenhang allerdings einmalig und auffällig“ [ebd.]. Die im Folgenden vorgeschlagene Lösung ist dagegen mit den Texten viel ungezwungener zu vereinbaren; vgl. auch BARTH, *Kol.* 212.).

⁵⁴ SCHMIDT, *Glaube* 215f.

Für unseren Christushymnus ist zudem wichtig, dass die Zionstheologie die Gegenwart Gottes auf dem Zion von Anfang an eng mit dem davidischen Königtum zusammengedacht hat.⁵⁵ Wie v. a. aus Ps 132 deutlich wird, ist die Erwählung des Zions durch Gott als ‚Ruhestatt‘ (תַּיְהוֹמָה) für die Lade nur die Kehrseite der Erwählung der Davidssippe durch Gott. Der Zion wurde durch Davids Eroberung das Erbland der Davidssippe, und indem Gott den Zion erwählte, erwählte er zugleich das davidische Königtum als Repräsentation seiner βασιλεία auf der Erde. „Ergreift Jahwe Besitz von diesem Grund und Boden Davids, indem er sich für immer daran bindet, diesen Grund und Boden erwählt, so ist auch die Davidfamilie, das Haus Davids, für immer erwählt.“⁵⁶ In Ps 132 ist der Bund, den Gott mit David schließt, „die Antwort Gottes auf die Überführung der Lade“⁵⁷; dasselbe gilt für die Nathanweissagung⁵⁸. In Ps 2,6f. wird die Einsetzung des Davididen als König Gottes und Sohn Gottes damit begründet, dass sie auf dem Zion geschieht.⁵⁹ „Israel sah in dem Königwerden auf dem Zion eine reale Geburt durch den auf dem Zion thronenden Weltenkönig, der hier in diese Welt und Erde eingetreten war und Wohnung genommen hatte.“⁶⁰

Dieser Zusammenhang von Zionseinwohnung und Davidserwählung wird auch in 4Q 369 (Prayer of Enosch = Apocryphon a) deutlich ausgesprochen. In Frg. 1 Kol ii ist von Gottes Erwählung des davidischen Erbteils die Rede, in dem Gott seinen Namen einwohnen und seine Herrlichkeit erscheinen und in die ganze Welt ausstrahlen lässt; der Davidide auf dem Zion ist Gottes Sohn und Erstgeborener und als solcher Herrscher über die ganze Welt wie in seiner Gemeinde.

In der Transzendierung der Königsideologie angesichts des vorfindlichen Verfalls des davidischen Königtums ab dem späten 8. Jh. v. Chr. „wurde alles Vorfindliche zum Vorläufigen; ... die Offenbarung bekam eine eschatologische Struktur.“⁶¹ Damit wandelte sich auch die Vorstellung und Erwartung der Gottgeburt des Davididen auf dem Zion. Von Jes 7,14 über Jes 9,5f. zu Mi 5,2 „wurde die verborgene ‚Gebärende, die gebiert‘ (Mi 5,2 unter Aufnahme von Jes 7,14) das Tor, durch das das göttliche Heil in diese Welt eintritt. Die Einwohnung des Zionsgottes in dieser Welt erscheint erst mit und in der Geburt des messianischen Kindes.“⁶² Zu dieser Entwicklung tritt hinzu, dass die Weisheit in der späteren Weisheitstradition „als Repräsentant der Ordnung

⁵⁵ Das Folgende schließt sich an GESE, „Davidsbund“, „Natus ex virgine“ 134–146.

⁵⁶ GESE, „Davidsbund“ 120.

⁵⁷ A. a. O. 116.

⁵⁸ A. a. O. 117f.

⁵⁹ A. a. O. 121.

⁶⁰ GESE, „Natus ex virgine“ 138.

⁶¹ A. a. O. 143.

⁶² A. a. O. 143f.

Jahwes eine mit dem Zionskönigtum vergleichbare Funktion“ hat.⁶³ Sie findet als die Lade auf dem Zion ihre ‚Ruhestatt‘ (Sir 24,7ff.). „So verbindet sich die Weisheitstheologie mit dem Zionsmessianismus in der Wurzel“.⁶⁴

bb) Die Erfüllung der Welt durch die Herrlichkeit Gottes

Zum „alten Formelgut der Zionsliturgie“ gehört auch der Satz, dass die *Erde* von Gottes Herrlichkeit erfüllt (מלא) wird (Jes 6,3; Num 14,21; Ps 72,19; Hab 2,14; vgl. 3,3f und Ps 97,6).⁶⁵ In Jes 6,3MT steht dafür das Substantiv מְלוֹא⁶⁶ („Fülle“), und in der LXX ist die Erfüllung der Welt durch Gottes Herrlichkeit in bewusster Korrespondenz zu der Erfüllung des *Tempels* in V. 1 formuliert⁶⁷. Einerseits wird dieses Ausstrahlen von Gottes Herrlichkeitslicht vom Zion (vgl. Ps 50,2; 4Q 369 Frg. 1 Kol ii) von den Engeln als gegenwärtig wahrgenommen und besungen (Jes 6,3), andererseits das endgültige sichtbare Aufleuchten des קְבוֹד hinaus in alle Welt erst in eschatologischer Zukunft erwartet (so Ps 72,19; 97,6⁶⁸), dies in deutlicher Anspielung auf die Prophetie Deuterocesajas (Jes 40,5; 52,10; vgl. 60,1–3⁶⁹).⁷⁰

Daneben ist uns in den Traditionen, die Weisheit und Kabod verbinden⁷¹, die Vorstellung bezeugt, dass in der Schöpfungsordnung der Weisheit und des Logos Gottes seine Herrlichkeit der menschlichen Wahrnehmung entgegenleuchtet: In Ps 19 „wird diese Doxa als der Schöpfungslogos gepriesen, räumlich durch das Firmament, zeitlich durch den Urrhythmus von Tag und Nacht, der Logos, der – so sagt der Psalmist in weisheitlicher Rätselform – kein akustisches Wort ist und doch die ganze Erde als Maß durchdringt.“⁷² Ähnliches finden wir in Sir 42f.; hier wird Jes 6,3 mit Ps 19,2 verbunden: τῆς δόξης κυρίου πλήρες τὸ ἔργον αὐτοῦ heißt es in 42,16; das All besteht durch seine

⁶³ A. a. O. 144.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ GESE, „Weisheit“ 229. Damit nichts zu tun haben die Stellen, die von ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς sprechen (z. B. Ps 24,1) und die BENOIT als Beleg für „einen ‚kosmischen‘ Gebrauch des Wortes πλήρωμα“ anführt („Leib“ 272).

⁶⁶ מְלוֹא ist „das, was etwas füllt oder voll macht“ (SNIJDERS, „מלא“ 885; vgl. ERNST, *Pleroma* 23). מְלוֹא muss in Jes 6,3 Prädikat sein, obwohl diese Wortstellung ungewöhnlich ist; denn die „Fülle“ (Vielfalt / Gesamtheit) der Erde wird sonst nie mit Gottes קְבוֹד identifiziert, wohl aber „füllt“ Gottes Herrlichkeit die Erde (mit DELITZSCH, *Jes.* 125, gegen WILDBERGER, *Jes.* 1,232). So ist denn auch im Thronrat Gottes, in dem Jesaja steht, *Gottes Herrlichkeit* das Sichtbare, Erste, was besungen wird, und nicht die „Fülle“ der Erde. Für diese Übersetzung spricht auch die LXX.

⁶⁷ Darauf weist ERNST, *Pleroma* 27 hin.

⁶⁸ Nach KRAUS, *Ps.* 2,661.842f.

⁶⁹ A. a. O. 843.

⁷⁰ Vgl. dazu auch PROCKSCH, *Theologie* 311.428–431.

⁷¹ Siehe oben Kap. B.2.

⁷² GESE, „Weisheit“ 229.

δόξα (V. 17), und „das Bild des Himmels ist *herrlich* anzusehen“ (43,1). Zusammenfassend kann die Wahrnehmung der Schöpfungsordnung so ausgedrückt werden: τίς πλησθήσεται ὁρῶν δόξαν αὐτοῦ (=κυρίου) (42,25).

Schon im Zusammenhang mit Kol 1,15a ist uns die Verbindung von Weisheits- und Schekina-Theologie in Sir 24 begegnet. Auch Paulus argumentiert in Röm 1,18–23 von diesem Hintergrund her.⁷³

cc) Die Gegenwart Gottes im All

Eine dritte Tradition, auf die hier hingewiesen werden muss, ist in Jer 23,24 fassbar: „Bin ich es nicht, der Himmel und Erde *erfüllt* (אכל)“? Weil Gott überall ist, also das All erfüllt, kann sich vor ihm niemand verbergen; er sieht alles. Das ist der Zusammenhang in Jer 23,23f., und sachlich begegnet uns dasselbe in Ps 139. Gott, der im Himmel thront und auf dem Zion in Nähe zu seinem Volk wohnt (vgl. Jer 23,23), erfüllt als der sehende und richtende Gott (Ps 139,7.10; vgl. Jer 23,30–32.39) auch die ganze Erde, ja vor seinem Angesicht und seinem Geist, seiner machtvollen Rechten und seinem Kabod-Licht – was ja alles seine Zionsoffenbarung auszeichnet – gibt es nirgends ein Entfliehen (Ps 139,7.10–12). Gott ist als der, als der er sich auf dem Zion zu erkennen gibt, im ganzen All zugegen.⁷⁴

In den spät-alttestamentlichen Weisheitsschriften wird auch diese Erfüllung des Alls durch Gottes Geist (vgl. Ps 139,7) auf die Weisheit bezogen; Weisheit und Pneuma Gottes werden in der Weisheitsliteratur ja nicht unterschieden.⁷⁵ So kann Weish 1,7 in einem Kontext, der von der Weisheit spricht (vgl. V. 4–6), sagen: πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην (vgl. 7,24.27; 8,1; Sir 24,4–6).⁷⁶ Hier sind die Traditionslinien von Schekina, Weisheit und Geist Gottes zusammengefloßen. Dasselbe Traditionsstadium findet sich auch bei Philo.⁷⁷

⁷³ Darauf verweist z. B. auch MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 270f. – Bei THOMA, „šekina“ 242 werden die verschiedenen rabbinischen Termini für Gottes Offenbarungsgestalten bzw. der Umschreibung für Gott, die sich nah berühren und z. T. austauschbar sind, aufgezählt.

⁷⁴ Zu den verschiedenen Weisen der Gegenwart Gottes im All vgl. auch PROCKSCH, *Theologie* 431–436.

⁷⁵ Siehe oben Kap. C.1.b.aa.

⁷⁶ Auf einen Teil dieser Stellen weist FEUILLET, „Plérôme“ 469 hin. (Hingegen gehören die Stellen, die ERNST, *Pleroma* 29 Anm. 4 zusätzlich nennt, nicht hierher, sondern sprechen davon, dass der *Weise* mit Weisheit erfüllt wird.)

⁷⁷ Zu den einzelnen Stellen s. HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 58f.74.105–108; ERNST, *Pleroma* 32–34. HEGERMANN geht m. E. fehl, wenn er die philonischen Anschauungen vom Erfülltsein des Alls durch Gott von der stoischen All-Gott-Lehre ableitet (a. a. O. 64); Philo steht den alttestamentlich-weisheitlichen Traditionen viel näher, wobei er diese freilich mit stoischer Terminologie interpretiert (so auch ERNST, *Pleroma* 33).

Die Rabbinen diskutieren anhand der alttestamentlichen Stellen von der Allgegenwart Gottes (v. a. 1Kön 8,27; Jer 23,24 und Jes 66,1) die Frage, wie sich die Präsenz Gottes im All⁷⁸, die auch ausnahmsweise als Schekina bezeichnet werden kann⁷⁹, und die Schekina im Tempel zueinander verhalten. Die Lösungen fallen sehr unterschiedlich aus: R. Jose verneinte eine wirkliche Präsenz Gottes auf der Erde; Gott bleibe immer zehn Handbreiten über dem Erdboden (das ist die Höhe der Bundeslade inkl. Sühnmal).⁸⁰ Andere sprechen davon, dass sich Gott „zusammengedrängt“ und „beschränkt“ habe, um im Tempel wohnen zu können.⁸¹ Eine dritte, berühmte Lösung ist das rabbinische „Höhlengleichnis“ des R. Levi⁸²: „(Wem ist das zu vergleichen?) Einer Höhle, die am Meeressaum gelegen ist. Schäumt das Meer heran, so füllt sich die Höhle, doch das Meer verliert überhaupt nichts (dadurch), – so ist es auch beim Heiligen, gepriesen sei Er“. Damit ist zwar die reale Gegenwart Gottes auf der Erde nicht wie bei R. Jose preisgegeben, doch diese Lösung ist, wie Peter Kuhn mit Recht bemerkt, „auch schwächer in der Argumentation; denn letztlich vermag sie nicht zu erklären, worin nun das Besondere der Anwesenheit Gottes im Zelt und im Tempel besteht.“⁸³ Obwohl die Belege für diese Diskussion nachneutestamentlich sind, zeigen sie doch, wie ungeheuer die Aussage unseres Christuspsalms, dass im Christus πᾶν (!) τὸ πλήρωμα Wohnung genommen habe, für jüdische Ohren klingen musste. Dazu kommt, dass im Rabbinismus „die Schekhinah niemals eine engere Verbindung mit Lebewesen oder leblosen Gegenständen“ einging. „Die Schekhinah ist daher auch nie in einem Menschen, und auch dort, wo gesagt wird, sie ruhe auf oder über ihm, ist nicht anzunehmen, dass sie ihn auch nur berührt.“⁸⁴

⁷⁸ Vgl. bSanh 39a (Rabban Gamliel II. zu Hadrian): Gott ist in der ganzen Welt gegenwärtig, und SchemotR 2,5: R. Jehoschua b. Qarcha (T3, ca. 130–169, STEMBERGER, *Einleitung* 84f.) sagt, es gebe keinen von Gott leeren Ort in der Welt (auf diese Stellen verweist BIETENHARD, *Himmliche Welt* 104).

⁷⁹ bBB 25a und weitere Texte bei ERNST, *Pleroma* 38f. Gegen GOLDBERG, *Untersuchungen* 535, wonach der Terminus nie dafür verwendet worden sei.

⁸⁰ bSuk 5a und Parallelen (zitiert bei P. KUHN, *Selbsterniedrigung* 45–47; s. dazu a. a. O. 72f.).

⁸¹ Die Belege dafür bietet KUHN, a. a. O. 73 Anm. 92–94; s. auch GOLDBERG, *Untersuchungen* 477.479.

⁸² Tan (Warschau) ויקהל 7 und Parallelen (zitiert bei KUHN, a. a. O. 50f.; Par. siehe a. a. O. 50 Anm. 213). S. dazu auch GOLDBERG, *Untersuchungen* 478.

⁸³ A. a. O. 74.

⁸⁴ GOLDBERG, *Untersuchungen* 464.

3. Die Jesustradition

Diese „Fülle“, diese Herrlichkeit Gottes, die den Tempel erfüllt, auf dem Zion des Davididen wohnt, als wunderbare Schöpfungsordnung vom Zion aus die Welt durchdringt und füllt und am Ende der Zeiten für alle Völker sichtbar in die Welt hinaus erstrahlen wird, die handelnde und alles wahrnehmende Gegenwart des Zionsgottes im ganzen Kosmos – diese „Fülle“ hat nach Kol 1,19 *im Messias Jesus* Wohnung genommen. Es ist *πάν τὸ πλήρωμα*, die ganze Fülle der Gottheit, nicht nur ein kleiner „Teil“ wie im eben zitierten Höhlengleichnis. Damit sind der Davidide als Repräsentant der βασιλεία Gottes auf dem Zion und die Einwohnung Gottes auf dem Zion nicht mehr *zwei* Seiten derselben Sache, sondern völlig zusammengefallen. Der Christus ist an die Stelle des Tempels getreten, er *ist* der Tempel als Ort der Gottesgegenwart.

Schon nach der alten Jesusüberlieferung deutet Jesus dies selber an: „Ich sage euch aber: Hier ist Größeres als der Tempel“ (Mt 12,6)⁸⁵. Nach Mt 23,37–39par. spricht Jesus als die Schekina in Person davon, dass die Schekina fortan nicht mehr im Tempel zu finden sei (V. 38).⁸⁶ Durch die messianische Symbolhandlung der „Tempelreinigung“ (Mk 11,15–17par.)⁸⁷ unterbricht Jesus zeichenhaft den Opferbetrieb im Tempel, weist dadurch im Voraus auf seinen Sühnetod hin und richtet den endzeitlichen Tempel auf, das „Bethaus für alle Völker“ (Jes 56,7). Jesus zeigt sich damit als der Messias, von dem nach verschiedenen frühjüdischen Texten⁸⁸ die endzeitliche Verherrlichung und Neuerichtung des Tempels erwartet wurde, und gibt sich somit als Erbauer des neuen Tempels (Gottes) zu erkennen (vgl. Mk 14,58; 15,29 mit Ex 15,17⁸⁹). Bei seinem Tod zerreißt der Vorhang im Tempel, der das Dunkel verhüllte, in dem

⁸⁵ Überlieferungsgeschichte und Bedeutung des Logions sind umstritten; nach SCHMID, *Mt.* 206 handelt es sich um ein ursprünglich selbständiges echtes Jesuslogion, hingegen zeigt nach LUZ, *Mt.* 2,229 Anm. 24 ein Vergleich mit 12,41f., „dass solche ‚Überbietungslogien‘ Abschlussfunktion haben, aber nicht selbständig sind“. Der Vers sei ganz vom Evangelisten geschaffen (a. a. O. 229). LUZ legt a. a. O. (231–)233 den Ausspruch nicht christologisch aus, er sei vielmehr wegen des Kontextes V. 5–7 auf die „Barmherzigkeit [als] die Mitte von Gottes Willen“ bezogen, die „mehr als der Tempel“ sei. Demgegenüber ist mit SCHLATTER festzuhalten: „μείζον schließt hier das, was der Tempel der Gemeinde verschafft, ein, überbietet es aber durch das, was Jesus ihr gibt. ... In Jesus ist Gottes Gegenwart in höherer Weise vorhanden als im Tempel.“ (*Mt.* 396; ebenfalls christologisch versteht z. B. GNILKA, *Mt.* 1,444 die Stelle.)

⁸⁶ Siehe oben Kap. C.1.b.cc. So auch WIEFEL, *Mt.* 40f.

⁸⁷ Zur Tempelreinigung s. STUHLMACHER, „Jesus“ 32f. mit Anm. 39 S. 44; „Warum“ 50f. mit Anm. 8 S. 60f. und jetzt ÄDNA, *Jesu Stellung*.

⁸⁸ Siehe STUHLMACHER, „Jesus“ 32f.; ÄDNA, *Jesu Stellung* 25–89.

⁸⁹ Siehe ÄDNA, a. a. O. 90–110.

Gott wohnte (Mk 15,38⁹⁰) – „nun ist nicht mehr das unzugängliche Allerheiligste der Ort, an dem die Gemeinde Gott zu suchen hat“⁹¹. Gottes Schekina, seine Weise, unter seinem Volk zu wohnen, ist nun nicht mehr im Tempel auf dem irdischen Zion zu finden. Der Messias selbst ist der Tempel Gottes geworden, in dem Gott nach seiner Verheißung ewig wohnt (Ez 43,7: וְשָׁכַן שְׁכֵנִיתוֹ עִמָּם לְעוֹלָם בְּהוֹדוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם). Nach den Johannesschriften, die die Zerstörung des Tempels i. J. 70 n. Chr. schon voraussetzen, ist Jesus selber der eschatologische Tempel (Joh 2,21; vgl. Offb 21,22); die Tempelreinigung und das nach Joh von Jesus dabei gesprochene Tempelwort (Joh 2,19, vgl. Mk 14,58)⁹² wird daraufhin ausgelegt. Jesus ist also nach der synoptischen und erst recht der johanneischen Tradition zum Mittelpunkt der Völker geworden, zum eschatologischen Zion, zu dem alle Völker strömen (z. B. Jes 2,1–5; 60). Als „Ort“ der Anwesenheit Gottes ist Jesus zugleich die endzeitliche כְּפָרָה (vgl. Röm 3,25), der Ort, an dem JHWH in besonderer Weise anwesend ist und an dem Sühne für die Sünden des Volkes geschieht⁹³.

4. Kol 1,19

Wir haben also die Pleroma-Aussage in Kol 1,19 von der alttestamentlich-jüdischen Schekina-Theologie her zu verstehen, die schon von Anfang an in enger Verbindung zum sakralen Königtum des Davididen auf dem Zion stand und später mit der Weisheits-Theologie zusammengefloßen ist. Es handelt sich bei πλήρωμα um einen „Parallelbegriff zu Schekina“⁹⁴, der „Gott selbst in einer bestimmten Funktionsrelation“ meint⁹⁵, nämlich der der Nähe Gottes zur Welt, seines Wohnens an dem von ihm erwählten Ort.⁹⁶

Das Pleroma ist deshalb nicht als ein Schlüsselbegriff der kolossischen Irrlehre denkbar, den der Verfasser des Kol aufgenommen hätte, sondern bezeichnet positiv die Gegenwart Gottes im Christus.⁹⁷

⁹⁰ Dass diese Nachricht sich sehr wohl auf ein historisches Ereignis beziehen kann, zeigt SCHNIEWIND, *Mk.* 202 (vgl. PESCH, *Mk.* 2,501).

⁹¹ SCHLATTER, *Mk.* 274.

⁹² Nach STUHLMACHER, „Jesus“ 33 hat Jesus das Tempelwort tatsächlich im Rahmen der Tempelreinigung gesprochen.

⁹³ Siehe unten Kap. I.2.e.

⁹⁴ So AALEN, „Begriff“ 61 in der Übersetzung MÜNDERLEINS („Erwählung“ 275).

⁹⁵ AALEN, a. a. O. 62 in der Übersetzung MÜNDERLEINS (a. a. O. 275).

⁹⁶ So muss der Inhalt dieser Funktionsrelation nach GOLDBERG verstanden werden (gegen AALEN, wie er bei MÜNDERLEIN zitiert wird, wonach „Gottes ganzes Werk und Plan [sic] in Schöpfung und Erlösung“ gemeint sei [a. a. O. 275]).

⁹⁷ Mit PERCY, *Probleme* 77; MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 272; ARNOLD, *Syncretism* 263f. gegen – z. B. – BORNKAMM, „Häresie“ 14; ERNST, *Pleroma* 100.

Die *gnostische* Bedeutung des Wortes „muss zu einer späteren Entwicklung des Begriffes gehören“⁹⁸, die sich nachweislich besonders auf die Pleromastellen in Joh 1,(14.)16; Kol 1,19 und 2,9 stützt.⁹⁹ Das Pleroma ist z. B. im EvVer die Ideenwelt, die ungeschaffen ist und als geistige Potenz von Anfang an in Gott war (17,6–8; 18,40; 22,37)¹⁰⁰; es handelt sich hier deutlich um eine Weiterentwicklung der Schekina-Vorstellung, wie wir sie in Kol 1,19; 2,9 finden, mit Hilfe der platonischen Ideenlehre. Auch lässt sich die Antithese von Pleroma und Kenoma in verschiedenen gnostischen Spielarten (v. a. im valentinianischen System)¹⁰¹ nicht auf die stoische Pleroma-Kenoma-Konzeption zurückführen¹⁰², sondern erklärt sich am besten mit einer (platonischen) Weiterinterpretation der neutestamentlichen Stellen. Der damit meist verbundene Anthropos-Mythos¹⁰³ ist ja am wahrscheinlichsten ebenfalls aus einer gnostischen Exegese des NT erwachsen.¹⁰⁴

In Kol 1,19 hat πλήρωμα technische Bedeutung erlangt, da es ohne jede Näherbestimmung verwendet wird.¹⁰⁵ Dass damit der Kolosserhymnus nicht einen Sonderfall bildet, schimmert an einigen rabbinischen Stellen durch, die מלא bzw. מלאה als Schekina-Terminus vorauszusetzen scheinen. Bei den rabbinischen Diskussionen über das Verhältnis von Allgegenwart Gottes und Gegenwart Gottes im Heiligtum hat das Wort „füllen“ (מלא) in Ex 40,34 (Gottes Herrlichkeit erfüllt die Stiftshütte) bzw. in 1Kön 8,27 und Jer 23,24 (Gott erfüllt die Welt) eine Rolle gespielt.¹⁰⁶ „Die Frage dürfte von dem Wort ‚füllen‘ ausgehen.“¹⁰⁷ Hier haben wir einen indirekten Beleg dafür, dass מלא bzw. מלאה tatsächlich ein zentraler Terminus für die Einwohnung Gottes im Tempel und seine Gegenwart in der Welt war, auch wenn wir im rabbinischen Schrifttum dafür keine *direkten* Belege mehr finden.

Wie verhält sich nun die Rede von Jesus als der wahren כפרת, als dem eschatologischen Tempel bzw. Zion in Kol 1,19 zu der Prädikation Jesu als „Gestalt Gottes“ in V. 15a? Wird hier nicht in widersprüchlicher Weise Jesus das eine Mal als der Tempel, in dem Gottes Herrlichkeit wohnt, das andere Mal aber als Gottes einwohnende Herrlichkeit selbst bezeichnet?¹⁰⁸

⁹⁸ So richtig MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 275; DUNN, *Kol.* 100.

⁹⁹ OVERFIELD, „Pleroma“ 385 Anm. 3; 394 (Belege für die Verwendung der beiden Kol-Stellen und Diskussion der Belege a. a. O. 394–396); vgl. ERNST, *Pleroma* 48f.50.

¹⁰⁰ Siehe BETZ, „Anfang“ 345f.

¹⁰¹ Siehe dazu ERNST, *Pleroma* 42–50.

¹⁰² Siehe a. a. O. 41.

¹⁰³ Siehe a. a. O. 42.62–65.

¹⁰⁴ Siehe oben zweiter Hauptteil B.

¹⁰⁵ GEWISS, „Begriffe“ 135.

¹⁰⁶ S. die Texte bei GOLDBERG, *Untersuchungen* 44f. und den Kommentar a. a. O. 45–47.

¹⁰⁷ A. a. O. 46.

¹⁰⁸ Auf diese Schwierigkeit weist auch JERVELL, *Imago* 224 hin.

Die Eikon-Aussage (V. 15a) ist m. E. mehr auf das Verhältnis Jesu zu Gott und auf Gottes Offenbarwerden ausgerichtet: Jesus ist die Theophaniegestalt Gottes, die volle Selbstoffenbarung Gottes. In der Schekina-Aussage (V. 19) ist der Blick auf den heilsgeschichtlichen Weg Gottes mit Israel gerichtet: Sie begreift Jesus als den Ort der endgültigen heilvollen Anwesenheit Gottes unter seinem Volk, als den Zielpunkt von Gottes Handeln in und für Israel.

Wann hat sich nun diese Einwohnung in Jesus vollzogen? Kol 1,19 konstatiert sie im Aorist, sieht sie also als einen Akt zu einem bestimmten Zeitpunkt. In der Geschichte Jesu begründen ja nach urchristlicher Tradition seine wunderbare Zeugung (Mt 1,18.20; Lk 1,35), seine Geisterfüllung bei der Taufe (Mk 1,10f.par.) und seine Verherrlichung bei der Auferstehung (Mt 28,18; Röm 1,4) sein besonderes Verhältnis zum Vater; dazu kommt die Erkenntnis, dass er der präexistente Schöpfungsmittler ist, der Fleisch wurde (1Kor 8,6; Joh 1,1–4.14; vgl. Gal 4,4). Wie schon das Matthäusevangelium zeigt, sind diese verschiedenen Momente nicht unbedingt als einander ausschließende Alternativen zu sehen, sondern werden dort als konstitutiv zur Person und Geschichte Jesu gehörend zusammengesehen. Wolter bezieht nun die Einwohnungsaussage, da sie „nicht weit entfernt von Röm 1,4“ sei, auf die Erhöhung Jesu.¹⁰⁹ MÜNDERLEIN bezieht Kol 1,19 auf die Taufe Jesu, da die Aussagen vom „Erfüllen“ der Welt bzw. der Gemeinde im Frühjudentum bzw. im Urchristentum (im Anschluss an die Weisheitstradition) auch vom Heiligen Geist gemacht werden.¹¹⁰ Eine andere Möglichkeit ist, den Akt der Einwohnung auf die Inkarnation des ewigen Gottessohns zu beziehen. Dafür spricht m. E. Kol 2,9: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Diese Stelle bezieht sich deutlich auf 1,19 zurück und macht als ältester Kommentar zu unserer Stelle deutlich, dass Jesus dort nicht als bloße Hülle für die einwohnende Schekina zu verstehen ist, sondern dass das *leibliche*¹¹¹ Sein Jesu gerade die Anwesenheit Gottes unter seinem Volk *ist*.¹¹² 2,9 ist zugleich ein deutlicher Hinweis darauf, dass das im Christus wohnende Pleroma nicht die Summe der

¹⁰⁹ Kol. 85.

¹¹⁰ MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 271f.; s. auch unten Abschn. 5.

¹¹¹ Σωματικῶς wird in der Exegese seit alters auf zwei Weisen verstanden, einmal als „in Realität“ in Entsprechung zu σῶμα in 2,17 (so z. B. Augustin) und einmal als „leiblich“, d. h. bezogen auf die Inkarnation (z. B. Chrysostomos) (s. VALLISOLETTO, „Pleroma“ 51f.; ERNST, *Pleroma* 102f.). Die zweite Lösung ist die sprachlich näher liegende (vgl. auch SCHWEIZER, *Kol.* 108).

¹¹² VALLISOLETTO hat darauf hingewiesen, dass hier nicht θεότης, sondern θεότης steht: „Vocabulum ab Apostolo adhibitum exprimit ipsam divinam personalitatem seu essentiam, utpote ex substantivo θεός‘ derivatum“ („Pleroma“ 50; ebenso SCHWEIZER, *Kol.* 107, Anm. 324). Es handelt sich dabei nicht um einen dem hebräischsprachigen Frühjudentum völlig fremden Begriff, vgl. תהיה in den Sabbatliedern von Qumran (s. dazu SCHWEMER, „Gott als König“ 77f. mit Anm. 104).

göttlichen Eigenschaften o. Ä. ist¹¹³, sondern Gott selbst in seiner Gegenwart.¹¹⁴ Dies bestätigt die oben gebotene Exegese von 1,19 voll und ganz. Im Unterschied zu Kol 1,19, wo von der Einwohnung der Schekina im Christus als einem *Akt* die Rede ist (Aorist), bezieht sich 2,9 auf die seitdem *andauernde* Gegenwart Gottes im Christus (Präsens).¹¹⁵ Für die Frage nach dem Zeitpunkt der Einwohnung wird aus Kol 2,9 deutlich, dass der Christus in seinem leiblichen Sein gerade Gottes Anwesenheit in Israel und in der Welt *ist*; 1,19 bezieht sich somit eher auf die Inkarnation als auf die Taufe (oder Erhöhung) Jesu.¹¹⁶

Eine nahe verwandte, wenn auch nicht völlig identische Aussage findet sich in Lk 1,35, der Ankündigung der Geburt Jesu an Maria durch Gabriel: Der Heilige Geist werde auf Maria kommen, und die δύναμις des Höchsten werde sie „überschatten“ (ἐπισκιάζειν). Dieses ἐπισκιάζειν wird in der LXX „von der anwohnenden (*škn*) Offenbarungswolke (Ex 40,35) ausgesagt ..., die die Präsenz des göttlichen *kabôd* anzeigt“.¹¹⁷ Auch hier wird die Einwohnung der Schekina Gottes mit der wunderbaren Entstehung Jesu in Maria in Zusammenhang gebracht, und die Zionseinwohnung der göttlichen Herrlichkeit fällt mit der Geburt des Messias zusammen, wodurch die geistliche Geburt des Davididen auf dem Zion zur physischen Geburt des Gottessohns gesteigert ist¹¹⁸. „Im *natus ex virgine* wird die Einwohnung Gottes in diese Welt Ereignis in einer nicht zu überbietenden letzten Weise.“¹¹⁹

Durch Lk 1,35 wird also die obige Auslegung von Kol 1,19 auf die Inkarnation völlig bestätigt. Dafür, dass in Kol 1,19 in jedem Fall der *irdische* Jesus

¹¹³ Gegen VALLISOLETTO, ebd., u. v. a. (s. o. Abschn. 2.a). Es ist mir nicht recht verständlich, wie VALLISOLETTO einerseits betonen kann, dass hier nicht θεϊότης, sondern θεοότης steht (s. die vorige Anm.), dann aber zum Ergebnis kommt, dass „solummodo de ‚plenitudine gratiae‘“ die Rede sei (a. a. O. 52).

¹¹⁴ LANGKAMMER weist eine inhaltliche Nähe von Kol 2,9 und 1,19 zurück. In 1,19 könne nicht die Fülle der *Gottheit* gemeint sein, denn dies hätte „nur Sinn, wenn der Hymnus ausschließlich vom Menschen Jesus sprechen würde“, der Hymnus spreche aber auch vom Präexistenten, und die Inkarnation werde „von vornherein miteinberechnet und nicht erst in 1,19 eingeführt“ („Einwohnung“ 261). Es ist aber m. E. wahrscheinlicher, dass 2,9 tatsächlich den ältesten und sachgemäßen Kommentar zu 1,19 bildet. Dann ist in V. 19f. vom Heilswerk Gottes durch den *irdischen* Jesus die Rede.

¹¹⁵ Darauf weisen MÜNDELERLEIN, „Erwählung“ 272f.; ROWLAND, *Influence* 267 hin. – Kol 1,19 und 2,9 unterscheiden sich von der philonischen Anschauung, wonach der Logos ‚gefüllt‘ ist mit den göttlichen δυνάμεις (so Somn 1,62). In Kol 1,19 ist nicht die ewige Göttlichkeit des Christus im Blick, sondern die geschichtliche Einwohnung Gottes in ihm; und in Kol 2,9 ist die Gegenwart Gottes im Christus eine *leibliche*, was Philo vom Logos nie sagen könnte.

¹¹⁶ Zum Problem s. auch WEBER, *Geist-Christologie*.

¹¹⁷ GESE, „Natus ex virgine“ 133.

¹¹⁸ Siehe a. a. O. 145f.

¹¹⁹ A. a. O. 146.

im Blick ist und nicht erst der auferstandene¹²⁰, gibt zudem V. 20 unseres „Psalms“ einen deutlichen Hinweis: Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, ist das Wohnen von Gottes Schekina in Jesus, der wahren $\eta\eta\delta\delta$, die Voraussetzung dafür, dass in Jesu Tod Sühne für die Welt geschehen konnte.¹²¹

5. Die übrigen πλήρωμα-/ πληροῦν-Stellen im Kol und Eph

Im Kol und Eph taucht der Wortstamm πληρ- an etlichen Stellen auf; er hat aber nicht überall etwas mit der technischen Bedeutung von πλήρωμα in Kol 1,19 zu tun, sondern leitet sich z. T. einfach von der Bedeutung „füllen“ her (so Kol 1,9; 3,19; ähnlich hat wohl auch die „Fülle“ von Eph 3,19; 4,13 den Sinn „umfassende Vielfalt“¹²²). In Verbindung mit dem technischen Gebrauch stehen die Belege, nach denen die Gegenwart Jesu in seiner Gemeinde durch seinen Geist¹²³ in der Einwohnungsterminologie (πληροῦν, πλήρωμα) gefasst wird; so wird in Eph 1,23 die Gemeinde „Fülle“ des Erhöhten genannt (s. auch Eph 3,17; 5,18; Kol 2,10).¹²⁴ Das entspricht der paulinischen Rede von der Gemeinde als dem Tempel des heiligen Geistes (1Kor 3,16; 2Kor 6,16; vgl. Eph 5,18)¹²⁵, und durch die Korrespondenz von „Fülle“ und Heiligem Geist lässt sich auch der befremdliche Wechsel von „Fülle Christi“ (Eph 4,13) zu „Fülle Gottes“ (Eph 3,19) erklären (vgl. den Wechsel von „Geist Gottes“ und „Geist Christi“ in Röm 8,9–11). Paulus spricht zudem häufig davon, dass die Christen „erfüllt“ sind oder sein sollen (Röm 15,13: Freude und Friede; 15,14: Erkenntnis; 2Kor 7,4: Trost; Phil 1,11: Frucht der Gerechtigkeit; vgl. Eph 5,18: Heiliger Geist¹²⁶). „Fülle“ Christi ist die Gemeinde nach Eph 1,23 also

¹²⁰ Gegen JERVELL, *Imago* 223. Nach JERVELL vollzog sich die Einwohnung des Pleromas erst mit der Auferstehung, was gegen die Bedeutung „leiblich“ in Kol 2,9 spreche. Es ist keineswegs so, dass das „Erdenleben Christi ... gar nicht betont“ würde (gegen JERVELL, a. a. O. 225); dies wird durch Kol 1,20 hinreichend deutlich. (Ähnlich wie JERVELL argumentiert SCHWEIZER, *Kol.* 67.)

¹²¹ Siehe unten Kap. I.2.d und 4.a.

¹²² Vgl. DELLING, „πλήρης“ 300f.

¹²³ BRUCE (*Kol.* 28) hat durch den Hinweis auf Kol 1,8 die verbreitete Meinung widerlegt, dass dem Kol die Rede vom Heiligen Geist *fremd* sei (für das offensichtliche *Zurücktreten* dieser Rede im Kol nennt er ebd. plausible Gründe).

¹²⁴ Hier ist πλήρωμα also nicht *Terminus technicus* für die Schekina; man kann deshalb nicht einfach sagen, nach Eph 1,23 seien „Kirche und Pleroma deutlich identisch“ (gegen BENOIT, „Leib“ 277. BENOIT unterlässt es in seiner Untersuchung zu πλήρωμα, zwischen technischem und untechnischem Gebrauch zu unterscheiden. Vgl. zu dieser notwendigen Unterscheidung YSEBAERT, *Amtsterminologie* 216).

¹²⁵ Vgl. dazu auch MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 273.

¹²⁶ Auf diese Stellen verweist ERNST, *Pleroma* 103.

nicht in aktivem Sinn (dass sie den Christus in irgendeiner Weise vervollständigte¹²⁷), sondern in dem passivem Sinn, dass sie von Christus erfüllt ist¹²⁸.

Nach Eph 1,23 ist der Christus zugleich der, der das All¹²⁹ völlig erfüllt und somit mit seinem Geist die Präsenz JHWHs im All wahrnimmt.¹³⁰ Auch nach Eph 4,10 erfüllt der Erhöhte das All.¹³¹ Diese Erfüllung ist freilich nach der Theologie des Paulus und seiner Schule eine andere als die der Gemeinde – es ist nicht das heilvolle „Wohnen“ in denen, die eine neue Schöpfung sind (vgl. Ez 36,26f.), sondern die Gegenwart des Herrschers, dem nichts entgeht (vgl. Jer 23,24; Ps 139).¹³²

Kol 2,2f. wird sich auf denselben Sachverhalt beziehen wie Kol 1,19: Weil im Frühjudentum die Traditionslinien von Schekina, Weisheit und Geist Gottes zusammenfließen, liegt die Aussage, dass „in ihm [Christus] alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen“, nahe bei derjenigen von der Einwohnung des Pleromas (1,19).¹³³

Man kann die mit dem technischen Gebrauch zusammenhängenden Pleroma-Aussagen von Kol und Eph, die inhaltlich nahe beieinander liegen¹³⁴, mit Feuillet so zusammenfassen: „dans les Epîtres de la captivité, on a ... les deux thèmes corrélatifs du Christ remplissant l'univers ou l'Eglise, et du Christ rempli lui-même par Dieu“.¹³⁵

¹²⁷ So z. B. VALLISOLETTO, „Pleroma“ 54f.: „Ecclesia ergo, corpus Christi, complet Christum“ (Zitat 54) im Anschluss v. a. an die griechischen Väter und Thomas v. Aquin; BENOIT, „Leib“ 277f. mit Bezug auf stoische Anschauungen (weitere bei ERNST, *Pleroma* 108–111 und 108 Anm. 1).

¹²⁸ Vgl. CASEL, „Fülle“ 101: „Die Ekklesia ist die Fülle Christi, das heißt, sie ist die von ihm Erfüllte. Sehr schön verbindet sich die Idee von der ‚Fülle‘ mit der Leib-Idee; denn der Leib ist das, was vom Leben des Hauptes erfüllt wird.“ (Vgl. die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi im selben Vers.) (Weitere Autoren bei ERNST, *Pleroma* 108, Anm. 2; 111–114. ERNST selbst versucht die beiden Lösungen zu kombinieren, was aber sprachlich kaum möglich sein dürfte, a. a. O. 114–118.)

¹²⁹ Es ist nicht einsichtig, warum an dieser Stelle τὰ πάντα nur auf die Mächte und Gewalten zu deuten sein sollte (gegen GEWIESS, „Begriffe“ 134).

¹³⁰ Das Medium πληροῦσθαι kann aktive Bedeutung haben, was hier am nächsten liegt (s. BAUER, *Wörterbuch* 1348; so z. B. GEWIESS, „Begriffe“ 133f. mit vielen andern).

¹³¹ Zur Forschungsdiskussion s. ERNST, *Pleroma* 137–139.

¹³² So z. B. auch GEWIESS, „Begriffe“ 134.137–139. „Der Begriff der Erfüllung hat einen ganz verschiedenen Sinn, je nachdem er auf die Kirche oder auf das All angewendet wird.“ (A. a. O. 139.)

¹³³ Dies erwägt FEUILLET („Plérôme“ 471 Anm. 56) für den Fall, dass Kol 1,19 von 2,9 her zu verstehen wäre. A. a. O. 471 führt FEUILLET Stellen aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur an, die von den „Schätzen der Weisheit“ o. ä. sprechen.

¹³⁴ Dies zeigt FEUILLET, „Plérôme“.

¹³⁵ A. a. O. 604. Hier scheint FEUILLET sich stillschweigend für ein Verständnis von Kol 1,19 von 2,9 her zu entscheiden, während er vorher die Möglichkeit vorzog, dass das Universum die Fülle sei, die nach 1,19 im Christus Wohnung nahm (a. a. O. 470).

I. Versöhnung und Frieden

(V. 20)

Der letzte Vers unseres Christuspсалms ist in der Auslegung wohl der umstrittenste. Die Interpretationen gehen weit auseinander; zwei Beispiele seien nochmals in Erinnerung gerufen. Ernst Lohmeyer sieht hier den Tod Jesu als das endgültige Sühnopfer dargestellt, das das Sühnopfer vom Jom Kippur ablöst; durch die Hingabe des Bluts werde die den ganzen Kosmos betreffende Macht der Sünde beseitigt.¹ Zu einem ganz andern Verständnis kommt Eduard Schweizer: Weil er διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ als Zusatz streicht, sieht er die Versöhnungsaussage im ursprünglichen Hymnus auf die Auferstehung Jesu (V. 18b) bezogen; durch diese sei die in sich zerstrittene, vom Auseinanderbrechen bedrohte Welt in ihre All-Einheit zurückgeführt worden, der Vers gebe also eine Antwort auf die hellenistisch-heidnische Angst vor dem Auseinanderbersten des Kosmos.²

Wie bisher soll auch bei der Exegese dieses Verses von der uns vorliegenden Textgestalt ausgegangen werden³; erst wenn wir sachlich dazu gezwungen würden, müssten wir sekundäre Textstellen annehmen.

1. Grammatik und Semantik

V. 20 ist syntaktisch von εὐδόκησεν abhängig, also steht ἀποκαταλλάξαι parallel zu κατοικήσαι. Daraus folgt für das inhaltliche Verhältnis der beiden Infinitive zueinander noch gar nichts; es ist als gleichzeitiges denkbar, der zweite Infinitiv kann aber auch eine Folge des ersten⁴ oder ihm einfach zeitlich nachgeordnet sein. Die beiden Akte werden lediglich gleichermaßen von Gottes Ratschluss hergeleitet und dienen beide der Begründung der neuen Schöpfung (V. 18). Der Aorist bezeichnet jedesmal die Punktualität der Handlung. An V. 20a schließt sich ein Partizipialsatz an (εἰρηνοποιήσας ...), der die Versöhnungstat Gottes inhaltlich präzisiert, wie Eph 2,15f. und die unten folgende Analyse der paulinischen Versöhnungsstellen zeigen; das Partizip ist also

¹ Kol. 66f.

² Kol. 65.67–69.

³ Zur Textkritik s. o. Kap. A.3.

⁴ TESTA („Gesù“ 15) und BENOIT („Leib“ 269) verstehen καί hier als καί *consecutivum* (einem hebräischen ׀׀ entsprechend), was aber keineswegs eindeutig ist.

modal zu übersetzen und nicht temporal-vorzeitig.⁵ Die Abgrenzung von V. 20b von V. 20a wird i. Allg. nach εἰς αὐτόν vorgenommen; Testa zieht jedoch εἰς αὐτόν zu εἰρηνοποιήσας⁶. Vom sprachlichen und rhythmischen Fluss wie von der Länge der Stichoī her und v. a. wegen der Parallele zu V. 16fin ist aber m. E. die Zugehörigkeit von εἰς αὐτόν zu V. 20a wahrscheinlicher.

Das Bikompositum ἀποκαταλλάσσειν ist in der gesamten Gräzität erst ab Kol und Eph belegt; es wurde deshalb schon vermutet, es handle sich um eine paulinische Sprachschöpfung.⁷ Inhaltlich wird es dem einfachen Kompositum καταλλάσσειν nahe stehen und höchstens eine Art Intensivum zu diesem bilden⁸, „jedoch ohne dass sie [d. h. die Vorsilbe ἀπο-] deshalb ein besonderes Gewicht erhalte“⁹. Die Bedeutung ist also ‚versöhnen‘¹⁰, was durch die partizipiale Näherbestimmung in V. 20b noch unterstrichen wird¹¹. Andere im Lauf der Forschungsgeschichte vorgeschlagene Bedeutungen von ἀποκαταλλάσσειν (z. B. „ristabilimento di uno stato primitivo di bontà“¹²) werden v. a. durch die Verwendung desselben Verbums in V. 22 ausgeschlossen, wo seine kontextuelle Funktion der von καταλλάσσειν in den paulinischen Homologumena völlig entspricht, wo ebenfalls die ‚Feindschaft‘ (ἐχθρα) den Gegensatz zur καταλλαγῆ bildet.¹³

⁵ So z. B. auch MICHL, „Versöhnung“ 446f.

⁶ „Gesù“ 15f.

⁷ BÜCHSEL, „ἀλλάσσω“ 259; neuerdings bestätigt durch PORTER, *Καταλλάσσω* 163.

⁸ So HAUPT, *Kol.* 40; LOHMEYER, *Kol.* 66; MICHL, „Versöhnung“ 452f. (Lit.). Ähnlich BARTH, *Kol.* 214: Vom Kontext her ist nichts anderes als der paulinische Sinn von καταλλάσσειν gefordert; Grund für das Bikompositum ist vielleicht die hellenistische Neigung zur Bevorzugung zusammengesetzter Formen.

⁹ MICHL, „Versöhnung“ 453.

¹⁰ Rabbinisch: נצַר pi. bzw. סַב pi. (BÜCHSEL, „ἀλλάσσω“ 254).

¹¹ So auch O'BRIEN, „Col. 1,20“ 51; vgl. BÜCHSEL, „ἀλλάσσω“ 259. – Der Versuch KEHLS, ἀποκαταλλάσσειν an unserer Stelle als „die Wiedergutmachung der ἀλλαγῆ von Röm 1,23“ aufzufassen (*Christushymnus* 160, dort kursiv) und darunter die Neuordnung des Universums durch die Überwindung der Idolatrie des Menschen zu verstehen (a. a. O. 127f.160ff), ist als gescheitert anzusehen; POKORNÝ hat dazu treffend bemerkt: „Semasiologisch waren der Grundstamm und die Composita weit voneinander entfernt. Man müsste im Hintergrund des Hymnus etymologisierende Spekulationen voraussetzen, wie es z. B. für Philon üblich war.“ (*Kol.* 75 Anm. 183.)

¹² TESTA, „Gesù“ 15; weitere bei BARTH, *Kol.* 214 Anm. 85f.

¹³ Siehe unten Abschn. 2.a. MICHL („Versöhnung“ 452f.) räumt die paulinische Verwendung des Verbums in V. 22 ein, bestimmt aber die Bedeutung von (ἀπο-)καταλλάσσειν als „in Ordnung bringen“, „die friedliche Herstellung eines geordneten Verhältnisses“ (453). MICHL will dadurch die Schwierigkeiten der All-Versöhnungs-Aussage in V. 20 umgehen. Seiner Bedeutungsbestimmung widerspricht aber der Gegensatz von ‚Versöhnung‘ und ‚Feindschaft‘ im paulinischen Schrifttum.

Grammatisches Subjekt von V. 20 ist eigentlich das πλήρωμα; wie die Constructio ad sensum (εἰρηνοποιήσας) zeigt, ist damit Gott selbst gemeint, der mit seiner Schekina subjektidentisch ist¹⁴. Nach anderen ist hier Christus das Subjekt.¹⁵ Ein so plötzlicher, durch keine weiteren Indizien nahegelegter Subjektwechsel ist aber viel weniger wahrscheinlich als eine Constructio ad sensum.

Εἰς αὐτόν in Kol 1,20 kann grundsätzlich auf das Subjekt des Satzes, Gott (im Sinne von εἰς ἑαυτόν / αὐτόν¹⁶), oder auf Christus bezogen sein. Von 2Kor 5,19 her (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσωσιν ἑαυτῷ) liegt zunächst ein Bezug auf Gott nahe. Noch stärker als in 2Kor 5,19 wäre dann die (lokale) Richtung der Versöhnungstat hervorgehoben.¹⁷ Die Person, mit der die Versöhnung stattfindet, wird aber sonst bei (ἀπο-)καταλλάσσειν immer durch Dativ oder πρὸς angefügt, nie durch εἰς.¹⁸ Zudem fällt auf, dass die zweite Strophe unseres Christuspsalms die präpositionalen Wendungen, die sich in der ersten Strophe finden (ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν) und dort alle auf Christus bezogen sind, sämtlich wiederholt. Der auch sonst zu beobachtende parallele Aufbau der beiden Strophen¹⁹ spricht dafür, dass εἰς αὐτόν auch in der zweiten Strophe auf Christus zu beziehen ist.²⁰

Das Partizip εἰρηνοποιήσας steht in V. 20b zunächst intransitiv; man könnte es also mit „Frieden / Heil schaffen“ (מְשַׁלֵּם שְׁוֵא) ²¹wiedergeben.²² Nun wird in V. 20c ein Akkusativobjekt angefügt. Syntaktisch am elegantesten wäre es, wenn sich dieses an ἀποκατάλλαξαι in V. 20a angeschlossen²³ und V. 20b eine Parenthese bildete; dagegen spricht aber der poetische Charakter des Textes²⁴. In semitischer Poesie wird oft ein Element der *direkt vorhergehenden* Zeile unverändert oder variiert wieder aufgenommen und damit der

¹⁴ Siehe oben Kap. H.2.b.

¹⁵ So MICHL, „Versöhnung“ 446 (mit Anm. 12); HÜBNER, *Kol.* 63 (in Bezug auf den ursprünglichen Hymnus; nach HÜBNER ist jedoch in der vorliegenden Gestalt des Textes Gott Subjekt). Das Partizip bezieht sich unmöglich „auf das Relativpronomen in V. 18b [und somit auf Christus] zurück“, da es sich um einen Hörtext handelt, der zeilenweise fortschreitet (gegen WOLTER, *Kol.* 85).

¹⁶ In der neutestamentlichen Koine steht öfter das Personalpronomen für das Reflexivpronomen, s. LIGHTFOOT, *Kol.* 158.

¹⁷ Vgl. HAUPT, *Kol.* 43.

¹⁸ HARTMANN, „Reconciliation“ 110; vgl. MICHL, „Versöhnung“ 448.

¹⁹ Siehe oben Kap. A.4.

²⁰ So auch MICHL, „Versöhnung“ 447f.; HARTMANN, „Reconciliation“ 111; HAUPT, *Kol.* 43; SCHWEIZER, *Kol.* 67 Anm. 175; BARTH, *Kol.* 214f.; ALETTI, *Kol.* 111.

²¹ BILL 3,627. Vgl. Jes 27,5ΑΣΘ: εἰρηνοποιεῖν für εἰρήνην ποιεῖν (מְשַׁלֵּם שְׁוֵא), vgl. auch Eph 2,15 (BARTH, *Kol.* 215).

²² Zu den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten s. auch ALETTI, *Kol.* 86.

²³ So z. B. MICHL, „Versöhnung“ 448f.

²⁴ S. zum Folgenden ausführlich oben Kap. A.3 und 5.

begonnene Gedanke weitergeführt. Es liegt daher nahe, auch hier von einer solchen Wiederaufnahme auszugehen. Δι' αὐτοῦ in V. 20c führt dann διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ von V. 20b weiter, wobei es sich um eine inhaltliche Steigerung und Präzisierung handelt: Es ist nicht nur sein Blut, das Sühne und Vergebung schafft, sondern *durch ihm selbst* geschieht die Friedensstiftung im All.²⁵ Der Akkusativ von V. 20c bezieht sich also auf εἰρηνοποιήσας. Man könnte ihn als Accusativus Graecus verstehen („in Hinsicht auf...“), noch wahrscheinlicher ist er aber direktes Objekt: εἰρηνοποιεῖν kann – anders als פְּלוֹם עָשָׂה, aber analog zu lat. *pacificare* – auch transitiv gebraucht werden und somit – etwas unschön übersetzt – „befrieden“ bedeuten.²⁶

2. Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang von Versöhnung, Frieden und Sühne

Auch wenn Kol 1,15–20 nicht unbedingt vom Kol-Verfasser selbst formuliert worden ist, wird der Christuspsalm doch von ihm an einer zentralen Stelle des Kol zitiert und dient ihm somit im Makrokontext des Briefs als Argumentationsbasis.²⁷ Zudem ist auch im Mikrokontext unserer Stelle gerade die Versöhnungsaussage entscheidend²⁸: Der Christuspsalm wird gerahmt von Aussagen über die Errettung (V. 13), Erlösung und Sündenvergebung (V. 14) sowie über die Versöhnung der Adressaten (V. 21f.). Wenn es sich bei V. 15–20 um einen ursprünglich selbständigen Hymnus handelt, hat ihn der Verfasser des Kol hier wegen des Stichworts ‚Versöhnung‘ zitiert. Auf Grund dieser beiden Tatbestände haben wir vorauszusetzen, dass der Kol-Verfasser in besonders hohem Maße mit den Versöhnungsaussagen unseres „Psalms“ einverstanden war, so dass wir den sich in Kol 1,20 stellenden Schwierigkeiten nicht einfach durch die Annahme einer von der Versöhnungsthematik im Kol und den damit eng verwandten Stellen im übrigen Corpus Paulinum grundverschiedenen Tradition aus dem Weg gehen können und ebensowenig mit der Annahme einer (nur halb geglückten) Interpolation in V. 20. Wir müssen vielmehr versuchen, Kol 1,20 mit eben jenen Versöhnungsaussagen und ihrem Traditionshintergrund in Beziehung zu bringen. Dies soll im Folgenden geschehen.

²⁵ Damit fällt auch der Einwand von MICHL („Versöhnung“ 448f.) dahin, die Wiederaufnahme sei bei einem Bezug auf εἰρηνοποιήσας überflüssig, bei einer Rückbindung an ἀποκαταλλάξαι jedoch sinnvoll.

²⁶ Vgl. die Stellen bei LAMPE, *Lexicon* 421 und zu *pacificare* LEWIS/SHORT, *Dictionary* 1287.

²⁷ Siehe oben Kap. A.1.

²⁸ Zum Folgenden s. o. Kap. A.2.

a) ‚Versöhnung‘ im antiken Judentum und im Corpus Paulinum

Das Wortfeld κατ-/διαλλάσσειν bezeichnet im Griechischen die Versöhnung als Aufhebung von Feindschaft im politisch-militärischen wie im privaten Bereich²⁹ und wird auch in religiösem Sinn verwendet³⁰. Auch im paulinischen Schrifttum³¹ ist ‚Versöhnung‘ im Sinn von Beendigung von Feindschaft verstanden. ‚Feindschaft‘ ist deshalb im Röm wie im Kol semantische Opposition zu ‚Versöhnung‘: Die jetzigen Christen waren, bevor sie versöhnt wurden, Gottes Feinde (ἐχθροί, Röm 5,10; Kol 1,21; ἐχθρα, Röm 8,7); sie stellten sich als Gottlose (Röm 5, 6) und als Sünder (Röm 5, 8) gegen Gott, sie waren ihm in ihrem Denken und Tun ungehorsam (Röm 8,7; Kol 1,21).³² Auch in Eph 2,11–18 ist von der Beseitigung der Feindschaft durch die Versöhnung die Rede, wobei zur Versöhnung mit Gott die Versöhnung von Juden und Heiden in der einen Gemeinde Jesu Christi tritt (V. 14–16).³³

Semantisches Korrelat zu ‚Versöhnung‘ ist im Corpus Paulinum der ‚Frieden‘. Durch die Versöhnung, die mit der Rechtfertigung identisch ist (Röm 5,9–11), haben die Christen ‚Frieden‘ mit Gott erlangt (Röm 5,1³⁴; Eph 2,14f.17), was zugleich den freien ‚Zugang‘ zu ihm und somit die Aufhebung jeder kultischen Distanz und Vermittlung³⁵ bedeutet (Röm 5,2; Eph 2,18f.).

‚Frieden‘ ist nicht ein nebensächlicher Aspekt des Heils, sondern geradezu ein Zentralbegriff dafür; die paulinische Theologie bewegt sich damit ganz in alttestamentlicher Tradition.³⁶ Von Jes 52,7 her, einer der alttestamentlichen Hauptstellen für die neutestamentliche Rede vom ‚Evangelium‘ (vgl. Röm 10,15)³⁷, fasst ‚Friede‘ den Inhalt des Evangeliums zusammen (Apg 10,36; Eph 2,17), so dass das Evangelium geradezu „Evangelium des Friedens“ heißen kann (Eph 6,15), und Christus selbst ist „unser Friede“ (Eph 2,14; vgl. 2Thess 3,16). Auch die Rede von der Versöhnung ist kein Motiv, dessen sich

²⁹ S. dazu die Belege bei BREYTENBACH, *Versöhnung* 45–64.

³⁰ Siehe HENGEL, „Sühnetod“ 19.

³¹ Zu Röm 5 vgl. STUHLMACHER, „Begriff“ 33–37; zu 2Kor 5 HOFIUS, „Erwägungen“.

³² Siehe HOFIUS, „Erwägungen“ 189.

³³ Siehe z. B. STUHLMACHER, „Begriff“ 55; DINKLER, „Friede“ 464.

³⁴ Die indikativische Lesart in Röm 5,1 wird die von Paulus intendierte sein; schon der älteste erreichbare Text in Form der alexandrinischen Zeugen, der den Konjunktiv liest, weist also einen Fehler auf (siehe z. B. STUHLMACHER, *Röm.* 74; WILCKENS, *Röm.* 1,288f.).

³⁵ Vgl. WILCKENS, *Röm.* 1,289.

³⁶ S. dazu unten Abschn. b und STUHLMACHER, „Begriff“ 32. Nach DINKLER, „Friede“ 464 wird εἰρήνη im Corpus Paulinum „zu einem Sammelbegriff für das christlich bestimmte ‚Heil‘“.

³⁷ Vgl. STUHLMACHER, „Evangelium“ 1217f.

Paulus bzw. seine Schule „nur beiläufig bedient“³⁸, sondern Paulus kann das Evangelium, mit dem er als Apostel beauftragt ist, das „Wort von der Versöhnung“ nennen (2Kor 5,19).³⁹

Versöhnung ist im Corpus Paulinum untrennbar mit Rechtfertigung und Sühne verbunden.⁴⁰ An allen Stellen des Corpus Paulinum, die von der Versöhnung durch Christus sprechen, wird diese Versöhnung als durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu geschehen verstanden: Nach 2Kor 5 hat Gott den Christus „für uns zum Sündopfer gemacht“ (V. 21: ἁμαρτία = ἡσθη; vgl. Röm 8,3: Jesus als περὶ ἁμαρτίας = ἡσθη⁴¹); deshalb geschieht durch ihn die Versöhnung (V. 18f.). Nach Röm 5 hat Gott uns durch das sühnende ‚Blut‘ und den ‚Tod‘ des Christus „für uns“ gerechtfertigt und mit sich versöhnt (V. 8–10).⁴² Nach Kol 1,22 geschah die Versöhnung ebenfalls „durch den Tod“ des irdischen Leibes Jesu, und nach Eph 2,13.16 „durch sein Blut“ und „durch das Kreuz“. Vom ‚Blut‘ Jesu ist im Zusammenhang mit der durch seinen Tod geschehenen Sühne auch in Röm 3,25 (Jesus ist das endzeitliche ἱλαστήριον = ἡσθη, der Ort der Sühne und Begegnung mit Gott⁴³) und in 1Kor 11,25 (das ‚Bundesblut‘ Jesu als Sühnemittel) die Rede.

Die Initiative zur Versöhnung geht ganz von Gott aus: Er „versöhnt“ den Menschen, der bisher sein Feind war, mit sich (2Kor 5,18f; Röm 5,10f.).⁴⁴ Er setzt in seiner Liebe (Röm 5,8: συνίστησιν ... τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός) einen Ausweg aus der Feindschaft der Menschen gegen Gott, indem er seinen Sohn zum sühnenden Sündopfer für die Menschen macht (2Kor 5,21). Er lässt die Menschen bitten, sich versöhnen zu lassen und damit in die Ver-

³⁸ So KÄSEMANN, „Erwägungen“ 48; s. dagegen auch STUHLMACHER, „Begriff“ 35f. (Anm. 26); FINDEIS, *Versöhnung* 334.

³⁹ Auf den Zusammenhang des „Evangeliums des Friedens“ mit dem „Wort von der Versöhnung“ weist STUHLMACHER, „Begriff“ 55 hin.

⁴⁰ STUHLMACHER, *Bibl. Theologie* 1,294–298; VOLLENWEIDER, „Diesseits“ 128.

⁴¹ Zu diesen beiden Stellen s. MERKLEIN, „Sühnetod“ 167–170; STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,195.296; HENGEL, „Sühnetod“ 18f. (Letzterer auch zu den im Folgenden genannten Stellen, die vom Blut bzw. Opfertod Jesu sprechen).

⁴² Vgl. dazu MERKLEIN, „Sühnetod“ 167; STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,320.

⁴³ Vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,193f.297f.; MERKLEIN, „Sühnetod“ 164f.; gegen die Deutung von KRAUS, *Tod Jesu* vgl. BAILEYs Rezension, v. a. 249f. MERKLEIN bemerkt a. a. O. 164: „der Ort der sühnenden Gegenwart Gottes, der bislang im Allerheiligsten zu finden war, wird nun von Christus her definiert. Der gekreuzigte Christus wird als der eschatologische Sühneort verstanden. Der Tod Christi (vgl. ‚in seinem Blute‘) ist das endgültige Sühnegeschehen und insofern die objektive Voraussetzung zur Vergebung aller zuvor geschehenen Sünden. Es wird somit deutlich, dass der Sühnekult im Jerusalemer Tempel nur die vorläufige Funktion des Typos hatte. In der am Kreuz Christi gewährten Sühne ... ist er eschatologisch ‚aufgehoben‘ und damit an sein Ende gekommen.“

⁴⁴ Vgl. HOFIUS, „Erwägungen“ 188f. 195f.

söhnung einzutreten, die Gott durch Jesus am Kreuz vollbracht hat (2Kor 5,18–20).

In der letztgenannten Hinsicht unterscheidet sich Paulus radikal von der vorherrschenden Rede von Versöhnung im Judentum seiner Zeit. Auch hier konnte die Wortfamilie δι-/καταλλάσσειν bzw. die damit wiedergegebenen Verben רצה pi. und פיס pi. auf das Verhältnis von Gott und Israel angewendet werden.⁴⁵ „Versöhnen“ hat hier aber praktisch immer den Israeliten als Subjekt⁴⁶ und bedeutet, dass der zürnende Gott „durch Sühneleistungen, durch Umkehr, Sündenbekenntnis und Gebet, oder auch durch die Fürsprache hervorragender Gottesmänner“ umgestimmt wird und somit „seinen Zorn aufgibt“.⁴⁷ Paulus benutzte somit als Christ die Wortfamilie δι-/καταλλάσσειν anders, als er sie vor seiner Bekehrung verwendet haben muss.⁴⁸

Im Folgenden soll den alttestamentlich-jüdischen Wurzeln dieser paulinischen Rede von der durch Gott im Sühnetod Jesu gewirkten Versöhnung und Friedensstiftung genauer nachgegangen werden. Von da aus wird sich auch das Verständnis von Kol 1,20 klarer erschließen.

b) ‚Frieden‘ im AT

‚Frieden‘, שלום, bedeutet im AT wie im alten Orient zunächst „das gute, heile Ergehen“.⁴⁹ Es wird im Gruß „aus- und zugesprochen“⁵⁰. In weisheitlichem Kontext meint שלום zudem „nicht nur das gute Ergehen des Weisen, sondern auch das auf solches Ergehen zielende gute Verhalten“ und wird „zum Gegenbegriff von רע ‚das Böse‘“.⁵¹ Unrecht gilt als „objektive Schädigung der Weltordnung, die so auf die Dauer nicht bestehen bleiben kann, sondern aus-

⁴⁵ Vgl. die Belege bei BREYTENBACH, *Versöhnung* 68–95 und die rabbinischen Belege bei BÜCHLER, *Studies* 452.

⁴⁶ Ausnahme ist die an Lev 1,4 anschließende Stelle tSheq 1,6 Bar, wonach die öffentlichen Opfer (d. h. „die beim täglichen Gottesdienst und an den Feiertagen vorgeschriebenen Opfer“, also u. a. das tägliche sühnende Tamidopfer und die Sühnopfer des Großen Versöhnungstages [HÜTTENMEISTER / LARSSON, *Tosefta* 2,2,23 Anm. 55]) selbst Subjekt sind und „Versöhnung und Sühne schaffen zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel“ (s. BÜCHLER, *Studies* 452 mit Anm. 3). Lev 1,4 scheint demnach die Grundstelle für die Verwendung von רצה (im Sinne von „versöhnen“) im Zusammenhang mit dem Sühnekult zu sein. (Siehe unten Abschn. d.)

⁴⁷ HOFIUS, „Erwägungen“ 195.

⁴⁸ So auch MERKLEIN, „Sühnetod“ 169; STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,318. – Mit antikem Heroismus, der für eine gute Sache sterben kann, oder auch mit der jüdischen Märtyrertradition hat die Rede von der Versöhnung bei Paulus wenig zu tun, s. STUHLMACHER, a. a. O. 338.

⁴⁹ SCHMID, *šalôm* 50.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ A. a. O. 54.

gemerzt werden muss. Der Zustand des *šalôm*, der positiven Ordnung, muss wiederhergestellt werden⁵². ‚Frieden‘ steht auch im Gegensatz zum Krieg, so in Lev 26,6–8; Pred 3,8.⁵³ Während in der Gräzität diese semantische Opposition zu ‚Krieg‘ die Bedeutung von εἰρήνη völlig bestimmt⁵⁴, ist im AT, deutlich z. B. am Kontext von Lev 26,6–8, „dieser Frieden ... eingebettet in einen sehr viel umfassenderen Friedenszustand, der vor allem auch die Natur und die Tierwelt umfasst“.⁵⁵ Dieser Friede zeigt sich „in der überströmenden Fruchtbarkeit, im sicheren Wohnen, in der Sicherheit vor den wilden Tieren und den Feinden“; und „im politischen Bereich“ stellt man sich ihn typisch altorientalisch „als Unterwerfung bzw. Vernichtung der Feinde“ vor.⁵⁶ Wo deshalb im Kriegskontext von ‚Frieden annehmen‘ die Rede ist, „heißt [dies] so viel wie Selbstausslieferung, Unterwerfung, fronpflichtig werden“.⁵⁷

Der Friede wird auf der Welt geschaffen und erhalten durch JHWH vom Zion aus.⁵⁸ So kann schon Ri 6,24 mit einem Nominalsatz יהוה שלום „JHWH ist / schenkt Frieden“ sagen⁵⁹, und nach Jes 45,7; Ijob 25,2 heißt JHWH עֶשֶׂה שְׁלוֹם (ὁ ποιῶν εἰρήνην).

Da dem auf dem Zion thronenden König, dem Repräsentanten der Gottes Herrschaft, die Garantie der Schalom-Ordnung zukommt, wird der Messias als ‚Friedefürst‘, שֶׁר־שְׁלוֹם, erwartet, in dessen Reich der שלום kein Ende haben (Jes 9,5f.) und sich im sozialen und politischen Bereich wie im Bereich der Tier-

⁵² A. a. O. 54f. (Zitat 55); vgl. auch STECK, *Friedensvorstellungen* 38f.

⁵³ Siehe SCHMID, *šalôm* 57–59.

⁵⁴ DINKLER, „Friede“ 456.

⁵⁵ SCHMID, *šalôm* 58.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ A. a. O. 60. Mit STECK (*Friedensvorstellungen* 27–29) kann man folgende Aspekte des alttestamentlichen Friedensbegriffs angeben: „Wesentlich für den Friedenszustand ist zunächst einmal die chaosbändigende Einrichtung und stetige Bewahrung der Welt im kosmisch-naturhaften Sinne, die Leben und Lebensversorgung für das Lebendige, Mensch und Tier, dauerhaft ermöglicht [...] das Fehlen kriegerischer Bedrängnis, die Sicherheit, gegen Angriffe geschützt zu sein, d. h. – nicht minder universal gesehen – die Bändigung der Völkerwelt, deren Waffengewalt übermächtige Grenzen gesetzt sind und deren Machtmissbrauch in Schranken gewiesen ist [...] dass im sozialen Bereich lebensgewährende Ordnung und lebensförderndes Recht, die auch das Wohlergehen sozial gefährdeter Schichten gewährleisten, in Kraft sind, ... dass im Individualbereich in all seinen Bezügen und Hinsichten Wohlergehen waltet [...] dass der Menschenwelt als Völkern auch geordnete Lebensräume im Sinne monarchischer Staatsterritorien gegeben sind, dass Königtum und Kultus vorhanden sind, und vor allem natürlich der Jahwe vom Zion, der diese befriedete Welt eingerichtet hat, sie trägt und über ihrem Bestande wacht.“

⁵⁸ STECK, *Friedensvorstellungen* 30f.42.

⁵⁹ Zur Bedeutung s. DINKLER, „Friede“ 448f.

welt äußern wird (Jes 11).⁶⁰ Der Messias bringt „den Durchbruch der endzeitlichen Ordnung Jahwes“.⁶¹ Mi 5,4 fasst das Herrscherwirken des Messias, seine Hirtenätigkeit und weltweite Regentschaft (V. 1–3) mit dem Satz zusammen: „Er wird der Friede sein“ (וְהָיָה זֶה שְׁלוֹמִים)⁶². Auch hier ist der Zustand, den der Messias bringt, ‚Frieden‘ im umfassenden Sinn, was auch die Unterwerfung und Vernichtung der Feinde (V. 4–8) und die Beendigung des Krieges (V. 9f.) wie aller Zauberei und Götzenverehrung einschließt (V. 11–14). Auch Ez 34,25; 37,26 und Sach 9,1–17 liegen in Bezug auf die Friedensvorstellung ganz in der Linie der andern messianischen Texte. Nach äthHen 71,14–17 sind Menschensohn und Frieden eng verbunden, und durch den Menschensohn erhalten die Gerechten ewigen Frieden in seiner Gegenwart.⁶³

Ausgehend von Jer 29,11⁶⁴ wird שלום zu einem der zentralen Begriffe für das endzeitliche Heil⁶⁵ (neben andern wie טוב, צדקה, ישועה), und er wird einbezogen „in ein ganzes eschatologisches Begriffsfeld: neuer Zion, neuer Bund, neuer Exodus, Davidspross, paradiesischer F[rieden], auch F[riede]fürst (Jes 9,6)“⁶⁶. So wird der מְשִׁיחַ (εὐαγγελιζόμενος), der das zukünftige Heil, die βασιλεία τοῦ θεοῦ ansagt, zum מְשִׁיחַ עֵלְיוֹן, zum εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην (Jes 52,7). In ähnlicher Weise verheißen Ps 85,9; Jes 26,3.12; 32,15–18; 33,6–9; 54,23f.; 55,12; 57,19–21; 60 (vgl. V. 17); 66,10–24 (vgl. V. 12); Sach 8,9–13; Hag 2,6–9 den zukünftigen Schalom.⁶⁷ Dieser endzeitliche Frieden „wird ausgelöst dadurch, dass der Zion hier ... wird, was er in der Jerusalemer Tradition immer schon war und ist“ (Jes 2,2–4).⁶⁸ Seit Deuterocesaja spielt die *Erkenntnis* Israels und der Völker dabei eine tragende Rolle: Anteil am universalen Frieden, den JHWH vom Zion aus schaffen wird, erhalten diejenigen, die sein Wirken erkennen und ihn als den einen Gott über aller Welt anerkennen.⁶⁹ Wer dieses Friedenswirken hindert, wird durch JHWH gebädigt oder beseitigt.⁷⁰ שלום gibt es für denjenigen, der Gerechtigkeit tut und Gottes Gebote hält (Jes 48,18), nicht jedoch für den Gottlosen (Jes 48,22).⁷¹ In Jes 27,5 ist zum

⁶⁰ Zu den Friedensvorstellungen der messianischen Verheißungen s. SCHMID, *šalôm* 73–79. Der Tierfrieden wird von der Aufnahme von Jes 11 in 65,17ff. an zum festen Traditionselement der Neuschöpfungsvorstellung (KRAUS, *Jes. 40–66* 242f.).

⁶¹ SCHMID, *šalôm* 74.

⁶² Zu den Bedeutungsmöglichkeiten siehe a. a. O. 75 Anm. 108.

⁶³ Vgl. DINKLER, „Friede“ 451.

⁶⁴ A. a. O. 450.

⁶⁵ Siehe SCHMID, *šalôm* 80f.

⁶⁶ DINKLER, „Friede“ 451.

⁶⁷ Zu diesen Stellen s. SCHMID, *šalôm* 80–87.

⁶⁸ STECK, *Friedensvorstellungen* 70.

⁶⁹ Siehe a. a. O. 67f.70f.

⁷⁰ Siehe a. a. O. 71.

⁷¹ Vgl. dazu DINKLER, „Friede“ 451.

ersten Mal in der biblischen Tradition vom „Frieden mit Gott“ die Rede („er macht mit mir Frieden“ לַיְיָ שָׁלוֹם יַעֲשֶׂה).⁷²

Mit Hans Heinrich Schmid lässt sich für die alttestamentlichen Friedensverheißungen zusammenfassend festhalten: „... im Zentrum ... steht der Glaube an Jahwes Macht, der Glaube daran, dass Jahwe sich schließlich durchsetzen werde – sei es dadurch, dass sich ihm die Völker von sich aus unterwerfen, sei es dadurch, dass er seine Feinde allen sichtbar besiegt.“⁷³ Gemäß der Zusammenschau der alttestamentlichen Texte setzt Gott seine Frieden schaffende Herrschaft durch seinen Messias durch; sie bringt für denjenigen Heil und nicht Gericht, der Gerechtigkeit tut, bei Gott Zuflucht sucht und mit ihm „Frieden macht“ (Jes 27,5).

In den Qumranschriften herrscht der eschatologische Gebrauch von שָׁלוֹם vor⁷⁴, während bei Philo und Josephus, ganz griechischem Denken entsprechend, „der εἰρήνη-Begriff am πόλεμος orientiert wird“.⁷⁵ Philo enteschatologisiert i. Allg. die ihm vorliegenden jüdischen Traditionen⁷⁶, nur in Praem 164–168 scheint er von einer endzeitlichen Rückkehr der Diasporajuden zu sprechen, geleitet „von einer messianischen Erlösergestalt“ und mit dem Ziel der πρὸς τὸν πατέρα καταλλαγαί.⁷⁷

Das pharisäisch-rabbinische Judentum schließt an die alttestamentliche Rede vom Frieden an. So kann R. Hananja, der Vorsteher der Priester kurz vor dem Ende des zweiten Tempels⁷⁸, sagen: „Groß ist der Friede, denn er wiegt das ganze Schöpfungswerk auf.“⁷⁹

c) Feindschaft gegen Gott im AT und Gottes Wege zu ihrer Überwindung

Im AT ist vielfach von Feinden Gottes die Rede. Die Feinde Israels schänden Gottes Namen (Jos 7,8f.), deshalb vertilgt sie Gott selbst vor Israel her (Ex 23,22f.), ja als Feinde von Gottes Volk sind sie *Gottes* Feinde (1Sam 30,26). Die, welche den Frommen bedrängen, die Feinde des Gerechten, heißen zugleich Gottes Feinde, weil sie als Übeltäter letztlich Gott widerstreben (Ps 5,6.9–11; 37,20; 2Sam 12,14). Auch Israeliten, die Gott ungehorsam sind,

⁷² Zu dieser Stelle s. SCHMID, *šalôm* 87f.; DINKLER, „Friede“ 449f.

⁷³ SCHMID, *šalôm* 90.

⁷⁴ DINKLER, „Friede“ 454.

⁷⁵ A. a. O. 455–457 (Zitat 456); vgl. HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 105. Von daher bilden die ‚Friedens‘-Stellen bei Philo nicht den direkten Hintergrund von Kol 1,20, sondern sie sind eine philosophische Interpretation von jüdischen Traditionen, die auch hinter Kol 1,20 stehen (gegen HARTMANN, „Reconciliation“ 117).

⁷⁶ DINKLER, „Friede“ 456.

⁷⁷ A. a. O. 456f. (Zitat 456).

⁷⁸ STEMBERGER, *Einleitung* 76.

⁷⁹ SifBam § 42 zu Num 6,26, Übersetzung von KUHN, *Midrasch Sifre zu Num* S. 136. Siehe zu diesem Text auch STUHLMACHER, „Begriff“ 24–26 mit Anm. 9 (ebd.).

werden von Gott als seine persönlichen Feinde ausgerottet (Jes 1,24f.). Die צָרִים und אֹיְבֵימ Gottes (Jes 1,24) werden deshalb mit den פְּשָׁעִים und אִשְׁטָמִתּוֹ (V. 28) gleichgesetzt.⁸⁰

Dabei wird das Feindschaftsverhältnis immer zum gegenseitigen: *Gott wird zum Feind seiner Feinde*, indem er sein Zorngericht an ihnen wirksam werden lässt (Ex 23,22f.; Jes 63,10; Klgl 2,1–8, besonders V. 4f.). Im Lauf der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte tritt immer deutlicher hervor, dass am Ende der Geschichte Gottes Gericht stehen wird, das alle seine Feinde vernichtet (z. B. Jes 59,16–19; Dan 7,10–12).

Zugleich schafft Gott aber auch Wege, auf denen das drohende Zorngericht abgewendet werden kann: Nachdem die Israeliten von ihm abgefallen sind und das goldene Stierbild verehrt haben, lässt Gott sich von Mose bitten, so dass er von seinem Zorn lässt, in dem er das ganze Volk vertilgen wollte (Ex 32,7–14); nun wird das Volk „nur“ noch gedemütigt (V. 15–24), dezimiert (V. 25–29) und die endgültige Heimsuchung der Sünde aufgeschoben (V. 30–35).⁸¹ Mose kann auf Grund seiner Versöhnertätigkeit bei Josephus ὁ καταλλακτῆς (Ant 3,315) und bei Philo μεσίτης καὶ διαλλακτῆς (Vit Mos 2,166) heißen.⁸² Ähnlich lässt sich Gott von Abraham bitten (Gen 18,16–33), und auf die Fürbitte des Amos hin lässt er zweimal von seinem Zorn ab, das dritte Mal lässt er sich aber nicht mehr bitten (Am 7,1–9).

Während in der prophetischen Fürbitte das Gericht letztlich nur aufgeschoben wird, eröffnet Gott auch einen Weg, auf dem die Feindschaft zwischen ihm und seinem Volk beseitigt werden kann: im Sühnekult.

d) Sühne im AT und Frühjudentum⁸³

Gemäß der Kultkonzeption der sog. Priesterschrift bestimmt die Sühne den Charakter des ganzen Opferwesens. Im Sühnekult kann der Israelit, der durch seine Sünde Gottes Feind geworden und somit durch Gottes Zorn und angesichts von Gottes Heiligkeit dem Tod verfallen ist, sich durch Handaufstimmung mit einem Opfertier identifizieren; dieses Opfertier wird dann an seiner Stelle in den Tod gegeben. Wesentlich ist für dieses Sühnopfer der Blutritus, bei dem das Blut des Opfertiers, in dem sein Leben ist (Lev 17,11: „Des Lei-

⁸⁰ Ähnlich wie in Röm 5,1–11 (s. o. Abschn. a).

⁸¹ Zu diesem Text s. auch JANOWSKI, *Sühne* 142–145.

⁸² Siehe dazu STUHLMACHER, „Breytenbachs Sicht“ 346.

⁸³ Das Folgende schließt sich an GESE, „Sühne“ und JANOWSKI, *Sühne* an; vgl. auch MAIER, „Schuld“ 24f. Auf die rabbinischen Anschauungen und Vorschriften, die sich i. Allg. eng an die hier dargestellten alttestamentlichen Traditionen anschließen, wird im Folgenden nur so weit eingegangen, wie dies für unseren Zusammenhang nötig ist; ausführliche Informationen dazu z. B. bei BÜCHLER, *Studies* 416–431; KRAUS, *Tod Jesu* 80–90; SAFRAI, „Versöhnungstag“ 34–39.

bes Leben [שׁוֹטֵף] ist im Blut, und ich habe es euch für den Altar gegeben, dass ihr damit entsühnt werdet. Denn das Blut ist die Entsühnung, weil das Leben in ihm ist“), in Stellvertretung für das Leben des Menschen an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen und an seinem Fuß ausgeschüttet („kleiner Blutritus“, Lev 4,25.30.34) bzw. an den Vorhang vor dem Allerheiligsten gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen wird („großer Blutritus“, Lev 4,5–7.16–18).⁸⁴ R. Simeon b. Jochai (Mitte 2. Jh.⁸⁵) konnte deshalb sagen, das Blut werde an die Hörner des Altars gebracht, כְּדִי שִׁיכַפֵּר דָּם עַל הָדָם („damit das Blut [des Tieres] für das [menschliche] Blut Sühne schaffe“).⁸⁶ Am großen Sühnetag (יּוֹם כִּפּוּרִים) wird für das ganze Volk Sühne geschaffen, indem das Blut des Opfertiers, das für das todverfallene Volk starb, u. a. im Allerheiligsten gegen die כַּפּוּרֶת, das Sühnmal über der Bundeslade, gesprengt wird (Lev 16,15)⁸⁷; dort ist der Ort, an dem Gott erscheint, an dem seine Schekina anwe-

⁸⁴ S. dazu JANOWSKI, *Sühne* 222–232. Für die Blutriten beim israelitischen Sündopfer gibt es keine altorientalischen Parallelen (H. CHRIST, *Blutvergießen* 140, dort Lit.). Zur Bedeutung des Blutes für die Sühne s. grundlegend JANOWSKI, *Sühne* 245–248.

⁸⁵ STEMBERGER, *Einleitung* 84.

⁸⁶ PesR 48,3 (Übersetzung nach BÜCHLER, *Studies* 418 Anm. 2).

⁸⁷ Nach Wolfgang KRAUS (*Tod Jesu*) findet am Jom Kippur gemäß Lev 16 nicht die Entsühnung des Volkes, sondern die Reinigung und Weihe des Heiligtums statt; er stützt seine These v. a. darauf, dass in Lev 16 beim Bock für JHWH und dem Farren die in Lev 4 für die Sündopfer angeordnete Handauflegung nicht erwähnt wird (51–53). Auf die Diskussion über diese These, die sich v. a. gegen das von Hartmut GESE und Bernd JANOWSKI vertretene Verständnis von Lev 16 und ein darauf gestütztes Verständnis von Röm 3,25f. stellt, kann hier nicht ausführlich eingegangen werden; s. zur grundsätzlichen Kritik an KRAUS z. B. BAILEYs Rezension. Ein Teil der Kontroverse hat damit zu tun, dass es GESE und JANOWSKI um die Grundschrift von Lev 16 geht, während es KRAUS auf die Endgestalt des Kapitels ankommt (s. dazu KRAUS, a. a. O. 55–59, bes. 56 Anm. 61). Tatsächlich kommt dem Asasel-Bock-Ritus im Volksglauben der neutestamentlichen Zeit großes Gewicht zu, so auch bei Josephus und Philo (s. KRAUS, a. a. O. 72–75). Für das Verständnis von Lev 16 in neutestamentlicher Zeit ist Folgendes entscheidend: Gerade der JHWH-Bock, der nach Lev 16 den Tempel entsühnen soll, wird im Frühjudentum zugleich als Sühne für die Sünden des Volkes verstanden, wie 11Q 19 (=TR) 25–27 zeigt (s. dazu JANOWSKI/LICHTENBERGER, „Enderwartung“ 54f.; JANOWSKI, *Sühne* 263); in mYom 3,8; 4,2; 6,2 wird die Handaufstimmung auch für den Sündopferfarren erwähnt (nicht aber für den Bock für JHWH) (s. KRAUS, *Tod Jesu* 53 Anm. 41), und nach der Mischna findet am Jom Kippur nicht nur ein Sündenbekenntnis über dem Sündenbock statt (so Lev 16,21; mYom 6,2), sondern auch je eines bei den beiden Sühneriten (mYom 3,5; 4,2; s. dazu SAFRAI, „Versöhnungstag“ 50). Aus dem Wortlaut der Sündenbekenntnisse ist klar, dass es nach der Mischna nicht nur um die Entsühnung des Heiligtums ging, sondern auch um die Sühnung und Vergebung der Sünden von Hohem Priester, Priester und Volk, und die „Sühne für Vergehen am Offenbarungszelt in Lev 16,16 wurde von den Rabbinen als Sühne für Vergehen von Priestern interpretiert“ (SAFRAI, ebd. Anm. 64). Auch schon für das AT selbst kann man Sühne für den Tempel und für das Volk kaum trennen (vgl. nur Lev 16,33f.), denn die Entsühnung des Tempels hat immer auch fundamental mit dem JHWH-Israel-Verhältnis zu tun (s. JANOWSKI, *Sühne* 230.240f.), und es sind gerade nicht die (kultischen) Unreinheiten der den Tempel

send ist (Lev 16,2). Dadurch „wird Israel in den Kontakt mit Gott selbst gebracht“⁸⁸.

In neustamentlicher Zeit bewirkt nach pharisäischer Ansicht auch das Tamid-Opfer, das zweimal täglich dargebracht wird, Sühne für Israel und sichert somit laufend Israels Bestand.⁸⁹ Die Ausweitung der Sühnwirkung auch auf diese Opfer ist für chasidisch-priesterliche Kreise schon in Jub 6,14; 50,11 belegt und deshalb im ganzen chasidischen Judentum des 1. Jh.s allgemein vorauszusetzen.⁹⁰ In Sir 50,5–21 ist uns eine plastische Schilderung vom täglichen Dienst des Hohen Priesters beim Tamidopfer erhalten.⁹¹

Nach den alttestamentlichen Weisungen gilt der Sühnekult nur bei unwillentlich (בְּשִׁגָּגָה) begangenen Sünden; auf willentlich (בְּיַד רָקִיָּה) begangene Sünden muss als Sühnung die Hinrichtung folgen (Num 15,22–31).⁹² Gemäß Lev 16,16 werden am Jom Kippur zwar auch die מִשְׁעֵיִם gesühnt, die ja Auflehnung gegen Gott sind; dies hebt die Hinrichtung aber nicht auf.⁹³ Zugleich zeigen schon viel frühere Stellen wie Jer 7,16–34 (besonders V. 21–24) und Hos 6,6, dass der Opferkult von Gott her gerade nicht abgesehen vom menschlichen Willen zur Gemeinschaft mit Gott und zum Gehorsam wirkte, vgl. auch die intensive innere Beteiligung am יוֹם כִּפּוּרִים gemäß Lev 16,29.31.⁹⁴ Im Frühjudentum galt

Besuchenden, die ihn entweihen, sondern die Sünden, die im Land getan werden (s. BÜCHLER, *Studies*, bes. 264–269.291f.295f.458f.). Zur rabbinischen Systematik des Sühnopfers und des Versöhnungstages s. KRAUS, a. a. O. 80–90, zum Ablauf des Versöhnungstages nach den rabbinischen Quellen DELITZSCH, „Versöhnungstag“.

⁸⁸ GESE, „Sühne“ 104.

⁸⁹ S. dazu STUHLMACHER, „Lamm Gottes“ 531–535; BÜCHLER, *Studies* 320f.427. Zwischen den Schulen von Hillel und Schammai war die Interpretation von כְּבֵשִׁים („Böcke“) umstritten: Nach den Schammaiten bedeutet es, daß die Sünden Israels durch das Tamidopfer ‚hinweggenommen‘ werden (כָּבַשׁ im Sinne von ‚besiegen‘, ‚überwältigen‘), während sie nach den Hilleliten ‚abgewaschen‘ werden (כָּבַשׁ im Sinne von ‚gänzlich reinigen‘) (s. SAFRAI, „Versöhnungstag“ 34f.; BÜCHLER, a. a. O. 320f.).

⁹⁰ BÜCHLER, *Studies* 430f. erwähnt zwar diese Jubiläen-Stellen, nimmt aber dennoch an, dass die Anschauung von der Sühnwirkung der Tamidopfer „some decades before the year 70“ aufkam, und zwar deshalb, weil „the regular monthly atonement appeared to some scrupulous scholars and pious men in Jerusalem insufficient for the sins of the people“ (a. a. O. 429). Diese Sicht wird aber durch die Stellen in Jub klar widerlegt.

⁹¹ Die Stelle wird meist auf den Jom Kippur ausgelegt (so z. B. MAIER, „Tempel“ 381; ders., „Sühne“ 155; zugleich mit Hinweis auf die sich dabei ergebenden Schwierigkeiten LEHMANN, „Yom Kippur“ 119f.); s. dagegen aber SAFRAI, „Versöhnungstag“ 32 Anm. 1 (Lit.).

⁹² Siehe HOFIUS, „Sühne“ 33; zum rabbinischen Judentum vgl. KRAUS, *Tod Jesu* 82 Anm. 17.

⁹³ Bei einem Teil der Rabbinen gelten auch die vorsätzlichen Sünden als sühnbar, die Buße vorausgesetzt (s. KRAUS, *Tod Jesu* 82f.).

⁹⁴ Siehe GESE, „Sühne“ 104.

deshalb die Buße als unerlässlich für die Vergebung.⁹⁵ Nach Lev 4f. wie nach verschiedenen frühjüdischen Stellen (z. B. Sir 38,9–12 und 1QS VI 4f.) war die Identifikation mit dem Opfertier durch Handauflegung nur nach vorhergehender Wiedergutmachung und erfolgtem Schuldbekenntnis möglich.⁹⁶

Weil der Tempelkult in hellenistischer Zeit durch die Wirren und Intrigen um das Hohepriesteramt nicht mehr in seiner Reinheit und Rechtmäßigkeit gewährleistet war, wollten die Essener durch ihr Gebet und ihren Toragehorsam eine Ersatz-Sühne für das Volk schaffen⁹⁷, ohne aber den Opferkult grundsätzlich zu „spiritualisieren“; zugleich erhofften sie ja einen endzeitlichen, reinen Tempelkult.⁹⁸ „The Qumran community was not interested in devaluating the concept of sacrifice, but rather in effectively replacing it in the present time, a time devoid of legitimate sacrifice for them.“⁹⁹ Auch in Qumran war deshalb der Sache nach der Grundsatz gültig, den die Rabbinen weitertradiert haben: „Es gibt keine Sühne außer durch Blut“ (אין כפרה אלא בדם) (bZeb 6a, vgl. bYom 5a)¹⁰⁰, und der auch in Hebr 9,22 überliefert ist (χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις). Der Grundsatz geht auf Lev 17,11 zurück (תָּדַם הוּא בְּנֶפֶשׁ יִכָּפֵר). Eine Lehre von der grundsätzlichen Möglichkeit unkultischer Vergebung gibt es somit in den Hauptströmungen des Frühjudentums vor der Tempelzerstörung nicht. Vielleicht wurde sie von „Einzelpersonen und Randschichten“ vertreten, „in denen die offizielle Religion der etablierten Gruppen nur in verdünnter oder überhaupt verfremdeter Form wirksam ... war“; aber das ist nicht mehr nachweisbar.¹⁰¹

Die Zerstörung des zweiten Tempels und die damit verbundene Beendigung des Sühnekults war für das Judentum ein schwerer Schlag¹⁰²; wie z. B. die Tra-

⁹⁵ MOORE, *Judaism* 2,498; MAIER, *Zwischen den Testamenten* 222; DERS., „Grundempfinden“ 72f.; DERS., „Tempel“ 378; DERS., „Schuld“ 24; DERS., „Sühne“ 148; SAFRAI, „Versöhnungstag“ 38; BÜCHLER, *Studies* passim, bes. 411.441–443.445–449.461.

⁹⁶ Siehe BÜCHLER, *Studies* passim (zusammenfassend 418.461); zu Lev 4f. siehe a. a. O. 322, zu Sir 38,9–12 a. a. O. 441f.; zu 1QS VI 4f. MAIER, *Zwischen den Testamenten* 222. Zur rabbinischen Systematik über die verschiedenen Arten von Sünde und Sühne vgl. z. B. KRAUS, *Tod Jesu* 82–87 (bes. 84 Anm. 24, mit Lit.).

⁹⁷ BETZ, „Essener“ 389.

⁹⁸ JANOWSKI/LICHTENBERGER, „Enderwartung“ 55f.; LICHTENBERGER, „Atonement“ 160f.162.165–167; LEHMANN, „Yom Kippur“; MAIER, „Sühne“ 155. – Dies gilt auch, wenn die „Tempelrolle“, die ja priesterliche Traditionen zusammenfasst und auf den „realen“ Tempelkult bezogen ist, nicht essenischen Ursprungs sein sollte: Diese Erwartung ist auch in 4Q 174 (=Flor) Kol. III 2ff. und 1QM 2,1–9 belegt (NEWSOM, *Songs* 62).

⁹⁹ LICHTENBERGER, „Atonement“ 162.

¹⁰⁰ Siehe KOHLER, „Atonement“ 276.

¹⁰¹ MAIER, „Grundempfinden“ 64f.

¹⁰² Vgl. dazu SAFRAI, „Versöhnungstag“ 39 und die Zitate bei MOORE, *Judaism* 2,502f.

dierung des eben zitierten Grundsatzes zeigt, vermochten auch die theologischen Hilfskonstruktionen, mit denen man – unter einseitigem, isolierendem Rückgriff auf prophetische und eschatologische Traditionen wie Hos 6,6 und Ps 50 – den Verlust zu bewältigen versuchte¹⁰³, letztlich keine endgültige Antwort auf die Frage der Sühne zu geben. Möglichkeiten der Sühne ohne Opfer wurden „nicht unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels“ gelehrt, „sondern erst nach einer Zeit der Verzweiflung und der Not, die von tiefer religiöser Neubesinnung geprägt war“; Safrai nennt diese Lehren „eine Erkenntnis der zweiten Generation nach der Tempelzerstörung“.¹⁰⁴ Daneben bestand aber noch um 100–130 die lebendige Erwartung eines Tempelneubaus und die Ansicht, dass ohne Tempel und Opfer keine wirkliche Vergebung erfolgen könne.¹⁰⁵

Israels Feindschaft gegenüber Gott, die durch Israels Sünden entstand, wird also nach gemein-frühjüdischer Anschauung durch den Sühnekult (und nur durch ihn) überwunden; die Sühne schafft Frieden mit Gott, versöhnt Israel mit ihm. Deshalb kann Yohanan b. Zakkaj wohl noch zur Zeit des zweiten Tempels lehren, dass auf dem Altar (d. h. durch den Sühnekult) „der Friede zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel“ bewirkt werde (MekhEx Bachodesch 11 [zu 20,25])¹⁰⁶. Nach R. Jischmael (Anfang 2. Jh.) bewirken die Sünden *Feindschaft* zwischen Israel und seinem Vater im Himmel, und Sühnopfer stellen den ‚Frieden‘ zwischen ihnen wieder her¹⁰⁷; gemäß einer anonymen Baraita „versöhnen und sühnen“ (מרצין ומכפרין) die Opfer zwischen Israel und ihrem himmlischen Vater¹⁰⁸. Letztere Stelle greift mit ihrer Zusammenstellung von ‚versöhnen‘ (רצה, eines der beiden gängigen hebräischen Äquivalente für καταλλάσσειν) und ‚sühnen‘ auf Lev 1,4 zurück, wo dieselbe Wortverbindung vorkommt.¹⁰⁹ Aus frühjüdischer Sicht sprach also schon Lev 1,4 von jener Friedensstiftung zwischen Gott und den Israeliten durch das Sühnopfer, die in griechischer Terminologie καταλλαγή genannt werden kann.

Der Sühnekult wurde Israel von seinem Gott *frei* gewährt (vgl. נתן in Lev 10,17; 17,11); Gottes *Liebe* schuf diese Möglichkeit, seinem Zorn zu entrin-

¹⁰³ Vgl. SAFRAI, „Versöhnungstag“ 39–50.

¹⁰⁴ A. a. O. 39 (vgl. 49).

¹⁰⁵ Siehe a. a. O. 40f.; MAIER, „Sühne“ 148f. Auch die brennende Erwartung der Errichtung eines „Dritten Tempels“ in orthodoxen Gruppen des heutigen Judentums zeugt von dem Problem, das der fehlende Tempel darstellt (vgl. MAIER, „Schuld“ 32f.).

¹⁰⁶ Siehe HENGEL, „Sühnetod“ 144; BÜCHLER, *Studies* 451f.

¹⁰⁷ bShab 116a Bar und Parallelen (diese bei BÜCHLER, *Studies* 452 Anm. 2).

¹⁰⁸ tSheq 1,6 (s. BÜCHLER, a. a. O. 452).

¹⁰⁹ Darauf weist BÜCHLER, *Studies* 452 Anm. 3 hin.

nen.¹¹⁰ Gott bot von sich aus die gegenseitige Versöhnung an. In derselben Linie stehen die deuterocesajanischen Texte Jes 43,3f.22–25 und 52,13–53,12. In Jes 43,4a wird ausdrücklich Gottes Liebe zu Israel als Grund der Israel gewährten Stellvertretung genannt, und in V. 3f. wie V. 22–25 wird überaus deutlich gemacht, dass Gott von sich aus (לְמַעַנִי und אֲנֹכִי אֲנֹכִי) in V. 25) Israel durch ein כִּפָּר (V. 3), eine Ersatzleistung, am Leben erhält und ihm so seine Sünden vergibt. Allerdings durchbricht Gott selbst den in Dtn 24,16 (vgl. Ex 32,32f.) aufgestellten Grundsatz, dass kein *Mensch* stellvertretend für einen andern sterben dürfe: indem er אָדָם – „Mensch(en)“ für Israel „als Sühneleistung (in den Tod) gibt“ (V. 4).¹¹¹

In Jes 52f. ist vom „Knecht Gottes“ die Rede, der zwar freiwillig sein Leben in den Tod gibt (53,4.10–12), aber zugleich *durch Gott* für andere dahingegen wird (53,6.10; vgl. die Passiva V. 5.7). Ausdrücklich wird von Stellvertretung gesprochen, vom stellvertretenden Tod als שָׁשָׁן, als Sühne wirkendes *Schuldopfer*¹¹² (V. 10). Durch diese Stellvertretung wird anderen Friede (שְׁלוֹם) zuteil: Weil der Gottesknecht פְּשָׁעִים und עֲוֹנוֹת der Menschen trägt und so an ihrer Statt die Züchtigung (מוֹסָר) erleidet (V. 5) und für sie Fürbitte tut (V. 12), wird ihnen die ungestörte Gottesbeziehung wieder zuteil (der Zorn Gottes entlädt sich ja auf den Gottesknecht) und damit Gerechtigkeit (V. 11) und eben Heil im umfassenden Sinn (שְׁלוֹם, V. 5).

Unerhört neu gegenüber allem vorher Genannten ist in Jes 53, dass hier die stellvertretende Lebenshingabe des Gottesknechts nicht nur für Israel verheißt wird (vgl. V. 8 MT), sondern für *alle* Menschen: Die „Vielen“ (V. 11f.) sind inklusiv gemeint, bedeuten also „alle“¹¹³, und beziehen sich auf die „vielen Heiden/Völker“ von 52,14.15a (גוֹיִם רַבִּים) zurück.¹¹⁴

¹¹⁰ Es handelt sich also bei den Sühnopfern nach dem AT ursprünglich nicht um eine „Gnädigstimmung“ JHWHs, wie es später gängige frühjüdische Anschauung war (s. o. Abschn. a).

¹¹¹ Zu den oben genannten Stellen vgl. MERKLEIN, „Sühnetod“ 156f.

¹¹² שָׁשָׁן heißt ursprünglich ‚Ersatzzahlung‘, ‚Schuldableistung‘, ‚Schuldabgabe‘; aber schon in den priesterlichen Gesetzen des Pentateuchs wird שָׁשָׁן – manchmal in unmittelbarer Nähe zu Belegen mit der Bedeutung ‚Ersatzzahlung‘ (so in Lev 5,15bα und β, s. JANOWSKI, *Sühne* 257) – zum Opferterminus, zur Bezeichnung für eine der „Hauptarten des Opfers“ (JANOWSKI, a. a. O. 191), das Sühne und Vergebung wirkende *Schuldopfer* (so in Lev 5,16b verbunden mit סִלַּח, in 7,7 mit כִּפָּר), und ist somit ein „Wechselwort für חַטָּאת ‚Sündopfer‘“ (JANOWSKI, a. a. O. 257). (S. dazu Knierim, „שָׁשָׁן“ 253.255; JANOWSKI, a. a. O. 190f.257–259.) In neutestamentlicher Zeit steht der kultische Gebrauch des Wortes mit Sicherheit so im Vordergrund, dass auch Jes 53,10 von ihm her verstanden werden konnte. (Zum ursprünglich unkultischen Verständnis in Jes 53 s. JANOWSKI, *Stellvertretung* 87–92.)

¹¹³ JEREMIAS, *Abendmahlsworte* 171–174.

¹¹⁴ Hinweis von Prof. Dr. Hartmut GESE, Tübingen. H.-J. HERMISSON bezieht die ‚Vielen‘ hingegen auf (das schuldig gewordene) Israel. „Aber die Völker sind auch hier nicht vergessen. Wenn der Plan Jahwes durch den Knecht gelingt, dann kommen die Völker eben

e) Die Aufnahme der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen im Urchristentum

Wie Martin Hengel einleuchtend gezeigt hat, teilte die ganze Urchristenheit das grundlegende Verständnis des Todes Jesu als Sühnetod¹¹⁵; sogar für die (späteren) judenchristlichen Ebjoniten hatten die Sühnopfer am Tempel keine Bedeutung mehr, weil sie in Jesu Tod das endgültige Sühnopfer sahen.¹¹⁶ Wie 1Kor 15,3b–5 und Röm 4,25 zeigen, war dieses Verständnis auch schon vor und neben Paulus mit der Auslegung von Jes 53 auf Jesus verbunden.¹¹⁷

Diese gemein-urchristliche Tradition musste sich in den ersten Wochen nach Ostern fest herausgebildet haben; der entscheidende Anstoß dafür war wohl, dass die Jünger Jesu, die Jesus bei seiner Gefangennahme verlassen hatten, nach Jesu Auferstehung durch ihn neu angenommen wurden und Jesus ihnen *Frieden* zusprach (sowohl nach lukanischer wie nach johanneischer Tradition: Lk 24,36f.; Joh 20,19.21; vgl. auch die Berufungserfahrung des Paulus).¹¹⁸ Dadurch wie durch die Bestätigung des Anspruchs Jesu in seiner Auferstehung wurden die Jünger an Jesu eigene Deutung seines Todes erinnert¹¹⁹. Nach Mk 10,45 hatte Jesus auf Jes 43,3 und Jes 53 Bezug genommen und seinen Tod als Ersatzleistung (כִּפּוּר), als stellvertretende Lebenshingabe für die Vielen verstanden. In seinen Abendmahlsworten deutete Jesus seinen Tod, das Hingegebenwerden seines Leibes und das Vergossenwerden seines Blutes, als das Sühnopfer, bei dem durch das Blut¹²⁰ Sühne für alle Menschen geschaffen wird und das den endzeitlichen neuen Bund Gottes mit den Menschen besiegelt (vgl. Mk 14,22–24 mit 1Kor 11,23–25).¹²¹ „Die nachösterliche Gemeinde

dadurch zum Heil, dass sie wahrnehmen, was nun an einem Israel geschieht, das durch Leiden, Tod und Erhöhung des Knechts zum Glauben gefunden hat“ („Gottesknechtslied“ 19). Ganz gegen die ursprüngliche Bedeutung des Textes mit seinem Bezug auf Sünder und Ungläubige sieht die frühjüdische Auslegung in den ‚Vielen‘ die Gerechten und Auserwählten (s. Hengel, „Wirkungsgeschichte“, zusammenfassend 91).

¹¹⁵ „Sühnetod“ 24f.; ebenso MERKLEIN, „Sühnetod“ 158: „Die Diskussion der religionsgeschichtlichen Ableitung der neutestamentlichen Sühnaussage wird daher *historisch* von dem Befund auszugehen haben, dass der Sühnetod Jesu bereits zum gemeinsamen Glaubensstand *aller* Jerusalemer Jesusanhänger gehörte.“

¹¹⁶ HENGEL, „Sühnetod“ 135f.

¹¹⁷ Siehe MERKLEIN, „Sühnetod“ 157f.161f. MERKLEIN führt a. a. O. 175f. auch die Stellen im Hebr und im johanneischen Schrifttum an, die vom Sühnetod Jesu sprechen.

¹¹⁸ Zum Friedensgedanken bei Jesus und im Urchristentum s. STUHLMACHER, „Begriff“ 47.51.53–60.

¹¹⁹ HENGEL, „Sühnetod“ 141–147.

¹²⁰ „Blut“ war sicher nicht nur sinnbildlich gemeint (vgl. den oben geschilderten Umgang des Judentums mit dem Grundsatz „Keine Vergebung außer durch Blut“ und RIESNER, „Kreuz“ 840f.).

¹²¹ Zu Mk 10,45 und 14,22–24 s. HENGEL, „Sühnetod“ 16.21.145–147; STUHLMACHER, „Jesus“ 34–36; „Warum“ 53–56; „Zeugnis“ 73–78 (dort jeweils weitere Lit.).

hat von Jesus selbst gelernt, dass und wie sie Jesu Leidensweg ans Kreuz zu verstehen hat.¹²²

Die Struktur des priesterlichen Sühnekults und der deuterocesajanischen Aussagen über die stellvertretende Lebenshingabe entspricht somit genau dem, was Paulus von der Versöhnung schreibt: Der Tod Jesu, diese Versöhnungstat Gottes, ist bei Paulus als der stellvertretende Sühnetod des Gottesknechts verstanden. Jesus stirbt als der Gottesknecht *für alle* (2Kor 5,14f.19a) – er, der keine Sünde kannte (2Kor 5,21; Jes 53,9), wurde von Gott um unserer Übertretungen willen dahingegeben und um unserer Gerechtmachung willen auferweckt (Röm 4,25), damit wir Frieden hätten, Frieden mit Gott und direkten Zugang zu ihm (Röm 5,1.10f. usw.).¹²³

Diese Lebenshingabe des Gottesknechts Jesus ist das wahre Sühnopfer, das Versöhnung mit Gott schafft durch das Blut Jesu. Zwar gilt weiterhin, dass Gottes Zorn die Sünder gegenwärtig an die Folgen ihrer Sünden dahingibt (Röm 1,24–32) und dieser Zorn sich beim Endgericht über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit offenbaren wird (Röm 1,18¹²⁴; 5,9; 1Thess 1,10 u. a.), so dass alle Feinde Gottes zunichte gemacht werden. Dies hat Paulus mit Jesus und der ganzen Urchristenheit festgehalten (vgl. Mt 11,20–24; 13,24–30; Apg 17,30f.; 1Pet 4,5.17f.; Offb 20,11–15 usw.). In seiner Liebe bietet Gott den Menschen aber zugleich an, seinem Zorngericht zu entinnen (Röm 5,8f.), er lässt sie bitten, sich auf Grund des Sühnetodes Jesu am Kreuz versöhnen zu lassen (2Kor 5,18–20).

Damit wird deutlich, dass Paulus in der Linie der alttestamentlichen Offenbarung und in der Linie von Jesu eigenem Todesverständnis stand, wenn er lehrte, dass durch die *Sühne*, die in Jesu stellvertretender Lebenshingabe bestand, die *Versöhnung* der Menschen mit Gott geschah.

Cilliers Breitenbachs Ansicht, schon vor Paulus habe man in der Heidenmission von ‚Versöhnung‘ durch Jesus (nicht speziell durch seinen Tod) gesprochen, aber erst Paulus habe diese Versöhnung durch die Rede vom Sühnetod Jesu „interpretiert“ und so überhaupt erst auf Jesu Tod bezogen¹²⁵, scheint mir vom eben Dargelegten her unmöglich. Vielmehr ist Otfried Hofius Recht zu geben: „Zwischen Sühne und Versöhnung kann ... nicht so unterschieden werden, dass man eine der beiden Größen zum sekundären Interpretament der jeweils anderen erklärt. ... Versöhnung und Sühne sind im Gegenteil die zwei zusammengehörigen Seiten *ein und derselben* Sache – der Sache des Kreuzes-

Neuere Lit. zu Mk 10,45 bei KRAUS, *Tod Jesu* 195 Anm. 9; gegen die Echtheit z. B. MERKLEIN, „Sühnetod“ 159f. Zu Mk 14,22–24 s. auch a. a. O. 160f.

¹²² STUHLMACHER, „Warum“ 53.

¹²³ HOFIUS, „Erwägungen“ 196–199; BETZ, *Verstehen* 54–57; STUHLMACHER, „Auf-erweckung“ 73f.; HENGEL, „Sühnetod“ 10f.

¹²⁴ Zu dieser Deutung von Röm 1,18ff. s. STUHLMACHER, *Römerbrief* 35f.

¹²⁵ *Versöhnung*, z. B. 192f.

geschehens. Sie sind in ihrer untrennbaren Zusammengehörigkeit die Sache selbst und keineswegs nur ‚Vorstellungen‘, die von der Sache als solcher abgelöst werden könnten.“¹²⁶

3. Der Zusammenhang von Sühne und Kosmos

Der alttestamentlich-frühjüdische Sühnekult war nicht nur für das personale Verhältnis JHWH-Israel von Bedeutung, sondern nach frühjüdischer Lehre auch für die Erhaltung des ganzen Kosmos. Simeon der Gerechte (um 200 v. Chr.¹²⁷) lehrte: „Auf drei Dingen *steht die Welt*: Auf dem Gesetz, *auf dem Gottesdienst* und auf Liebeserweisungen“ (mAv 1,2) – wobei der ‚Gottesdienst‘ ja nachexilisch wesentlich Sühnekult war.¹²⁸ „[U]nter Sünde verstand man ein Unheil wirkendes Geschehen, nicht bloß ein Vergehen gegen Gottes Willen, das ‚forensisch‘ geahndet wird, sondern eine Beeinträchtigung der natürlichen Schöpfungsordnung und damit der Lebensgrundlagen in der Natur und in der Geschichte der betroffenen Gruppe. Sünde ... bringt Sündenschuld auf das Land und auf die Gesellschaft Das bewirkte Unheil wurde somit als eine konkrete Macht gewertet, die dem göttlichen Willen und der natürlich-kreatürlichen Ordnung zuwiderwirkt und daher auf eine entsprechend konkrete Weise wieder eliminiert werden muss.“¹²⁹ „Das Verständnis des frühjüdischen Sündenbewusstseins muss sich daher vorweg an den Wurzeln dieser Annahme einer solch sowohl kosmisch als auch kollektiv relevanten Sündenschuld orientieren“.¹³⁰ Der Sühnekult hat deshalb nicht nur die Wirkung, dass er persönliche Schuld und todverfallenes Leben durch stellvertretenden Tod richtet und eine Neubegegnung mit dem heiligen Gott ermöglicht, sondern auch eine kollektive und kosmische Dimension, indem er Unheil, das auf Volk und Schöpfung liegt, eliminiert und damit den Fortbestand von beidem garantiert¹³¹. „Kultordnung und Weltordnung wurden in einem kausalen Wechselverhältnis gesehen“.¹³² Nach Jub 6,2 geschieht durch das Blut des Opfers Noachs Sühne für die ganze Erde. Unterstützt wurde dieses Verständnis durch die frühjüdische Tora-Ontologie, wonach die Tora – auch die Opfertora! – als der geof-

¹²⁶ „Erwägungen“ 190. Zur Kritik an BREYTENBACHs Sicht s. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,319; ders., „Breytenbachs Sicht“, bes. 353f.

¹²⁷ STEMBERGER, *Einleitung* 73.

¹²⁸ GESE, „Sühne“ 95.

¹²⁹ MAIER, „Sühne“ 147; ähnlich DERS., „Schuld“ 23.

¹³⁰ MAIER, „Grundempfinden“ 57; vgl. auch STUHLMACHER, *Bibl. Theologie* 1,270.

¹³¹ MAIER, „Tempelsymbolik“; ähnlich DERS., *Zwischen den Testamenten* 218.

¹³² MAIER, „Tempel“ 378; vgl. 383.

fenbarte Wille Gottes mit der göttlichen Schöpfungsordnung identisch ist und somit die genaue Befolgung der Tora auch kosmische Auswirkungen hat.¹³³

Der Altar und auch der ganze Tempel konnten im Frühjudentum auf Grund der Zentralität des Sühnekultes als Symbol der Sühne behandelt werden.¹³⁴ Es ist deshalb für die kosmische Konzeption von Sühne von Bedeutung, dass man gewissen Bestandteilen des Tempels kosmische Relevanz zumaß und zudem den Hohepriesterornat wie den Tempel insgesamt für Abbilder des Kosmos hielt. So gibt es priesterliche Überlieferungen aus der Zeit des zweiten Tempels¹³⁵, wonach die Welt von dem „Grundstein“ aus erschaffen wurde, auf dem in vorexilischer Zeit die Lade stand und über dem zur Zeit des zweiten Tempels am Jom Kippur noch andeutungsweise der Blutritus vollzogen wurde. Dieser Grundstein galt als die Mitte der Welt, und derselbe Grundstein verschloss die Tiefen der Urflut, bewahrte also die Erde vor Zerstörung durch das Chaos (bYom 54b; TgPsJ Ex 28,30). In anderen Traditionen spielt der Felsen, auf dem der Brandopferaltar stand, eine Rolle: Seine Kanäle, in die man u. a. das Blut der Sühnopfer goss, verbanden die Erde mit dem Chaosmeer der Tiefe (tSuk 3,15 u. a.), und Adam wurde aus Staub von dieser Stelle geschaffen.¹³⁶ Nach Josephus bildet der Tempel das Universum ab: Die zwei Quadrate im Grundriss des „Heiligen“ entsprechen Land und Meer, das eine Quadrat des Allerheiligsten entpricht dem Himmel (Ant 3,122f.181); die zwölf Schaubrote bedeuten die zwölf Monate des Jahres und die Tierkreiszeichen, die sieben Lampen des Leuchters die sieben Planeten und die zehnfache Unterteilung jedes Leuchterarms die Dekane des Sternkreises, d. h. die Abschnitte von 10° (Ant 3,182; Bell 5,217f.). Die vier Stoffe der Stiftshütte symbolisieren die vier Elemente (Ant 3,183; Bell 5,212–214), und der Hohepriesterornat steht für verschiedene Teile des Universums (Ant 3,184–187). Nach Philo symbolisiert der Leuchter den Himmel, die vier Stoffe des Stiftszeltes die vier Elemente (VitMos 3,10). Auch die verschiedenen Teile des hohepriesterlichen Gewandes deutet Philo auf den Kosmos (VitMos 2,117–133; SpecLeg 1,84–97).¹³⁷ Nach Weish 18,24 ist auf dem hohepriesterlichen Gewand Aarons die ganze Welt abgebildet.

¹³³ Zur Tora-Ontologie s. o. Kap. C.1.b.aa; zum Zusammenhang mit dem kosmischen Sühneverständnis MAIER, *Zwischen den Testamenten* 219.221; DERS., „Grundempfinden“ 57; DERS., „Tempel“ 386.

¹³⁴ S. die Belege bei BÜCHLER, *Studies* 426f.

¹³⁵ SCHÄFER, „Tempel“ 126. Die im Folgenden genannten Stellen zu den beiden Grundsteinen sind zitiert nach SCHÄFER, a. a. O. 125–128; ausführlicher und mit vielen weiteren Belegen JEREMIAS, *Golgotha* 51–68. Vgl. auch die bei JANOWSKI, „Tempel“ 45 Anm. 35 genannte Literatur.

¹³⁶ Stellen bei JERVELL, *Imago* 102.

¹³⁷ Vgl. HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 47ff. Zur Kultsymbolik von Philo und Josephus s. auch HEINEMANN, *Philons Bildung* 58f.

Zwar sind diese Deutungen nicht in allen Einzelheiten identisch. „Um so bemerkenswerter ist die Übereinstimmung im Gesamtergebnis: dass das Prachtgewand des Hohenpriesters den Kosmos repräsentiere, dessen Herrn der oberste Priester diene, war zur Zeit Jesu eine jedermann selbstverständliche Deutung.“¹³⁸ Ähnliche Traditionen finden sich auch im späteren rabbinischen Schrifttum¹³⁹, was noch einmal unterstreicht, dass es sich nicht um individuelle Konstruktionen von Philo und Josephus, sondern um ihnen vorliegende, verbreitete Traditionen handelt.

Eine solche kosmologische Ausdeutung des Tempels ist im alten Orient kein Sonderfall; wie Bernd Janowski gezeigt hat, war dort der Bezug des Tempels und des Kultes auf die Schöpfung vielmehr konstitutiv: Die altorientalischen Tempel sind in irgendeiner Weise immer Abbild des Kosmos, Weltberg und Ursprungsort der Schöpfung.¹⁴⁰ So verwundert es nicht, wenn diese Bezüge im Rahmen Israels nicht erst im Frühjudentum auftauchen; nach Bernd Janowski¹⁴¹ und Thomas Pola¹⁴² ist schon die ursprüngliche Priesterschrift so konzipiert, dass die Errichtung der Stiftshütte eine deutliche Entsprechung zur Schöpfung bedeutet, und zwar so, dass die Einrichtung des Sühnekults am Sinai ein schöpferisches Eingreifen Gottes darstellt, das „einen das Vorherige übersteigenden Neuanfang setzt“¹⁴³ und einer „Neuschöpfung‘ (Israels)“¹⁴⁴ nach der „durch menschliche ‚Gewalttat‘ ... heraufbeschwozene[n] Flut“ gleichkommt¹⁴⁵. Dieser Zusammenhang von Schöpfung und Errichtung des Heiligtums wird noch im rabbinischen Judentum gelehrt¹⁴⁶, obwohl die literarischen Zusammenhänge von P damals längst nicht mehr bewusst waren. Auch Jub 4,26 belegt die kosmische Ausrichtung des Zions(kultes): „der Berg Sion wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung zur Heiligung der Erde. Deswegen wird die Erde von aller Unreinheit und von aller Sünde geheiligt werden in den Generationen der Welt.“¹⁴⁷ Gemäß Jub 1,29 umfasst die neue Schöpfung „Himmel und Erde und alle ihre Schöpfung wie die Mächte des Himmels und wie alle Schöpfung der Erde ... und alle Lichter ... zur Heilung und zum Frieden und zum Segen für alle Auserwählten Israels“.¹⁴⁸ Nach Jub

¹³⁸ JEREMIAS, *Weltvollender* 27.

¹³⁹ Siehe EHRLICH, *Kultsymbolik* 30f. (mit Anm. 61); PATAI, *Man* 107–109; zu den kosmologischen Deutungen des Tempels und Tempelkults im Frühjudentum insgesamt s. auch MAIER, „Tempel“ 383–387 und PATAI, a. a. O. 105–139.

¹⁴⁰ JANOWSKI, „Tempel“ 44f., s. das Material a. a. O. 39–44.

¹⁴¹ „Tempel“ 37–39.45–69.

¹⁴² *Priesterschrift*, bes. 309ff.344.

¹⁴³ JANOWSKI, „Tempel“ 66.

¹⁴⁴ A. a. O. 63.

¹⁴⁵ A. a. O. 62.

¹⁴⁶ Vgl. die Stellen bei JANOWSKI, „Tempel“ 37f.

¹⁴⁷ Übersetzung von BERGER, *Jubiläen*.

¹⁴⁸ Übersetzung ebd.

4,26 wird also durch den Zion (und d. h. den Zionskult) in der neuen Schöpfung der ganze Kosmos heilvoll erneuert und von aller Sünde gereinigt.

Es bleibt festzuhalten, dass kultische Sühne nach der gesamten alttestamentlich-frühjüdischen Tradition nicht etwas Nur-Individuelles ist, sondern ein Geschehen, das den gesamten Kosmos mitbetrifft – das den Fortbestand der Schöpfung und die endzeitliche Neuschöpfung bewirkt.

4. Kol 1,20

a) Kol 1,20 auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Traditionen von Sühne, Friedensstiftung und Versöhnung

Das bisher an den verwandten Stellen im Corpus Paulinum und den dahinter stehenden alttestamentlich-jüdischen Traditionen Beobachtete können wir nun für das Verständnis von Kol 1,20 fruchtbar machen.

An unserer Stelle wird Jesus dafür gepriesen, dass durch das Blut, das bei seinem Kreuzestod vergossen wurde, das endgültige Sühnopfer geschah, das die Versöhnung des Alls und ׀לִשְׁמַיִם וְאֶרֶץ für Himmel und Erde bringt. Der unmittelbare Kommentar zu 1,20 in V. 21–23 macht deutlich, dass es sich bei der Versöhnung nicht um eine Versöhnung der Geschöpfe untereinander handelt, etwa als eine Vereinigung von Menschen und Engeln, die bisher getrennt waren, im gemeinsamen Lobpreis¹⁴⁹ oder als eine Rückführung des zerstrittenen und vom Auseinanderfallen bedrohten Alls in seine ursprüngliche Einheit¹⁵⁰, sondern es handelt sich um die Versöhnung der von der Sünde belasteten und dadurch in Feindschaft zu ihrem Schöpfer geratenen Schöpfung mit Gott¹⁵¹, und zwar um die Versöhnung durch die im Sühnopfer Jesu geschaffene *Sündenvergebung* (vgl. Kol 1,14), da Sühne im alttestamentlichen Traditionszusammenhang immer mit Sündenvergebung zu tun hat. Damit wird „die erschaffene Welt in den neuen Äon der Heiligkeit Gottes [ge]stellt“.¹⁵²

Ebenso ganz im Rahmen dessen, was wir in den paulinischen Homologoumena finden, bewegt sich die Verbindung von Sühne, Versöhnung und Friedensstiftung. Wie wir gesehen haben, ist diese Verbindung eine von der Sache her gegebene, notwendige, weil sie schon in den alttestamentlichen Zusam-

¹⁴⁹ So etwa in Offb, wonach die himmlische und die irdische Welt, die durch den Sündenfall geschieden waren, im Eschaton vereinigt werden; dann werden die Geschöpfe von Himmel und Erde im Lob des Schöpfers sichtbar vereint sein, während jetzt nur die Gemeinde am himmlischen Lobpreis Anteil hat, und auch dies nur in unsichtbarer Weise.

¹⁵⁰ So z. B. SCHWEIZER, *Kol.* 68f.; HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 104; WOLTER, *Kol.* 86; HOPPE, *Triumph* 215–218.

¹⁵¹ So z. B. auch PERCY, *Probleme* 93ff.

¹⁵² GESE, „Weisheit“ 243. Dies entspricht Jub 4,26 (s. o. Abschn. 3).

menhängen von Feindschaft gegen Gott, Sühne und Friedensschaffung durch Gott selbst fußt und nicht erst sekundär durch die hellenistische Gemeinde vollzogen wurde. Ebenso genuin alttestamentlich ist, dass Gott selbst die Initiative für die Sühne und Versöhnung der Welt ergreift und nicht umgekehrt der Mensch Gott versöhnt. Der Friede, in den Gott die Welt am Ende der Zeit stellt, wird durch den Sühnetod des Gottesknechts, des Messias und Friedefürsten, heraufgeführt.

Freilich lässt sich die Komponente einer Versöhnung des Kosmos in sich *durch* die Versöhnung mit Gott nicht ausblenden. Auch nach Röm 15,7; Kol 3,13; Eph 2,11–22; 4,32 (vgl. Mt 6,12; 18,21–35) zieht die Versöhnung und Vergebung durch Christus die zwischen den Versöhnten nach sich, und nach Röm 8,19–22 wartet die ganze Schöpfung auf ihre Befreiung. Dies entspricht der oben geschilderten alttestamentlichen Denkstruktur, dass zum eschatologischen Frieden mit Gott im neuen Bund, unter der Herrschaft des Messias, auch der irdische Schalom-Zustand gehört, der sicheres Wohnen, militärischen Frieden, soziale Gerechtigkeit, persönliches Wohl usw., ja sogar den Tierfrieden und die ganze Schöpfung miteinschließt.¹⁵³ Kol 1,20bc geht ja als Steigerung und Explikation über V. 20a hinaus; V. 20a wird sich im Rahmen der paulinischen Versöhnungsaussagen bewegen, wo es um die Versöhnung der Menschen mit Gott geht, und V. 20bc weitet den Blick auf die messianische Friedensstiftung, die sich auch im Versöhntsein der Geschöpfe untereinander wie in der kosmischen Wohlordnung zeigt.

Der Zusatz εἰς αὐτόν gibt den Messias auch als die Richtung und das Ziel der Versöhnung an: Auf ihn, das Haupt und den Schöpfungsmittler, hin wurde schon von Anfang an die Schöpfung geschaffen (V. 16). Nach V. 20 kommt also V. 16fin, die Hinordnung der Schöpfung auf den Schöpfungsmittler, zum Ziel, indem dieser durch seinen eigenen Sühnetod die Schöpfung neu schafft und in den endzeitlichen Schalom stellt.

Von V. 19 her ist Jesus zudem als der Ort eingeführt, wo die Schekina Gottes anwesend ist, als der wahre Tempel, die wahre כְּפֹאֵד: Er ist – ganz analog zu Röm 3,24–26 – zugleich mit dem Sühnopfer auch der Ort, an dem die Menschheit in der Sühne dem heiligen Gott begegnen kann. Wie die Anwesenheit der Schekina über dem Sühnmal die Voraussetzung für den Sühnekult des Jom Kippur war, so war die Einwohnung der Schekina in Jesus die Voraussetzung dafür, dass sein Tod die Erfüllung des Sühnekultes zur endgültigen Begegnung der Menschen mit Gott sein konnte.¹⁵⁴ Genau so hatte ja schon 2Kor

¹⁵³ Es ist deshalb unverständlich, wie Anton VÖGTLE angesichts dieser Tatsache die Meinung vertreten kann, das NT kenne keine den Kosmos miteinschließende Eschatologie (*Zukunft* 232f.). Vielmehr haben „Rechtfertigungslehre und Eschatologie des Apostels“ „dieselbe kosmische Weite wie die alttestamentlichen Jahwe-König-Hymnen“ (STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,340).

¹⁵⁴ Vgl. GESE, „Weisheit“ 198; GOLDBERG, *Untersuchungen* 472.

5,19 „die Einwohnung Gottes in Christus zur Errettung des eschatologischen Gottesvolkes“¹⁵⁵ der Versöhnungsaussage zugeordnet. Diese Einwohnung machte seinen Kreuzestod, der ja statistisch gesehen einer von Tausenden in der Antike war, zum stellvertretenden Tod für alle Menschen¹⁵⁶. „Dadurch, dass in Jesus die ganze Fülle der Gottheit wohnte ..., konnte die weihende Verbindung, die Versöhnung vollzogen werden und durch das Blut seines Kreuzes der Frieden gestiftet werden, der die erschaffene Welt in den neuen Äon der Heiligkeit Gottes stellt.“¹⁵⁷

Insgesamt ergibt sich also für Kol 1,20 vom alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund und von den paulinischen Versöhnungs- und Sühneaussagen her ein stimmiges, geschlossenes Bild, das keine überlieferungsgeschichtlich oder literarkritisch zu lösenden Spannungen aufweist. Es bleiben aber noch zwei Interpretationsprobleme ungelöst, die im Laufe der Forschungsgeschichte kontrovers diskutiert worden sind: die Frage nach der Notwendigkeit der Versöhnung nicht nur für die Menschen (wie in den paulinischen Homologumena), sondern auch für die übrige Schöpfung, und die Frage, wie man sich die All-Versöhnung vorzustellen hat und in welchem Verhältnis sie zu den Aussagen über Gericht und Verdammnis steht. Beidem haben wir nun noch nachzugehen.

b) Die Versöhnungsbedürftigkeit der außermenschlichen Schöpfung

In V. 20a ist, wie wir gesehen haben, davon die Rede, dass die Schöpfung durch Gottes vergebendes und neuschaffendes Wirken im Sühnetod Jesu mit Gott und auf Christus hin versöhnt wird; V. 20bc führt dies aus und steigert bzw. ergänzt die Aussage von V. 20a im Parallelismus, wobei die transitive Konstruktion zur Versöhnung mit Gott die Herstellung des Schalom-Zustandes auf der Erde und im Himmel hinzufügt. Zudem wurde oben gezeigt, dass Sühne immer auch kosmische Dimensionen hat (für die Erhaltung und Neuschöpfung des Kosmos) und sich nicht auf ein rein interpersonales Geschehen reduzieren lässt. Hier ist nun noch zu klären, woraus sich die Versöhnungsbedürftigkeit des Kosmos herleitet.

Dass in Kol 1,20c der *Himmel* ausdrücklich in diese Friedensstiftung eingeschlossen ist, befremdet zunächst, da der Himmel als der Thronsaal Gottes ja von Gottes Heiligkeit schon durchdrungen zu sein scheint (vgl. Jes 6,1–7).

¹⁵⁵ STUHLMACHER, „Breytenbachs Sicht“ 347. Zu diesem Verständnis von θεός ἦν ἐν Χριστῷ vgl. auch HOFIUS, „Erwägungen“ 187f. Eine andere grammatische Möglichkeit ist, die Konstruktion als Conjugatio periphrastica aufzufassen (so BREYTENBACH, *Versöhnung* 111).

¹⁵⁶ Vgl. RIESNER, „Kreuz“ 842: „Unverwechselbar wird das K[reuz] Jesu durch die Person dessen, der daran hängt.“

¹⁵⁷ GESE, „Weisheit“ 108.

Aber nach Ijob 15,15 „sind auch die Himmel nicht unschuldig in seinen [Gottes] Augen“ (ähnlich 4,18), und laut 25,2 wird Gott prädiert als $\text{שָׁלוֹם בְּמַרוֹמָיו}$ – „der Frieden schafft in seinen Höhen“¹⁵⁸. Im tannaitischen Midrasch SifBam § 42 wird denn diese Stelle auch mit den Worten ausgelegt: „Die Bewohner der höchsten (Himmel) brauchen Frieden“.¹⁵⁹ Nach Ps 82; Jes 24,22 und äthHen 61,8; 91,15f. werden auch die Himmlischen gerichtet (vgl. 1Kor 6,3). Wenn bei „Tritojesaja“ nicht nur von einer neuen Erde, sondern auch von einem neuen Himmel die Rede ist (65,17; 66,22), wird ebenfalls vorausgesetzt sein, dass der Himmel einer Neuschöpfung bedarf, also nicht schon in vollendetem Zustand ist. Zudem ist oben ja schon deutlich geworden, dass man im Frühjudentum auch um Störungen im Himmel wusste, die durch Auflehnung und Abfall von Engeln zu Stande gekommen waren¹⁶⁰. So kann in Eph 6,12 der Aufenthaltsort der bösen Mächte mit $\text{ἐν τοῖς ἐπουρανίοις}$ angegeben werden, auch wenn es Traditionen von ihrem Sturz *aus* dem Himmel gab, so dass sie sich nur noch in der „Luft“ unterhalb der Himmelsfeste aufhalten konnten (z. B. äthHen 14,5; vgl. 15,8–12 und auch Eph 2,2)¹⁶¹. Wenn nach Lk Jesus den Satan vom Himmel stürzen sieht (Lk 10,17–20)¹⁶², so ist vorausgesetzt, dass der Satan bis dahin im Himmel ungehindert als Ankläger fungieren konnte (vgl. Ijob 1f.); dasselbe setzt Jesus nach Lk 22,31f. voraus, wenn er von der Abweisung Satans durch seine Fürsprache spricht.¹⁶³ In 4QShirShabb 402 Frg. 4,10 ist sogar von einem himmlischen Krieg die Rede (vgl. Dan 10), und nach Jub 1,29 müssen in der Neuschöpfung auch die Himmel und die Mächte erneuert werden.

Dass es nach alttestamentlicher und frühjüdischer Anschauung also versöhnungsbedürftige Engel gibt, heißt nicht, dass alle Engel Versöhnung nötig ha-

¹⁵⁸ Nach SCHMID, *šalôm* 60 Anm. 59 bedeutet hier „Frieden“ soviel wie ‚Sieg‘, ‚Unterwerfung‘.

¹⁵⁹ Übersetzung von KUHN, *Midrasch Sifre Num.* 136.

¹⁶⁰ Dazu und zum Folgenden s. o. Kap. D. Im äthHen wird zudem auch vom Fall von *Sternen* berichtet, die – anders als in manchen alttestamentlichen und frühjüdischen Texten (z. B. Ri 5,20; Ijob 38,7) – deutlich von den Engeln unterschieden werden (Kap. 18; 21; jedoch allegorisch für die Engel Kap. 86ff.).

¹⁶¹ Zum Aufenthalt böser Engelwesen im Himmel s. auch MICHL, „Versöhnung“ 449f. Ebenso gab es Traditionen über die Hölle oder einen Strafort *in* einem der Himmel, s. BIETENHARD, *Himmlische Welt* 205–207.

¹⁶² Bei Lk steht diese Schau Jesu im Zusammenhang mit der Aussendung der Zweiundsiebzig; ein ähnliches Jesuswort ist in der johanneischen Tradition auf Jesu Kreuzestod bezogen: Joh 12,31 (vgl. Offb 12). (BIETENHARD, *Himmlische Welt* 214.)

¹⁶³ A. a. O. 212f. – Zum Problem der Versöhnungsbedürftigkeit des Himmels vgl. auch BILL 1,420: Nach bBer 16b/17a betete Rab Saphra (gegen 300 n. Chr.): „... dass du Frieden verleihst in der oberen Familie (Engelwelt)“. Zur Versöhnung der Engel nach Kol 1,20 s. auch HAUPT, *Kol.* 41–43.

ben¹⁶⁴; vielmehr gibt es gemäß der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition auch Engel, die nicht mit Sünde in Berührung gekommen sind und deshalb ganz auf Gottes Seite stehen und ihm dienen; wir haben keinen Grund, dies nicht auch für unseren Christushymnus vorzusetzen¹⁶⁵.

Während von den alttestamentlichen Friedenstraditionen her deutlich ist, dass der eschatologische Frieden nicht nur die Menschen, sondern auch die nichtmenschliche irdische Schöpfung umfasst und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς in Kol 1,20c von daher Sinn erhält, bereitet V. 20a größere Schwierigkeiten, weil dort von der ‚Versöhnung‘ des *Alls* die Rede ist, während die übrigen paulinischen ‚Versöhnungs‘-Texte nur von der Versöhnung der *Menschen* mit Gott sprechen. Auch in 2Kor 5,19 meint κόσμος die Menschenwelt, wie die Fortführung mit αὐτοῖς zeigt¹⁶⁶; in Röm 11,15 wird mit κόσμος die außerisraelitische Heidenwelt (vgl. rabbinisch עַמּוּת הָעוֹלָם) bezeichnet¹⁶⁷.

Wie kann unser Christuspalm, anders als die paulinischen Homologumena, von der ‚Versöhnung‘ auch der ganzen nichtmenschlichen Schöpfung sprechen? Dass sich auch nichtmenschliche *irdische* Geschöpfe gegen Gott auflehnten, wird in den erhaltenen Paulusbriefen nirgends gelehrt¹⁶⁸. Sehr wohl ist nach Paulus aber die gesamte Schöpfung vom Fall des Menschen *mitbetroffen*: Sie ist durch die menschliche Sünde der Nichtigkeit unterworfen, und sie sehnt sich nach ihrer Befreiung, die beim Anbruch der neuen Welt geschieht, wenn die Kinder Gottes offenbar werden (Röm 8,18–22). „Paulus denkt dabei an die künftige Erscheinung der von Christus angeführten und in die himmlische Lichtherrlichkeit verwandelten Heilsgemeinde aus Juden und Heiden“.¹⁶⁹ Röm 8,18–22 bezieht sich auf den Fluch von Gen 3,14–19 und zugleich auf die Verheißungen des messianischen Friedensreichs (z. B. Jes 11) und der neuen Schöpfung (Jes 65,17).¹⁷⁰ Auch nach frühjüdischen Traditionen ist die Erde durch den Fall des Menschen betroffen (z. B. 4Esr 7,10–14).¹⁷¹ 4Esr 13,26 kann deshalb sagen, dass Gott durch den Menschensohn die *Schöpfung* erlö-

¹⁶⁴ Zum Problem s. MICHL, „Versöhnung“ 454–459.

¹⁶⁵ Mit MICHL, „Versöhnung“ 459.

¹⁶⁶ Vgl. HOFIUS, „Erwägungen“ 191.

¹⁶⁷ A. a. O. 194; vgl. FINDEIS, *Versöhnung* 335.

¹⁶⁸ Dies ist auch nicht in Phil 2,10 impliziert; hier ist lediglich davon die Rede, dass „die Engel im Himmel, die Lebenden auf der Erde, die Toten in der Unterwelt“ dereinst den Messias anerkennen werden (HOFIUS, *Christushymnus* 53).

¹⁶⁹ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,271.

¹⁷⁰ Vgl. dazu STUHLMACHER, *Röm.* 122f.; DERS., *Biblische Theologie* 1,270–272; HOLTZ, „Hoffnung“ 101–103. HOLTZ behandelt a. a. O. 96–98 auch den Zusammenhang zwischen Mensch und Natur bei Jesus und den Rabbinen und führt a. a. O. 102 rabbinische Parallelen an.

¹⁷¹ S. dazu STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,270f.; weitere Stellen bei BILL 1,19; 2,247–255.

sen will, und nach Jub 19,25 erneuern Jakobs Nachkommen Himmel und Erde („Sie werden es sein, zu gründen den Himmel und zu festigen die Erde und alle Lichter zu erneuern, die am Firmament sind“¹⁷²).

Von daher haben wir auch Kol 1,20 zu verstehen: Wenn die Menschen versöhnt sind, wenn ihre Gottesfeindschaft vernichtet ist, wird auch die ganze Schöpfung in den heilvollen Gottesfrieden gestellt. Um dieses Zusammenhangs willen wird auch die ‚Befreiung‘ (Röm 8,21) der ganzen nichtmenschlichen Schöpfung in Kol 1,20 – anders als in den paulinischen Homologumena – ‚Versöhnung‘ genannt. Wir müssen deshalb auch τὰ πάντα (Kol 1,20a) im eigentlichen, umfassenden Sinn verstehen und dürfen nicht, wie dies in der Exegese manchmal geschehen ist, gewisse Gruppen von Geschöpfen davon ausnehmen.¹⁷³ Auch durch die Parallele der zweiten Strophe zur ersten ist dies ausgeschlossen.

Die im Vergleich zu V. 16 umgekehrte Reihenfolge „Erde und Himmel“ (statt „Himmel und Erde“) hat als Hintergrund eine Debatte zwischen den Schulen Hillels und Schammais über die Reihenfolge bei der Erschaffung der Welt: Himmel und Erde (Gen 1,1) oder Erde und Himmel (Gen 2,4b)? R. Jochanan entschied im Namen der Weisen: In der Erschaffung geht der Himmel voran (Gen 1,1), in der Vollendung die Erde (Gen 2,4) (yHag 77d). Dies entspricht genau der Reihenfolge ihrer Nennung in unseren beiden Strophen. Freilich ist in Kol 1,20 auf die Neuschöpfung übertragen, was sich bei Jochanan auf die Vollendung der ersten Schöpfung (Gen 2,4) bezog.

c) Allversöhnung?

In Röm 8 wird die Befreiung der Schöpfung als zukünftig *erwartet*, in Kol 1,20 ist hingegen – durch den Partizipialsatz eindeutig gemacht – von der durch die Sühne am Kreuz schon *vollzogenen* Versöhnung des ganzen Alls die Rede. Im Unterschied zu den übrigen Versöhnungsaussagen des Corpus Paulinum, wo nur da von ‚Versöhnten‘ gesprochen wird, wo Menschen sich – durch die Bitte „Versöhnt euch mit Gott!“ dazu in Stand gesetzt (2Kor 5,20) – aufgrund der Versöhnungstat Gottes versöhnen ließen¹⁷⁴, fand die Versöhnung nach Kol 1,20 offenbar schon am Kreuz statt, ganz abgesehen von der Versöhnungsbotschaft und ihrer Annahme oder Ablehnung.

In 2Kor 5 „schließt das als ‚Versöhnung‘ beschriebene Heilshandeln Gottes ... *zwei* konstitutive Momente in sich: zum einen Gottes versöhnende *Tat* im

¹⁷² Übersetzung von BERGER, *Jubiläen*. Die genannte Erneuerung geschieht durch die Einhaltung des rechten Kalenders (siehe a. a. O. 242 Anm. 25a).

¹⁷³ Mit O'BRIEN, „Col.“ 52 (zur Diskussion s. ebd.).

¹⁷⁴ BÜCHSEL, „ἀλλάσσω“ 256f.

Kreuzestod Jesu Christi“, zum andern die an die Menschen gerichtete Bitte, sich mit Gott versöhnen zu lassen, im *Wort* von der Versöhnung. „Beide Momente sind in ihrem differenzierten Zusammenhang das *eine* Heilsgeschehen, in dem die Neuschöpfung des sündigen Menschen begründet ist.“¹⁷⁵ Darum spricht Paulus einerseits davon, dass Gott in Christus die *Welt* mit sich versöhnte – hierbei liegt der Akzent ganz auf der Versöhnungs-*Tat* (2Kor 5,19); andererseits zählt er in Röm 5,10 nur sich und die angesprochenen *Christen* unter die „wir“, die bereits versöhnt wurden (Aorist!), und auch in Kol 1,21–23, der direkten Aufnahme und Kommentierung von Kol 1,20, ist die durch Jesu Tod gewährte Versöhnung so verstanden, dass sie bei den Christen in Kolossä die Abkehr von der gottfeindlichen Gesinnung und somit von den bösen Werken bedeutete. Versöhntsein hieß, im Glauben an das Evangelium Vergebung der Sünden zu haben (vgl. V. 21–23 mit V. 14).

Kol 1,20 ist somit von seiner Aussagestruktur her am ehesten mit θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἐαυτῷ (2Kor 5,19a) zu vergleichen: Der Akzent liegt ganz auf der Versöhnungstat Gottes in Jesu Sühnetod. Wie in 2Kor 5,19b.20 der λόγος τῆς καταλλαγῆς der Versöhnungstat folgt, die Versöhnungstat dem um Annahme bittenden *Wort* also „objektiv vorausgeht“¹⁷⁶, so kann der Verfasser des Kol in 1,21f. die Aussage des Christuspсалms über die am Kreuz geschehene Versöhnung auf die Adressaten ausweiten: Für sie wurde die Versöhnung, die Jesus in seinem Tod geschaffen hatte, dadurch wirksam, dass sie sie im Glauben an das ihnen verkündigte Evangelium empfangen (V. 23), so dass ihre Feindschaft gegen Gott und ihr Abstand von ihm in Gesinnung und Werken aufhörte. Was Helmut Merklein für die Rechtfertigungsbotschaft von Röm 3,25f. formuliert, lässt sich genauso auf unseren Zu-

¹⁷⁵ Zitate: HOFIUS, „Erwägungen“ 188. – Otfried HOFIUS fasst das Wort von der Versöhnung nur als „Kundgabe“ der Versöhnungstat, was m. E. dem Text von 2Kor 5 nicht ganz gerecht wird – hier ist ja ausdrücklich von einer *Bitte* die Rede, die die Kundgabe natürlich einschließt, aber darauf aus ist, dass die Hörer die Versöhnung Gottes für sich annehmen und an sich geschehen lassen. Adolf SCHLATTER bemerkt zum Problem von universaler Geltung und individueller Annahme von Versöhnung und Rechtfertigung bei Paulus: „Sie [d. h. Rechtfertigung und Versöhnung] sind im Christus vollendet, daher von uns nicht zu bewirken, sondern zu empfangen. Sie haben deshalb universale Geltung und sind der Welt gegeben, da die [=sie] so weit reichen, als die Herrschaft des Christus reicht. Da sie aber nicht zum Eigentum des Menschen werden, solange sie ihm jenseitig und unbewusst bleiben, werden sie ihm zur persönlichen Aneignung angeboten, die deshalb, weil uns hier ein göttliches Handeln und Geben entgegentritt, durch den Glauben und zwar durch den Glauben an den Christus geschieht, weil die Rechtfertigung und die Versöhnung für uns am Christus haften und der Glaube uns in die Gemeinschaft mit dem Christus versetzt.“ (*Theologie* 325.) Vom Kontext von 2Kor 5,11ff. her verfehlt erscheint mir die These von FINDEIS (*Versöhnung* 237), dass Paulus hier von der apostolischen Versöhnungsbotschaft an die *Gemeinde* schreibe.

¹⁷⁶ BETZ, *Verstehen* 56; ähnlich BARTH, *Kol.* 214: Der Akt der Versöhnung ist „something that God has carried out before the conversion of man“.

sammenhang übertragen: „Der Sühnetod Christi ist ... die objektive Grundlage der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes und damit die sachliche Voraussetzung für die Rechtfertigung des Sünders sola fide.“¹⁷⁷ Dem entspricht auch die Struktur der Aussagen in Röm 5: Nach V. 6 und 8 ist der Messias für Paulus und die angesprochenen Christen damals, um das Jahr 30, gestorben, als sie noch Sünder und Gottlose waren. Wie V. 9 und 10 zeigen, geschah die Sühne *in diesem Tod*. Gerechtfertigt bzw. versöhnt sind die Christen *durch eben diese Sühne* und durch nichts anderes. Jedoch haben sie die Rechtfertigung bzw. Versöhnung „jetzt“ „empfangen“ (V. 11): In V. 9 steht δικαιοθύντες υἱῶν in deutlicher Antithese zu ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων von V. 8.

Zusammenfassend lässt sich im Blick auf die paulinischen Homologumena wie auf Kol 1,12–23 sagen: „Gott [hat] die Versöhnung bereits zu einer Zeit heraufgeführt, als ihre Empfänger noch gottlose Sünder waren. Sie war als Gottes Tat und Werk bereits vor der πίστις ihrer Adressaten auf dem Plan und bleibt von Gott her eschatologisch gültig, ob sie durch Menschen angenommen wird oder nicht. Für die Menschen geht es nur darum, ob sie im Glauben an das Evangelium gegenwärtig schon an der καταλλαγή Anteil gewinnen, oder ob sie im Unglauben das Evangelium abweisen und so im Stand des Unversöhntseins mit Gott verharren.“¹⁷⁸ „Zur heilsamen Begegnung mit Gott kommt es ... erst, wenn der Sünder ... sich seinerseits mit dem gekreuzigten Christus identifiziert. Dies geschieht im Akt des Glaubens bzw. der Taufe“.¹⁷⁹ Obwohl im Kreuzestod Jesu die Sühne für die Vielen, für alle Menschen, ja für die Welt geschah, befinden sich nicht alle Menschen dadurch automatisch im Friedensverhältnis mit Gott. So konnte Paulus durchaus von „solchen, die verloren gehen“, sprechen (Röm 2,12; 1Kor 1,18; 2Kor 2,15; 4,3; vgl. Phil 3,19; 2Thess 2,10) – er hat wie die übrige Urchristenheit an der Erwartung des Endgerichts festgehalten und durchaus mit einem doppelten Ausgang desselben gerechnet.¹⁸⁰ Pierre Benoit hat deshalb Recht, wenn er zu Kol 1,20 feststellt: „Cette réconciliation universelle ... ne signifie pas le salut individuel de tous, mais bien le salut collectif du monde“.¹⁸¹

Auch eine Versöhnung der abgefallenen Engel in dem Sinn, dass Gott ihre Sünde vergibt und sie neu annimmt, ohne dass sie sich Christus im Glauben zuwenden, ist für Paulus undenkbar¹⁸²; er hat gelehrt, dass Gott sie am Ende durch die Christen richten und dann dem Vernichtungsgericht durch den Christus anheim stellen wird (vgl. 1Kor 6,3; 15,24–26). Noch schwerer wiegt für

¹⁷⁷ MERKLEIN, „Sühnetod“ 167.

¹⁷⁸ STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,319.

¹⁷⁹ MERKLEIN, „Sühnetod“ 170f.

¹⁸⁰ S. dazu STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,308f.

¹⁸¹ *Bible de Jérusalem* z. St. (1702 Anm. d).

¹⁸² Gegen WINK, *Naming* 54f. (s. auch die gute Kritik an WINK durch ARNOLD, *Syncretism* 267f.).

unsere Stelle, dass gemäß Kol 2,15 die gottwidrigen Mächte durch Christus am Kreuz entmachtet sind und als Gefangene und Todgeweihte in seinem Triumphzug mitgeführt werden¹⁸³; der Verfasser des Kol kann also unsere Stelle auf keinen Fall so verstanden haben, dass sie die Versöhnung der satanischen Mächte mit Gott durch das Kreuz Christi implizierte.¹⁸⁴ Vielmehr muss gerade in Bezug auf die Mächte auch hier die allgemein-urchristliche Vorstellung mitzudenken sein, dass Himmel und Erde ‚befriedet‘ werden, indem Gott die bösen Mächte richtet und vernichtet.¹⁸⁵

Auch 1Petr 3,19 vermag an dieser Sicht nichts zu ändern. Auch wenn sich dort πνεύματα auf die gefallenen Engel und nicht auf die Seelen der in der Sintflut Umgekommenen beziehe (nach Jub 5,6.10; äthHen 10,11–15 werden beide Gruppen in der Unterwelt gefangen gehalten) und mit κηρύσσειν die Evangeliumsverkündigung und nicht bloß die Proklamation des Sieges Jesu gemeint wäre¹⁸⁶, wäre diese Stelle kein Beleg für eine Versöhnung der Engel an Umkehr, freiwilliger Unterwerfung unter Christus und Glauben an ihn vorbei.¹⁸⁷ Der 1Petr rechnet zudem wie Paulus und der Eph mit einer gegenwärtig fortdauernden feindlichen Wirksamkeit der dämonischen Mächte (5,8f.), was die Bekehrung *aller* gefallenen Engel zum Zeitpunkt des *descensus ad inferos* ausschließt.

Wenn der Verfasser des Kol den ihm vorliegenden Hymnus zitiert, weil er mit seiner Aussage voll und ganz übereinstimmen kann, dürfen wir Kol 1,20 auf

¹⁸³ Darauf verweisen im Zusammenhang mit Kol 1,20 MICHL, „Versöhnung“ 450.458 und O'BRIEN, „Col. 1,20“ 52; zu Kol 2,15 s. o. Kap. D.2.c.

¹⁸⁴ O'BRIEN, „Col. 1,20“ 52 weist auf die Verbindung von Kol 1,20 und 2,14f. durch die Thematik des Kreuzes Christi hin; 2,14f. interpretiert also 1,20.

¹⁸⁵ So auch O'BRIEN, „Col. 1,20“ 51–53. – Nach Phil 2,10f. (vgl. auch Offb 5,13) werden nicht nur die Erlösten, sondern auch die Feinde Gottes und seines Messias erkennen und bekennen, dass Jesus der Herr ist; auf Grund der oben dargestellten Zusammenhänge geht aber das Bekenntnis der Christusfeinde nicht mit ihrer Rettung einher, sondern es bedeutet ihre verzweifelte Erkenntnis, die zu spät kommt. Die Akten sind gewissermaßen schon geschlossen. Die beste Illustration, wie dies im frühjüdischen Kontext erwartet wurde, ist äthHen 48,10; 53; 62,2–12; 63(!). (Gegen HOFIUS, „Christushymnus“ 41–55, besonders 43.47: HOFIUS will dort hinter Phil 2,10f. die eschatologische *Gewinnung*, nicht *Vernichtung* der Feinde Gottes [außer den dämonischen Mächten, siehe a. a. O. 20–49] sehen.) Es geschieht also eine *Sonderung* quer durch die Geistmächte wie durch die lebenden und toten Menschen hindurch (vgl. auch Eph 4,7–9; 1Petr 3,19–22; 4,6). Auch ὁφθη ἀγγέλους in 1Tim 3,16 meint eine Präsentation des Auferstandenen vor den Engeln, so dass sie sich fortan an ihm zu orientieren haben (s. zur letzten Stelle Hanna STETTLER, *Christologie* 98f.).

¹⁸⁶ Zu diesen verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten s. DAVIDS, *1Petr.* 138–141.

¹⁸⁷ Vgl. auch Ign Sm 6,1, wonach auch die Himmlischen nur durch den Glauben an das Blut Jesu gerettet werden.

Grund der eben dargestellten Beobachtungen¹⁸⁸ nicht im Sinne einer dogmatischen Aussage über „Allversöhnung“ verstehen, sondern als bis in die letzten Konsequenzen gehenden Lobpreis der Versöhnungstat Gottes in Jesu Tod.¹⁸⁹ Das Versöhnungswort und die Aneignung der Versöhnung sind hier gar nicht im Blick – und zwar weil dies dem Charakter hymnischer Sprache entspricht: „Ein Hymnus enthält nicht die ganze Theologie der ihn deklarierenden Gemeinde“¹⁹⁰, sondern der Herr der Gemeinde wird besungen, er und seine Tat allein, nicht aber der Glaube der Gemeinde an ihn.¹⁹¹ In genauer Entsprechung dazu besingen die JHWH-Königs-Psalmen die endzeitliche Herrschaft JHWHs als gegenwärtig.

Die Vorläufigkeit der gegenwärtigen Gestalt der Welt ist auch in Kol 1,18–20 nicht verschwiegen; nach V. 18a ist erst die Gemeinde Christus als dem Haupt völlig untertan, als Vorhut der noch erwarteten universalen Neuschöpfung¹⁹², und nach V. 18b ist Christus als der Erstling aus den Toten bisher der einzige Auferstandene, auf dessen Auferstehung sich die Auferstehungshoffnung der Gemeinde und die Hoffnung auf die kosmische Neuschöpfung gründet. Dass der hymnische Lobpreis sich nicht in einer enthusiastischen Weise in die Höhe schwingt, so dass er sich von den alttestamentlichen Schriften und von der Wahrnehmung der Geschichte Jesu löst – dass im Gegenteil seine Aussagen hier ihren Grund haben, zeigt insbesondere das von Christen nur zu leicht übersehene Skandalon, das in den Wörtern τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ liegt¹⁹³. Für Juden gab es wohl kaum etwas Anstößigeres und Gotteslästerlicheres als

¹⁸⁸ S. auch WRIGHTs gute Argumentation gegen eine Allversöhnung nach Kol 1,20 (Kol. 77).

¹⁸⁹ Gegen MICHAELIS, *Versöhnung* 29f. (Zur Kritik an MICHAELIS vgl. BENOITs Rezension.)

¹⁹⁰ POKORNÝ, *Kol.* 74.

¹⁹¹ SCHWEIZER, *Kol.* 71. – Martin HENGEL geht noch weiter: „Die vom Geist inspirierte Sprache der Dichtung sprengte die Fesseln theologischer Prosa und gab Raum zu neuen, kühneren Aussagen“ („Christuslied“ 399). Dies kann man auf Grund der oben dargestellten Beobachtungen dahingehend präzisieren, dass die Kühnheit des Hymnus eben darin besteht, dass er die Situation der Gemeinde (Verfolgung, Schwachheit usw.) wie ihren Glauben, ihre Liebe usw. völlig ausblendet und nur die universale Weite der Tat, Stellung und Bedeutung des Christus in den Blick nimmt; nicht aber darin, dass der Hymnus Aussagen macht, die *per se* das dogmatisch Verantwortbare überschreiten. Jedenfalls gehört doch eine ungeheure Kühnheit dazu, die geschehene (!) Versöhnung trotz des Andrangs der Mächte und der noch bestehenden Herrschaft des Todes zu proklamieren.

¹⁹² Dies übersieht HEGERMANN, *Schöpfungsmittler* 130f. – Parallel dazu soll nach Eph 3,10 die Kirche den Engelmächten ein Zeichen der Weisheit Gottes (in Christus) geben (s. o. Kap. D.2.b), und in der Offb wird ausdrücklich dargestellt, dass und wie die Himmlischen lernen, das Christuslamm anzubeten (vgl. Offb 4,8f. mit 5,8–14).

¹⁹³ Die Aussage vom „Kreuzesblut“ meint natürlich den Kreuzestod des irdischen Jesus und gehört nicht der Erhöhungsphase zu (gegen BERGER, „Hellenistische Gattungen“ 1189f.).

die Botschaft, dass der gekreuzigte Jesus nicht ein von Gott verfluchter Volksverführer (Dtn 13; 21,23), sondern der Messias sei, und für griechische Ohren war diese Botschaft bare μωρία (1Kor 1,18.23).¹⁹⁴ Überhaupt war für die antiken Menschen eine Kreuzigung das *summum supplicium*, die *mors turpissima* (Cicero, Verr II,5,168 bzw. Origenes, In Mt 27,22ff.). Deshalb wird in Kol 1,20 nicht von ungefähr hervorgehoben sein, dass die Friedensstiftung „durch sein Kreuzesblut“ geschah¹⁹⁵. Die Anstößigkeit des Kreuzes war den Betern des Christuspsalms sehr wohl bewusst – sie waren im Kontakt πρὸς τοὺς ἔξω (Kol 4,5) mit Sicherheit laufend mit jenen Reaktionen konfrontiert, die Paulus in 1Kor 1,18–31 voraussetzt.

d) Fazit

V. 20 fügt sich in seiner vorliegenden Gestalt gut in die oben aufgezeigten Linien alttestamentlich-jüdischen und urchristlichen Denkens ein; weder vom Inhalt noch auch von der Form des Verses her gibt es einen Anlass, Teile davon als zum ursprünglichen „Psalm“ hinzugefügt zu betrachten. Der Verfasser des Kol zitiert den Hymnus vielmehr wegen V. 20 an dieser Stelle!¹⁹⁶ Gerade die Wendung „durch sein Kreuzesblut“ gehört zum Zentrum der Aussage des Verses: Wie wir gesehen haben, hängt die Botschaft von der Versöhnung durch Christus von Anfang an untrennbar mit seinem *Sühnetod* am Kreuz zusammen. Eine Versöhnung von Himmel und Erde erst durch die *Auferstehung und Erhöhung* Jesu hat das Urchristentum niemals gelehrt; sie ist auch auf Grund der alttestamentlich-jüdischen Vorstellungswelt nicht denkbar.¹⁹⁷

Die neutestamentlichen Versöhnungsaussagen liegen der Sache nach in einer Linie mit dem AT und Jesus selbst; explizit ist von ‚Versöhnung‘ aber nur im Corpus Paulinum die Rede. Wie beim Leib-Christi-Gedanken, so ist auch hier die Schlussfolgerung nahe liegend, dass Paulus als erster von der ‚Versöhnung‘ der Welt durch Gott gesprochen hat. Wenn Paulus die Friedensstiftung durch die Sühne am Kreuz als erster mit καταλλαγή bezeichnet hat, so leuchtet dies von seiner Vita her besonders ein. Seine Feindschaft gegen Gott wurde ihm überdeutlich vor Augen geführt, als der auferstandene Messias ihm, dem Verfolger der Gemeinde Gottes, entgegentrat; und dass Gott in seiner vergebenden Liebe durch den Kreuzestod Jesu seine Feinde versöhnt, wurde vor Damaskus unmissverständlich klar, als der erhöhte Gekreuzigte Paulus in seinen Dienst nahm.

¹⁹⁴ S. dazu STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,320f.

¹⁹⁵ Zur Konstruktion τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ vgl. Mk 14,24 und dazu JEREMIAS, *Abendmahlsworte* 186–188. Es handelt sich keineswegs um eine „etwas ungeschickt wirkende Wendung“ (gegen LINDEMANN, *Kol.* 31).

¹⁹⁶ Siehe oben Abschn. 2 (Anfang).

¹⁹⁷ Gegen SCHWEIZER, *Kol.* 67.

Von daher und allen andern bisher festgestellten Indizien her ist es sehr wahrscheinlich, dass unser Christuspsalm aus einer von Paulus gegründeten Gemeinde stammt, von einem seiner Schüler – vielleicht wurde er auch vom Verfasser des Kol selber bei einer früheren Gelegenheit geschaffen, und sogar eine Formulierung *ad hoc* für den Kol ist nicht gänzlich auszuschließen.

J. Das Thema der zweiten Strophe

1. Der Zusammenhang der Aussagen der zweiten Strophe mit der Neuschöpfungstradition

In der ersten Strophe wird das Thema durch mehrfache Formen von αὐτός und durch die wiederkehrende Wurzel κτισ- als Leitmotiv¹ deutlich: Sie handelt von der Stellung des Christus Sophia, und zwar im Verhältnis zur *Schöpfung*. Er ist der Erste vor aller Schöpfung, und als solcher ist er der Mittler, durch den Gott alles ins Dasein rief, allem Struktur und Ordnung gab und alles auch gegenwärtig erhält.

Auch in der zweiten Strophe sind Jesu zeitliche Vorrangstellung und seine Mittlerschaft Thema; in Bezug auf welche Größen er dies ist, ist jedoch nicht auf den ersten Blick zu erkennen, weil man ähnliche lexikalische Leitmotive oder Leitwörter wie in der ersten Strophe vergeblich sucht. Im Verlauf der bisherigen Untersuchung war schon mehrmals davon die Rede, dass die zweite Strophe Jesu Verhältnis zur *neuen Schöpfung* besinge. Dies soll nun noch begründet werden, indem die Ergebnisse der Exegese in Zusammenschau ausgewertet werden.

V. 18a nennt Jesus „das Haupt des Leibes, nämlich der Kirche“. Die Gemeinde ist nach der alttestamentlich-jüdischen und der Jesustradition das Volk, dem die Basileia verheißen ist²; sie ist – paulinisch – die Gemeinschaft derer, die versöhnt, „in Christus“ und somit „eine neue Schöpfung“ sind (2Kor 5,17). In der Gemeinde Jesu ist somit jetzt, mitten im alten Äon, die neue Schöpfung schon präsent. Sie ist es erst durch die Vergebung der Sünden und den ungehinderten Zugang zum Vater, durch das Angeld des Künftigen – die Gegenwart des Herrn im Heiligen Geist –, im Gotteslob und dann und wann in zeichenhaftem Aufleuchten der Neuschöpfung in Krankenheilungen und Tenaufweckungen; die vollständige „Erlösung des Leibes“ steht noch aus. Insofern ist die Gemeinde zwar schon mit Christus „aufgeweckt“ (Kol 2,12f.; 3,1), während ihr Leben aber noch bis zur Parusie bei Gott „verborgen“ ist (3,3f.). Die Gemeinde aus Juden und Heiden ist derjenige Teil der Menschheit, der bei der Parusie des Christus mit ihm zusammen die Basileia erben wird.

¹ Vgl. BUBER, *Verdeutschung* 4: „... die Wiederholung lautgleicher oder lautähnlicher, wurzelgleicher oder wurzelähnlicher Wörter oder Wortgefüge tritt innerhalb eines Abschnitts ... mit einer stillen, aber den hörbereiten Leser überwältigenden Kraft auf.“

² Siehe unten Abschn. 2.a und c.

Jesus als ihr Ehemann versorgt sie schon jetzt, und in ihr ist er Herr als ihr messianisches Haupt, was impliziert, dass seine universale Herrschaft noch nicht voll zur Verwirklichung gekommen ist, er aber, wie er einst unumschränkt über das All herrschen wird, schon jetzt über die Gemeinde Herr ist.

V. 18b lenkt den Blick auf die Auferstehung Jesu: Als der Erste und bisher Einzige ist Jesus schon der endzeitlichen Auferstehung aller Menschen teilhaftig geworden. Die Auferstehung der Toten leitet die vollumfängliche, auch leibliche Verwirklichung des neuen Äons ein; somit ist Jesus als Einziger von denen, die den Tod erlitten haben, schon jetzt der vollen, leiblichen Realität des neuen Äons teilhaftig. In ihm ist die neue Schöpfung schon verwirklicht.

V. 18 spricht also von zwei verschiedenen Aspekten derselben Realität: der neuen Schöpfung, wie sie im Urchristentum auf Grund der vielfältigen Verheißungen des Alten Testaments als *geistlich* in der Gemeinde schon präsent geglaubt und erfahren und als *leiblich* noch ausstehend erwartet wird. V. 19f. führt dann aus, wie es zu dieser Neuschöpfung kam: Sie ist das Ergebnis des Sühnetodes Jesu am Kreuz. Diese Versöhnungstat Jesu erstreckt sich in ihrer Reichweite auf den ganzen Kosmos, auf Himmel und Erde, denen dadurch der endzeitliche, alttestamentlich verheißene Schalozustand der neuen Schöpfung erworben wurde.³

Nun mag es befremden, dass dieser Tatbestand in der zweiten Strophe nicht mit einem übergreifenden Begriff genannt wird. Dies hat aber damit zu tun, dass das semantische Gewicht nicht auf der neuen Schöpfung liegt, sondern auf dem Christus als ihrem Erstling und Mittler. Dies liegt durch die Stichwortwiederholungen in Bezug auf die erste Strophe, durch das mehrfache betonte *αὐτός* und durch die zusammenfassende Zeile V. 18c klar zu Tage.

Gegen den Begriff ‚Neuschöpfung‘ an dieser Stelle mag man einwenden, dass in der zweiten Strophe weder von ‚Schöpfung‘ noch von ‚neu‘ explizit die Rede ist und dass die aufgegriffenen Traditionen zu verschiedenen Traditionssträngen entstammen, als dass sie einfach mit diesem Terminus zusammengefasst werden könnten, ja dass der Begriff dem Reichtum und der Vielfalt alttestamentlich-frühjüdischer Heilserwartungen nicht angemessen sei. Jedoch beginnt die Verbindung und Verschmelzung verschiedener Traditionsstränge schon im AT selber⁴, und im Urchristentum wird Jesus als das Ja Gottes zu seinen alttestamentlichen Verheißungen verstanden (vgl. 2Kor 1,20)⁵; in ihm sind die verschiedensten, z. T. auch alttestamentlich noch nicht immer traditionsgeschichtlich verbundenen Verheißungen erfüllt oder werden durch ihn

³ Auf Grund des kosmischen Horizonts in der zweiten Strophe kann man deren Thema nicht auf die „Gemeindefunktion“ Christi (im Kontrast zu seiner „Weltfunktion“ nach der ersten Strophe) einschränken (gegen BERGER, *Formgeschichte* 372).

⁴ S. die grundlegenden Arbeiten von Hartmut GESE (v. a. in *Zur biblischen Theologie*).

⁵ Den Hinweis auf die Bedeutung dieser Stelle für die urchristliche Traditionsverschmelzung verdanke ich Privatdozent Dr. Thomas POLA, Tübingen.

noch erfüllt werden. Jesus wird zum Kristallisationspunkt für bislang z. T. noch getrennte Traditionen, sie verschmelzen in ihm.⁶ Ein deutliches Beispiel für diese Traditionsverschmelzung ist Röm 3,24–26, wo die Traditionen von Rechtfertigung, Sühne, Sündenvergebung und Loskauf miteinander verbunden sind und das *eine* geschichtliche Ereignis des Kreuzestodes Jesu erschließen. Ähnlich sind bei Paulus auch die Traditionen vom Reich Gottes (Röm 14,17; 1Kor 4,20; 15,50; Gal 5,21), vom neuen Exodus (1Kor 10,1–11), vom neuen Bund (2Kor 3), von der neuen Schöpfung (Gal 6,15; 2Kor 5,17), von der Auferstehung der Toten (1Thess 4,15–5,11; 1Kor 15; Phil 3,20f.), von der Erlösung des Leibes (Röm 8,23; vgl. Eph 4,30), vom Vollkommenen (1Kor 13,10) und vom neuen Äon (vgl. Gal 1,4; 1Kor 2,6; 2Kor 4,4; Eph 1,21)⁷ miteinander verschmolzen und stehen alle für dieselbe Realität, die in der Gemeinde schon Gegenwart ist, aber leiblich-universal noch aussteht.⁸ Dies ist genau jene Realität, in Bezug auf welche nach unserer zweiten Strophe Christus der Erste und der Mittler genannt wird. Von allen aufgezählten Begriffen eignet sich für uns als Arbeitsbegriff jener der „neuen Schöpfung“ am besten, weil die zweite Strophe bewusst als Entsprechung zur ersten formuliert ist, in der klar die (erste) Schöpfung Thema ist.

2. Die Neuschöpfung in alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition⁹

a) Die universale Neuschöpfung in alttestamentlich-jüdischer Tradition

In Jes 40ff. kann der (erste) Exodus (aus Ägypten) als Schöpfungstat Gottes geschildert werden (50,2; 51,9f.).¹⁰ Entsprechend wird auch der neue Exodus aus Babylonien, den Dñjes verheißt, als Schöpfungsgeschehen – und zwar als Schöpfung von „Neuem“ – verstanden.¹¹ Hier nimmt die jüdische und urchrist-

⁶ S. die Abschnitte zur Jesustradition in GESE, *Zur biblischen Theologie*; in JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender* wird deutlich, welche verschiedensten Traditionen über das zukünftige Heil schon in der Jesustradition zusammenfließen (vgl. bes. die Zusammenstellung a. a. O. 86–88).

⁷ Paulus kennt also die Lehre von den zwei Äonen und vertritt sie selber (gegen MELL, *Neue Schöpfung* 200).

⁸ Dies gilt unbeschadet der Frage, in welchen Phasen sich Paulus das Kommen des Reiches etc. vorgestellt hat (vgl. 1Kor 15,21–28).

⁹ Der nun folgende Überblick lehnt sich eng an die Monographie *Neue Schöpfung* von Ulrich MELL an.

¹⁰ Siehe dazu KRAUS, *Jes. 40–66* 124.137; VON RAD, *Theologie* 1,191.

¹¹ Nach JEREMIAS „vollzieht sich für die Weltanschauung der ... Bibel die Weltgeschichte im Kreislauf: von Gnadenzeit zu Gerichtszeit, von Segenszeit zu Fluchzeit, von Schöpfung zu Vernichtung und Neuschöpfung“ bis zur endgültigen Neuschöpfung (*Jesus als Weltvollender*

liche Rede von der neuen Schöpfung ihren Ausgang, besonders bei Jes 43,18f.¹²: „Denkt nicht mehr an das Frühere, und achtet nicht mehr auf das Vergangene! Siehe, ich schaffe Neues...“¹³. Nach Dtjes wird die „Erlösung, der neue Exodus der Exulanten durch die Wüste, ... als geschichtliche Heilstat göttlicher Schöpfungsakt sein (תשע and תמצ Dtjes 43,19a; vgl. 42,9; 43,2; 45,8; 48,7) ... Die Rückkehr der Exulanten, der neue Exodus, ist das von Gott geschaffene neue Heil (שׁתת *sing.*)“¹⁴. Das „Neue“ ist ganz auf den neuen Exodus Israels aus der babylonischen Gefangenschaft bezogen. Dieser Exodus, der zugleich der Beginn der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist (Jes 52,7; vgl. 40,9), findet aber in einem kosmischen Rahmen statt: Die ganze Schöpfung ist an diesem Neuen beteiligt (42,10ff.; 44,23; 49,13; 51,3; 55,12f.; auch Ps 96,11ff.)¹⁵, und Dtjes teilt von diesem Ereignis aus sogar die Geschichte insgesamt in Früheres und Kommendes ein (41,22; 43,9; 44,7; 46,9).¹⁶ Die als Neuschöpfung verstandene Erlösung Israels wird ermöglicht durch die Israel gewährte Sündenvergebung (43,25).¹⁷

Die Prophetie Deuterjesajas wird von „Tritojesaja“ aufgegriffen, der in 65,17; 66,22¹⁸ die Verheißung „eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ ausspricht¹⁹. Noch klarer als bei Dtjes „treten die Zeiten auseinander: die Zeit eschatologischen Endheils und die Zeit davor“.²⁰ Die kosmische Dimension der Neuschöpfung wird hier vollends offensichtlich²¹, auch wenn ein starker Bezug

8f.). Deshalb kann in der frühjüdischen und rabbinischen Tradition auch der Neuanfang der Geschichte mit Noach oder die Zeit am Sinai als die Zeit der Neuschöpfung, der wiederhergestellten ersten Schöpfung gelten (s. Weish 19,6.11; Philo, VitMos 2,266f. und die Belege bei JERVELL, *Imago* 83.92.114–119; VOLZ, *Eschatologie* 359ff. und JEREMIAS, *Weltvollender* 20). Die Israeliten werden am Sinai nach Gottes Bild erneuert (s. JERVELL, a. a. O. 83.92); ähnlich kann Kol 3,10 von der Neuschöpfung der Einzelnen nach Gottes Bild sprechen (s. dazu a. a. O. 187).

¹² MELL, *Neue Schöpfung* 47.174.389.

¹³ Übersetzung von KRAUS, *Jes 40–66* 56.

¹⁴ MELL, *Neue Schöpfung* 54.

¹⁵ KRAUS, *Jes. 40–66* 72 („Sein Handeln an Israel setzt Himmel und Erde in Bewegung“); vgl. 88.166.

¹⁶ Vgl. a. a. O. 55.

¹⁷ Von daher sind SifDev §30 und MTeh 18 §6 zu verstehen, die Neuschöpfung ebenfalls als Sündenvergebung deuten. (Gegen SCHNEIDER, *Neuschöpfung* 49, der SifDev §30 für den ältesten Beleg für diese Verbindung hält. Auf MTeh 18 §6 weist KUHN, *Enderwartung* 51 hin.)

¹⁸ WESTERMANN (*Jes. 40–66* 335) weist 66,22 einer apokalyptischen Schlussredaktion des Tritojesajabuches zu (s. auch MELL, *Neue Schöpfung* 64 mit Anm. 41).

¹⁹ Zur Diskussion über die Übersetzung s. MELL, *Neue Schöpfung* 57, Anm. 9.

²⁰ A. a. O. 63.

²¹ Vgl. a. a. O. 62. MELL bemerkt ebd.: „Im Rahmen der deuterjesajanischen eschatologischen Theologie von der Identität Gottes (Dtjes 44,6; vgl. 41,4; 48,12) entwickelt Tritojesaja die Korrespondenz von der Ur-Schöpfung von Himmel und Erde (Gen 1,1 u. ö.) mit der Weltneuschöpfung am Ende.“

zu Israel bleibt: die neue Schöpfung wird in 65,18–25 als das erneuerte Jerusalem und sein erneuertes Volk expliziert²², ja: „Die neue Schöpfung *ist* Jerusalem.“²³ ‚Jerusalem‘ steht dabei für das Volk Israel.²⁴ Genauso wird in 66,22 im Zusammenhang mit der neuen Schöpfung vom ewigen Bestand der Heilsgemeinde gesprochen²⁵. *Die Heilsgemeinde ist das Volk der neuen Schöpfung.*

In der jüdischen Apokalyptik wird diese Linie aufgegriffen und weitergeführt. So ist in äthHen 91,16 (vgl. 4Q212 IV,23f.) vom neuen Himmel die Rede; dieser wird aber nicht ‚geschaffen‘, sondern er ‚erscheint‘, gemäß der apokalyptischen Lehre von der Präexistenz der Eschata.²⁶ Auch von der neuen Erde ist an dieser Stelle nicht die Rede, da nach einem Teil der Apokalyptik allein der Himmel Ort des Neuen ist.²⁷ In der Überschrift des astronomischen Buchs von äthHen (72,1) „wird ... der Gedanke der immerwährenden Schöpfungsordnung [vgl. Gen 8,22; Jer 31,35f.; 33,20] mit der Vorstellung von der eschatologischen Begrenzung dieser Schöpfung durch das ‚neue Werk‘ Gottes verbunden“.²⁸ Die Rede vom „neuen Werk“ schließt an Jes 43,19 an.²⁹

Auch nach dem pharisäischen³⁰ Liber Antiquitatum Biblicarum (3,10) wird „die Welt aufhören“ und „eine neue Erde und ein neuer Himmel“ sein; dies impliziert die Vernichtung des Todes und die allgemeine Totenerstehung³¹, genau wie in Kol 1,18–20 (vgl. auch LibAnt 16,3; 32,17³²).

Jub 1,29 spricht vom „Tag der Schöpfung, wann erneuert werden Himmel und Erde“, mit der gleichen Formulierung wie 11Q19 (=TR) 29,9 (יום הבריה)³³, wobei ‚Schöpfung‘ „selbstredend eine ‚(neue) Schöpfung‘ ... meint“³⁴. Diese Erneuerung von Himmel und Erde schließt auch die Erneuerung der himmlischen Mächte und Lichter und die göttliche Schöpfung des Tempels auf dem Zion mit ein. Ebenfalls mitbedacht ist die Heilsgemeinde der Erwählten, die an der Neuschöpfung, ihrer „Heilung“ und ihrem „Frieden und Segen“ teilhaben wird. Der Untergang der alten Schöpfung ist dabei wohl impliziert (vgl. Jub

²² Vgl. MELL, *Neue Schöpfung* 62.

²³ KRAUS, *Jes 40–66* 241.

²⁴ Vgl. MELL, *Neue Schöpfung* 63.

²⁵ In Aufnahme von Jes 48,13 (siehe a. a. O. 65).

²⁶ Siehe a. a. O. 123.125 (mit Hinweis auf Offb 21,2 in Anm. 37; vgl. auch Hebr 12,22).

²⁷ MELL, *Neue Schöpfung* 123 mit Verweis auf BIETENHARD, *Himmlische Welt* 181.

²⁸ MELL, *Neue Schöpfung* 150 (zu den literarkritischen Fragen des astronomischen Henochbuchs siehe a. a. O. [146–]149 [Lit]).

²⁹ MELL, *Neue Schöpfung* 150.

³⁰ A. a. O. 135 (mit Lit.); vgl. DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo* 97–99.

³¹ S. dazu MELL, *Neue Schöpfung* 137.

³² S. dazu a. a. O. 167–169.

³³ A. a. O. 156, s. auch unten zu 11Q19 (=TR) 29,9. Der Begriff יום הבריה lässt sich m. E. besser von Gen 2,4b als vom „Tag JHWHs“ herleiten (gegen MELL, a. a. O. 110).

³⁴ MELL, *Neue Schöpfung* 156.

23,18).³⁵ Jub 1,29 weist durch seine Stellung am Schluss des Überblicks über das Buch (Kap. 1) und als Überleitung zur Erzählung der Vätergeschichten von der Schöpfung an (ab Kap. 2)³⁶ auf die neue Schöpfung als „das Ziel von Gottes Geschichte mit Israel“ hin.³⁷ In Jub 4,26 erscheint der Begriff „neue Schöpfung“ vollends als „Fachbegriff ...“, der in prägnanter Weise das endzeitlich-eschatologische Heil Gottes aussagt³⁸: „Der Berg Sion wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung zur Heiligung der Erde. Deswegen wird die Erde von aller Unreinheit und von aller Sünde geheiligt werden in den Generationen der Welt.“³⁹

Nach 4Esr 6,7; 7,75 sind die Zeiten in einen alten und einen neuen Äon geschieden, der neue Äon bedeutet die „Erneuerung der Schöpfung“ (nach der Vernichtung der alten Schöpfung⁴⁰). Die Neuschöpfung geht mit der Auferstehung der Toten einher (7,32.113; 8,53f.; vgl. 4,35; 5,45; 7,32; 14,35); erste und zweite Schöpfung entsprechen sich durch die Selbigkeit des Schöpfers (6,6).⁴¹

Auch syrBar spricht von der „Erneuerung der Schöpfung“ bzw. der „neuen Welt“ (32,6; 44,12); sie ist mit der Errichtung eines neuen Tempels (32,4) und der Auferstehung der Toten verbunden (51,1–5).⁴² Die neue Schöpfung gehört den Gerechten, denen, „die gleich zu Anfang die Verbindung zu ihr suchten“ (44,12).

In der ApkAbr (17,14f.) findet sich wieder der Gegensatz der Äonen, wobei der neue Äon der erneuerte ist und den Gerechten, also dem Heilsvolk, gehört.⁴³ Inhaltlich dasselbe besagt sIHen 65,1–8.⁴⁴

Ähnliches wie in der Apokalyptik finden wir in Qumran. Nach 1QH V (= bisher XIII),11f. zerbricht Gott das Bestehende und „schafft Neues (ולברוא חדרשה)“ (vgl. Jes 65,17), das schon präexistent vorhanden war und ewig bleiben wird.⁴⁵ Die neue Schöpfung war Gottes Ziel von Anbeginn.⁴⁶ 1QS IV,25

³⁵ A. a. O. 159.

³⁶ Zur kompositorischen Funktion von Jub 1,29 siehe a. a. O. 154.

³⁷ A. a. O. 157.

³⁸ A. a. O. 159; vgl. 172, wo MELL aus dieser Stelle und 11Q19 (=TR) 29,9 schließt, „dass seit dem Ende des 2. Jh. v. Chr. der Begriff einer ‚neuen Schöpfung‘ im Frühjudentum geläufig ist“.

³⁹ Übersetzung von BERGER, *Jubiläen*.

⁴⁰ S. die Stellen bei MELL, *Neue Schöpfung* 161f.163f.

⁴¹ Siehe a. a. O. 162.

⁴² Siehe a. a. O. 165.

⁴³ S. dazu a. a. O. 169f.

⁴⁴ S. dazu a. a. O. 211. Die Stellen, die MELL a. a. O. 211–213 für einen „immerwährend existierenden, ewigen und transzendenten Äon“ bringt, der nicht eschatologisch verstanden sei, sondern „in den Menschen (und Tiere) unmittelbar nach dem Tode gelangen“, sind nicht eindeutig.

⁴⁵ Siehe a. a. O. 99.

⁴⁶ A. a. O. 100.

nimmt auf Jes 43,19 Bezug⁴⁷: Gott wird zur festgesetzten Zeit „Neues machen (וַעֲשׂוֹת חֲדָשִׁים)“; dieses Neue wird die gegenwärtige Weltzeit mit ihrem Kampf zwischen den Geistern der Wahrheit und des Unrechts ablösen, indem der Mensch gemäß Ez 36,25–27 gereinigt und mit dem Heiligen Geist begabt wird.⁴⁸ Dieser Zeitpunkt heißt in 11Q19 (=TR) 29,9 יוֹם הַבְּרִיָּה.⁴⁹ Nach diesem Text wird dann zugleich der Tempel neu geschaffen. Auch hier gilt: „Der Zeitraum der Geschichte wird von dem Zeitpunkt des ‚Tages der (neuen) Schöpfung‘ als endzeitlich-eschatologischer Neuschöpfung der Welt und des Tempels begrenzt“.⁵⁰

Im rabbinischen Judentum werden die Erwartungslinien der Apokalyptik fortgeführt⁵¹. So heißt es in TgPsJ zu Dtn 32,1, dass es Zeugen gebe, „die den Tod in dieser Welt nicht schmecken werden, sondern deren Ende sein wird, in der zukünftigen Welt erneuert zu werden“⁵². TgN I lässt die Erneuerungsaussage weg und zitiert dafür Jes 51,6 und 65,17.⁵³ Ähnlich setzt MekhEx 16,25 wohl „neue Welt (עוֹלָם חָדָשׁ)“ und „kommenden Äon (עוֹלָם הַבָּא)“ gleich.⁵⁴ In TanB Bereschit I §20 wird die Aussage von Jes 66,22 zitiert, dass allein die Heilsgemeinde der Gerechten (hier mit Israel gleichgesetzt) an der Neuschöpfung teilhaben wird (ebenso TgJer 23,23: die Welt wird für die Gerechten erneuert⁵⁵, und mSan 10,1: „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt: ‚und dein Volk – sie sind allesamt Gerechte, für immer werden sie besitzen das Land‘“ [Jes 60,21]⁵⁶). Nach BerR 1,13 sind neuer Himmel und neue Erde schon bei der ersten Schöpfung mitgeschaffen worden und somit präexistent. Das Kaddisch fasst in seiner Form von nach 70 n. Chr.⁵⁷ die rabbinische Endzeiterwartung zusammen und nennt die Welterneuerung, die Auferstehung der Toten, die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels, die

⁴⁷ So a. a. O. 103.

⁴⁸ S. dazu SCHNEIDER, „Idee“ 260. Hier ist schon die auch sonst frühjüdisch und rabbinisch belegte Verbindung von Neuschöpfung und neuem Bund (Jer 31,31ff.; vgl. Ez 36,25ff.) sichtbar (Näheres s. u.).

⁴⁹ Siehe oben zu Jub 1,29; zur Lesart יוֹם הַבְּרִיָּה in 11Q19 (=TR) 29,9 s. MELL, *Neue Schöpfung* 105f.

⁵⁰ A. a. O. 107.

⁵¹ Stellenauswahl nach MELL, *Neue Schöpfung* 191–198; weitere Stellen a. a. O. 194 Anm. 14; SCHNEIDER, *Neuschöpfung* 47; BILL 3,842–847; SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 72 mit Anm. 1.

⁵² Übersetzung nach BILL 3,843.

⁵³ Siehe BILL 3,846.

⁵⁴ Zur Diskussion über das Verhältnis der beiden s. MELL, *Neue Schöpfung* 197 Anm. 3.

⁵⁵ Auf diese Stelle verweist SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 72 (mit Anm. 6).

⁵⁶ Übersetzung von KRAUSS, *Sanhedrin*. Nach mSan 10,1–4 sind davon natürlich die Sünder ausgeschlossen.

⁵⁷ Zur ursprünglichen Form vor 70 n. Chr. s. DE SOLA POOL, *Prayer* 21.26 und ELBOGEN, *Gottesdienst* 93f.

Offenbarung der Basileia, den Beginn der Erlösung und das Erscheinen des Messias in einem Atemzug⁵⁸.

b) Individuelle, proleptische Neuschöpfung im Frühjudentum?

Weniger deutlich und dementsprechend umstritten sind Belege, die von einer gegenwärtigen Prolepse der Neuschöpfung an einzelnen Individuen zu sprechen scheinen. Dazu gehören Texte aus Qumran und aus JosAs. In 1QH XI (= bisher III), 20f. steht: „Ich weiß, dass es Hoffnung gibt für einen, den du gebildet hast aus Staub für einen ewigen Rat“. Diese Aussage steht im Kontext eines Danks für Rettung aus der Unterwelt, Erhöhung aus der Hölle in ewige Höhe, Reinigung von Vergehen, Einreihung in die lobpreisenden himmlischen Heerscharen und Anteil an deren ewigem Los (19–23)⁵⁹; deshalb kann hier mit צרחה מעפר die proleptische Neuschöpfung des Geretteten „heraus aus dem Staub (der Vergänglichkeit)“ beschrieben sein, nämlich beim Eintritt in die Gemeinde.⁶⁰ Ebenso kann aber „den du gebildet hast aus Staub“ auf die erste Schöpfung nach Gen 2,7 (s. 1QH XXI [=bisher XVIII] 31) bezogen werden.⁶¹ Dann wäre hier nicht von der vorweggenommenen *Neuschöpfung* die Rede, ohne dass dies die Tatsache tangierte, dass dennoch eine auch sonst in Qumran anzutreffende, auffällige Rede von der Gegenwart des Heils und der Gemeinschaft mit den Engeln (vgl. 4QShirShab) vorliegt.⁶²

Ähnlich liegt der Fall in 1QH XIX (=bisher XI) 14. Im Kontext (9–14) „beschreibt der Beter sein gegenwärtiges Heil in der Qumrangemeinde“⁶³; auch Z. 12 („zu erheben aus Staub ein Totengewürm zu [ewigem] Rat“) ist „mit größter Gewissheit nicht im Sinne der Totenauferstehung zu interpretieren“⁶⁴. Vielmehr geht es auch hier um die gegenwärtige Partizipation der Qumrangemeinde am himmlischen Kult (s. Z. 13). Z. 14 („sich zu erneuern mit allen Gewordenen“) ist wieder umstritten; die Erneuerungsaussage kann präsentisch-eschatologisch⁶⁵ oder kosmisch verstanden werden: Die Glieder der Gemeinde erneuern sich wie der Kosmos im Jahreslauf⁶⁶.

⁵⁸ Text und englische Übersetzung bei DE SOLA POOL, *Prayer* XII f.

⁵⁹ Vgl. auch die Zusammenstellung von ähnlichen Stellen bei MELL, *Neue Schöpfung* 94.

⁶⁰ So K. G. KUHN, „Texte“ 201 Anm. 7; SJÖBERG, „Neuschöpfung“ 133; STUHLMACHER, „Erwägungen“ 13; SCHNEIDER, „Idee“ 261.

⁶¹ So MELL, *Neue Schöpfung* 85f.; vgl. auch SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 80f.

⁶² Vgl. auch MELL, *Neue Schöpfung* 96.

⁶³ Siehe a. a. O. 87–91 (88).

⁶⁴ LICHTENBERGER, *Menschenbild* 223. Vgl. 1QH XI (=bisher III) 19f. und schon alttestamentliche Aussagen zur Rettung aus dem Todesbereich, die nicht die endzeitliche Auferstehung meinen (s. GESE, „Tod“ 34.38–42).

⁶⁵ So SJÖBERG, „Neuschöpfung“ 136 Anm. 2; STUHLMACHER, „Erwägungen“ 13f.

⁶⁶ So MELL, *Neue Schöpfung* 91 mit Hinweis auf Jub 19,25; vgl. schon Ps 103,5; 104,30. (Übersetzung oben nach MAIER.)

1QH VII (=bisher XV) 14f., von Heinz-Wolfgang Kuhn auf die Neuschöpfung des Gerechten beim Eintritt in die Gemeinde ausgelegt⁶⁷, spricht kaum von einer präsentischen Vorwegnahme der Neuschöpfung, sondern von der Erschaffung des Gerechten im „Mutterleib“.

Auch in JosAs 8,9; 15,5; 27,10 erscheint Neuschöpfungsterminologie: in 8,9 und 15,5 beide Male die Dreierreihe ἀνακαινίζω, ἀναπλάσσω und ἀναζωοποιέω⁶⁸, in 27,10 ἀναζωοποιέω und ῥύομαι. Der Übertritt von Aseneth zum Judentum wird also als Erneuerung, Neuschöpfung, Wiederlebendigmachen und Rettung verstanden. Dadurch erhält sie ewiges Leben (8,15; 15,4–6; 27,10) und wird bei ihrem Tod in den himmlischen Ruheort eintreten (8,9; 15,7f.; 22,13). Vorher ist sie als Heidin konsequenterweise kein Geschöpf im Vollsinn⁶⁹, sie ist eigentlich tot⁷⁰ bzw. geht auf den ewigen Tod zu wegen ihres Götzendienstes (27,10). Das im AT und im apokalyptischen und pharisäischen Judentum als zukünftig Erwartete (ein neuer Geist, Leben aus dem Tod, Neuschöpfung, die Begabung mit dem Heiligen Geist) wird in spiritualisierter Weise als eine für die Juden gegenwärtige Realität angesehen, ähnlich wie in Qumran⁷¹. Aseneth erlangt diese Heilsgüter durch ihre Bekehrung zum Judentum. Ihre Neuschöpfung geschieht in Parallele zur Schöpfung der Welt (vgl. 9,5; 10,17)⁷²; eine kosmische Neuschöpfung am Ende der Tage ist hier aber nicht im Blick⁷³. Es geht der Schrift nur um das gegenwärtige Heil und um das Schicksal der Seele nach dem Tod.⁷⁴ Darin unterscheiden sich diese Stellen bei JosAs grundlegend von den paulinischen Neuschöpfungsaussagen, wo eine Prolepse der eschatologisch verstandenen Neuschöpfung gemeint ist, wobei die eschatologische kosmische Erneuerung weiterhin erwartet wird (s. u.).

⁶⁷ Enderwartung 109.

⁶⁸ Ähnlich ShirR 1,2 §3: „Wer einen Menschen unter die Fittiche der Schekina bringt, dem rechnet man es an, als wenn er ihn geschaffen (ברא) und geformt (יצר) und gestaltet (קדם) hätte“ (s. MELL, *Neue Schöpfung* 249); Barn 6,11.14 (ἀνακαινίζω, ἀναπλάσσω; siehe a. a. O. 245).

⁶⁹ A. a. O. 246.

⁷⁰ A. a. O. 244; genau so sehen es auch die späteren rabbinischen Texte über Proselyten.

⁷¹ Zum Hl. Geist s. 8,10; 16,14; 19,11. Die Differenz in der Frage der gegenwärtigen oder zukünftigen Geistbegabung bahnt sich schon in der frühjüdischen Weisheitstheologie an, wo der Weise am Geist Gottes Anteil hat, da Weisheit und Geist miteinander verschmolzen sind. – Zum Vergleich mit Qumran s. MELL, *Neue Schöpfung* 249. Allerdings ist „der dort leitende kosmische Horizont ... hier zur bloßen Hoffnung auf eine dereinstige himmlische κατά-παυσις verflüchtigt“ (STUHLMACHER, „Erwägungen“ 19).

⁷² MELL, *Neue Schöpfung* 237.

⁷³ Siehe a. a. O. 248. LICHTENBERGER bemerkt dazu („Neuschöpfung“ 8f.): In JosAs ist eine „eschatologische Dimension kaum oder überhaupt nicht greifbar ... Aseneth ist nicht der Prototyp für den Existenzwandel schlechthin, sondern für den Heiden, der Jude wird.“

⁷⁴ MELL, *Neue Schöpfung* 248f.

Auch die rabbinischen Belege für eine individuelle Neugeburt bzw. Neuschöpfung sind umstritten.⁷⁵ Einerseits findet sich der Terminus ברִייה חדשה für ‚neues Geschöpf, neuer Mensch‘ erst im 4. Jh.⁷⁶; andererseits sind schon früh⁷⁷ Aussagen belegt, dass der Proselyt einem eben geborenen Kind gleiche (z. B. bYev 48b). Der Vergleichspunkt ist die „Nullpunkt“-Situation⁷⁸, „*der Proselyt hat wie das neugeborene Kind keine frühere Existenz hinter sich*“⁷⁹. Dass darüber hinaus auch eine Prolepse der endzeitlich erwarteten Neugeburt und Neuschöpfung im Blick ist, ist eher unwahrscheinlich⁸⁰. Die späteren Belege sprechen z. B. davon, dass die Juden, wenn sie „im Frieden“ aus dem Versöhnungstag hervorgehen, so sind, „als ob ihr zu einer neuen Kreatur erschaffen wärt“ (so yRH 59c)⁸¹. Hier wird jedenfalls, ganz anders als bei Paulus (s. u.), gegenwärtig lediglich „dem Menschen ohne Veränderung seines Wesens durch Vergebung die Möglichkeit zum neuen Gehorsam und Anfang gewährt“⁸². Somit handelt es sich auch bei diesen späten Stellen eher um ein Bild, einen Vergleich mit der eschatologischen Neuschöpfung, als um eine Prolepse⁸³.

c) Die Zwei-Stufen-Eschatologie in der Jesustradition und im Corpus Paulinum

Während in den Qumranschriften, im rabbinischen Schrifttum und in JosAs – wie eben gezeigt – kaum eine direkte Vorstufe zum paulinischen Neuschöpfungsgedanken vorliegt, schließt dieser deutlich – einerseits – an die Zwei-Stufen-Eschatologie („*two-stage consummation*“⁸⁴) in der Jesustradition und – andererseits – an die auch jüdisch belegte Verbindung von Neuschöpfung und neuem Bund an.

Zum einen: Zwar spricht „Jesus in seiner Verkündigung, soweit sie uns in den Evangelien überliefert ist, nicht ausdrücklich von Neuschöpfung“⁸⁵. Dennoch kann man mit Joachim Jeremias aufgrund der Zusammenschau einer Vielzahl synoptischer Aussagen⁸⁶ festhalten, dass Jesus gemäß der alten Jesustra-

⁷⁵ Zum Ganzen siehe a. a. O. 182–190.

⁷⁶ A. a. O. 182.

⁷⁷ Siehe SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 46 Anm. 2.

⁷⁸ A. a. O. 46.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Siehe MELL, *Neue Schöpfung* 184f. Auch nach SJÖBERG („Wiedergeburt“ 65) „fehlt jede Beziehung zu der endzeitlichen Neuschöpfung“.

⁸¹ S. dazu STUHLMACHER, „Erwägungen“ 15.

⁸² A. a. O. 16 und ähnlich schon SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 59f.

⁸³ So auch SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 64f.

⁸⁴ ELLIS, „Interpretation“ 711.

⁸⁵ SCHNEIDER, „Idee“ 263.

⁸⁶ Zum Beispiel Mk 2,21f.par.; Mk 10,6par. (s. dazu auch SCHNEIDER, „Idee“ 263f.).

dition „während seiner irdischen Wirksamkeit in Worten und Taten den Anspruch erhoben [hat], der Weltvollender, der Anfänger der neuen Menschheit und der neuen Schöpfung Gottes, zu sein. Aber solange er in der Niedrigkeit wirkt, ist sein königliches Amt nur für seine Gemeinde erkennbar, in der sich die Kraft der neuen Welt schon in der Gegenwart auswirkt. Doch so bleibt es nicht. Es kommt die Stunde, in der der Satan sichtbar entmächtigt wird und die Weltverklärung sichtbar offenbart wird“⁸⁷: „Die Parusie ist die Stunde der ‚Wiedergeburt der Welt‘“ (Mt 19,28).⁸⁸ Dabei bindet Jesus „mit aller Klarheit den Anteil an der neuen Welt ... an die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde“⁸⁹; den „Gesegneten des Vaters“ gehört „die seit Anbeginn der Schöpfung bestehende verklärte Welt“ (Mt 25,34)⁹⁰. Genau diese Zwei-Stufen-Eschatologie finden wir bei Paulus wieder.⁹¹ Sie ist etwas Neues gegenüber der frühjüdisch üblichen Anschauung, dass erst der Tag des Gerichts den Übergang vom alten zum neuen Äon markiert (so z. B. 4Esr 7,113).

Zum andern: Schon frühjüdisch sind die Aussagen vom „neuen Geist“ und „neuen Herzen“ (Ez 11,19; 36,26; vgl. Ps 51,12), die der Verheißung des neuen Bundes in Jer 31,31ff. entsprechen, mit der kosmischen Neuschöpfung verbunden worden. Dies konnte auf Grund des gemeinsamen Stichwortes חַדָּשׁ bzw. καινός mit Hilfe der Technik Gezera schawa geschehen. Die Stellen vom Neuen Bund standen aber auch schon von Anfang an mit der Neuschöpfung in einem inneren Zusammenhang, indem alle diese Aussagen zu jener Botschaft der Propheten von „einem totalen Neubeginn Jahwes ... (neuer David, neuer Bund, neuer Exodus usw.)“ in Beziehung standen⁹². Dies wird besonders in Jer 31,21f. deutlich, wo die Neuschöpfungsterminologie („JHWH schafft Neues“ – בָּרָא יְהוָה חֲדָשָׁה) wie die Rede vom neuen Bund „eine innere Wandlung“ bezeichnet, „die Gott an Israel vollziehen wird: ... Israel wird sich in Treue um die Gnade Jahwes bemühen“⁹³. Zudem findet sich diese Aussage in kontextueller und thematischer Nähe zu der Verheißung des neuen Bundes in V. 31ff. Im Frühjudentum ist die Verbindung von neuem Bund (Erneuerung des Herzens und Gabe des Geistes)⁹⁴ und neuer Schöpfung (kosmische Erneuerung) dann

⁸⁷ *Jesus als Weltvollender* 69; vgl. auch 61.

⁸⁸ A. a. O. 71.

⁸⁹ A. a. O. 64.

⁹⁰ A. a. O. 72; vgl. 74.79: „In der heiligen Gemeinde vollendet sich Schöpfung und Erlösung.“

⁹¹ Vgl. oben Kap. I.4.c.

⁹² V. RAD, *Theologie* 1,81.

⁹³ SCHNEIDER, „Idee“ 258.

⁹⁴ S. die Bezugnahmen auf diese Stellen in TLev 18,11; TJud 24,3; ApkMos 13,5; 4Esr 6,26; Jub 5,12 (Stellen bei SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 70 mit Anm. 1–4; 71 Anm. 1). Jub 5,12 ist auch im jetzigen Zusammenhang von Jub 5 auf das Endgericht und nicht auf den Neuanfang nach der Sintflut bezogen (gegen SJÖBERG, a. a. O. 71 Anm. 1). Rabbinische Belege bei BILL 3,704; VOLZ, *Eschatologie* 392; s. auch die unten zitierten Stellen.

deutlich belegt in Jub 1,21–29 und 1QS IV 18–25 (zu dieser Stelle s. o.). In der späteren rabbinischen Literatur kommt diese Verbindung z. B. in TanB II §12⁹⁵ und MTeh 73 §4⁹⁶ vor, im nachneutestamentlichen Urchristentum in Barn 6,8–19. Dieselbe Verbindung der beiden Traditionen findet sich im Corpus Paulinum (vgl. 1Kor 11,25; 2Kor 3,4–18; Röm 6,4; 7,6; 8,1–11 mit 2Kor 4,6⁹⁷; 5,17⁹⁸; Gal 6,15, und in den Antilegomena, wo beide Traditionen auch terminologisch noch stärker zusammengefloßen sind, in Kol 3,10; Eph 2,10.15; 4,24).⁹⁹

Somit meinen bei Paulus und in seiner Schule Neuschöpfung und neuer Bund ein und dasselbe Ereignis, wodurch Paulus die individuelle Erneuerung¹⁰⁰ der Glaubenden in der Taufe durch den Geist (gemäß der Verheißung des neuen Bundes) als Prolepse der universalen, kosmischen Neuschöpfung verstehen kann¹⁰¹, so „dass für Paulus das Neuschöpfungsheil *gegenwärtig* und für den

⁹⁵ Angeführt von SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 60. Hier ist die Erneuerung des Menschen mit der Auferstehung der Toten verbunden und meint klar „eine innere Neuschöpfung des Menschen zum Gehorsam gegen den Willen Gottes“ (gegen SJÖBERG, ebd.).

⁹⁶ Angeführt von SCHNEIDER, *Neuschöpfung* 48. Weitere Stellen für die Verbindung neuer Bund – zukünftige Welt bei Bill 3,704. In ShemR 15,6 findet sich parallel zu den rabbinischen Aussagen über die „neue Kreatur“ am Versöhnungstag (s. o.) die Vorstellung einer Prolepse des *neuen Bundes* am Versöhnungstag (s. bei SCHNEIDER, *Neuschöpfung* 49). Hier ist jedoch nicht wie bei der eschatologischen Erwartung eine neue Qualität des Herzens im Blick, sondern nur die Möglichkeit eines neuen Anfangs durch die Vergebung (SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 59 Anm. 2).

⁹⁷ S. dazu OEPKE, „λάμπω“ 26.

⁹⁸ 2Kor 5,17 hat nach SCHWANTES (*Schöpfung* 29) die „Form eines allgemeingültigen Lehrsatzes“; dies zeigt die zentrale Bedeutung der Neuschöpfung für die paulinische Lehre – gegen SCHWANTES, der a. a. O. 31 meint, der Neuschöpfungsgedanke sei für Paulus eine Nebensache: „Der Apostel hätte Wichtiges wohl klarer und ausführlicher ausgesprochen.“ Diese Ansicht verkennt den Charakter eines paulinischen Gemeindebriefs, der nicht in erster Linie neue Lehre einführen, sondern paränetisch auf schon bekannte Lehre anspielen will, s. GERHARDSSON, *Anfänge* 28–30. Zur zentralen Bedeutung der Neuschöpfung für Paulus s. auch SCHNEIDER, „Idee“ 265–267. Die Thematik spielt aber nicht nur bei Paulus eine Rolle, vgl. Jak 1,18, wo die Gemeinde als neugeborene Vorhut der neuen Schöpfung gezeichnet ist.

⁹⁹ Vgl. zur paulinischen Verbindung von Neuschöpfung und neuem Bund auch SCHNEIDER, *Neuschöpfung* 87f. und „Idee“ 269.

¹⁰⁰ Diese Erneuerung ist freilich auch inklusiv („der Mensch hat sich ... zum neuen Geschöpf gewandelt“), nicht nur exklusiv („er gehört über Christus zu der ... ‚neuen Schöpfung‘“), wie MELL meint (*Neue Schöpfung* 371; vgl. 392), da für Paulus „Rechtfertigung eine ontische Wandlung bedeutet“ (STUHLMACHER, „Erwägungen“ 2).

¹⁰¹ Gegen MELL, a. a. O. 392, der das Fazit zieht: „Die paulinische Neuschöpfungsaussage intendiert keine Prolepsevorstellung.“ Natürlich ist der paulinische proleptische Gebrauch von *καὴν κτίσις* nicht mit einer eventuellen jüdischen „visionären Antizipation kosmologischer Neuschöpfung“ zu vergleichen, denn er wird erst durch die Gottesherrschafts-Verkündigung Jesu ermöglicht; wenn er aber nicht proleptisch, der kosmischen Erneuerung vorgehend, gemeint wäre, bliebe die mit der frühjüdischen kosmologischen Neuschöpfungserwartung identische Terminologie unerklärt.

Menschen gilt¹⁰². Paulus gibt damit aber keineswegs die Erwartung einer „*futurische[n]* und *kosmologische[n]*“ Neuschöpfung auf¹⁰³, wie an vielen Stellen deutlich wird (z. B. Röm 8,18–25 und auch Gal 6,14f., wo Paulus „als Gegenbegriff zu *καυη κτίσις* den ‚gekreuzigten‘ *κόσμος* etabliert“¹⁰⁴). Die proleptische Neuschöpfung der Glaubenden schafft den „inneren Menschen“ neu und erneuert ihn von Tag zu Tag, während der „äußere Mensch“, der erst im Zuge der völligen kosmischen Neuschöpfung erneuert wird, noch „verfällt“ (2Kor 4,16¹⁰⁵). Deshalb gehört die gegenwärtig schon geschehene individuelle Neuschöpfung dem noch „Unsichtbaren“ an (vgl. 2Kor 4,18).¹⁰⁶

Nach 2Kor 5 führt die Versöhnung zur Neuschöpfung, wie schon Dtjes die Neuschöpfung durch Vergebung verkündigte (s. o.).

Der Zusammenhang von proleptischer Neuschöpfung, Glaube, Taufe und Sündenvergebung könnte kaum deutlicheren Ausdruck finden als in Kol 2,12f., wonach die Glaubenden in der Taufe mit Christus auferweckt und lebendig gemacht wurden, indem Gott ihnen alle Übertretungen vergab.

3. Fazit für den Kolosserhymnus

Der Befund zur Erwartung einer endzeitlichen, den neuen Äon einleitenden Neuschöpfung der Welt ist im Frühjudentum offensichtlich. Die Struktur der Neuschöpfungsaussagen ist überall ähnlich: Alte und neue Schöpfung werden

¹⁰² MELL, *Neue Schöpfung* 30.

¹⁰³ Gegen MELL, ebd. und 367. STUHLMACHER folgert aus der „gnomischen Verallgemeinerung“ in der Form von 2Kor 5,17, dass „es sich um einen *erwählungsgeschichtlichen Grundsatz* handelt, der sich von einem kosmologisch-eschatologischen Horizont nicht lösen lässt“ („Erwägungen“ 4); dies entspricht der Tatsache, dass für Paulus „die Christustat die Speerspitze des in die alte Weltzeit hereinbrechenden neuen Äons“ ist (a. a. O. 5).

¹⁰⁴ So formuliert MELL, *Neue Schöpfung* 391 und widerlegt damit im Grunde seine eigene These.

¹⁰⁵ Wenn man diese Stelle mit Röm 12,2; Kol 3,10 und Eph 4,23f. zusammenschaut, kann Paulus bei der fortwährenden Erneuerung in 2Kor 4,16 sehr wohl *auch* „an einen Vorgang religiös-sittlicher Wesensänderung oder an einen fortschreitenden Prozess der Heiligung ... denken“ (gegen BEHM, „*καυος*“ 454).

¹⁰⁶ SCHWANTES (*Schöpfung* 49.51f.) weist zwar darauf hin, dass Paulus (z. B. in Röm 8,18ff.) an den Adressaten bekannte apokalyptische Traditionen anknüpft; er tue dies aber nur, um das „*Noch-Nicht* des Heils“ aufzuzeigen (52) und meine damit nicht wirklich eine kosmische Erneuerung von Himmel und Erde, denn nach Paulus geschehe die Neuschöpfung ausschließlich als Auferstehung der Gläubigen (92f.): „*Die Welt der neuen Schöpfung ist keine Welt mehr*“ (92). Diese Exegese hat Röm 8,18ff.; 1Kor 6,3; 15,24–28 u. a. gegen sich und verfährt zu selektiv; sie unterstellt Paulus, dass er Traditionen als Argument benutzt, die er inhaltlich nicht wirklich teilt. Zur bleibenden Erwartung einer kosmischen Neuschöpfung bei Paulus vgl. auch SCHNEIDER, „*Idee*“ 267.

kontrastiert, die alte Schöpfung findet an der neuen ihr Ende.¹⁰⁷ Dieser Eigenart der frühjüdischen Neuschöpfungsaussagen entspricht genau die Struktur von Kol 1,15–20. Auch da werden erste und neue Schöpfung einander gegenübergestellt, nur wird dabei das Verhältnis von beiden von Jesus und der urchristlichen Tradition her neu bestimmt¹⁰⁸. Für die Auslegung der zweiten Strophe ist ebenfalls entscheidend, dass die neue Schöpfung kosmisch umfassend ist, also Himmel und Erde einschließt, dass sie durch Vergebung ermöglicht wird, Schalom bedeutet, durch die Auferstehung der Toten eingeleitet wird und dass zur neuen Schöpfung ein Volk der neuen Schöpfung gehört¹⁰⁹, das aus denen bestehen wird, die jetzt schon zum Heilsvolk der Gerechten gehören. Ebenfalls wichtig ist, dass die Neuschöpfung das Ziel der Schöpfung von Anbeginn an war und dass dies alles mit dem Messias in Verbindung gebracht werden konnte.

Die Einheit von individueller, dem Eschaton schon vorweggenommener Neuschöpfung des „inneren Menschen“ der Glaubenden und universaler, noch ausstehender Neuschöpfung der Leiblichkeit und des Kosmos insgesamt, wie sie in der paulinischen Tradition anzutreffen ist, liegt unserer zweiten Strophe zu Grunde: Die neue Schöpfung, die der Sühnetod Jesu bewirkt hat, umfasst Himmel und Erde; sie ist in der Gemeinde Jesu bereits Realität, also in der Gemeinschaft derer, die schon „versöhnt“ und somit „neue Schöpfung“ sind; leiblich ist sie aber erst an Jesus selber, dem „Erstgeborenen aus den Toten“, verwirklicht.

¹⁰⁷ Dies hat Ulrich MELL, *Neue Schöpfung* 177 schön herausgearbeitet. Denselben Sachverhalt finden wir in Offb 21,1f. und 2Petr 3,5,7 (s. zu Letzterem a. a. O. 140 Anm. 11).

¹⁰⁸ Siehe unten Kap. L.2.f–i.

¹⁰⁹ Zum Volk der neuen Schöpfung nennt Jes 65,18f. ein neues Jerusalem (s. o.), dies wird in Offb 21,1f. aufgenommen (vgl. auch MELL, *Neue Schöpfung* 131).

K. Das strukturgebende Prinzip der beiden Strophen

1. Die erste Strophe

Die erste Strophe unseres Christuspсалms wird nicht nur durch die Weisheitstradition, die hinter ihren Christologumena steht, als eine Einheit zusammengehalten, sondern darüber hinaus prägt ein präzises Strukturprinzip die Aussagen und ihre Anordnung im Einzelnen. Zwei Beobachtungen führen, wenn wir sie zusammensehen, zu diesem Ergebnis.¹

Einmal lässt sich nicht nur die Präposition $\epsilon\nu$ in V. 16a und 17b als Äquivalent zum hebräischen ב in alttestamentlichen Stellen über die Erschaffung der Welt ‚durch‘ die Weisheit oder das Wort Gottes verstehen, sondern auch $\delta\acute{\iota}\alpha$ und $\epsilon\iota\varsigma$ sind mögliche griechische Übersetzungen von ב mit seinem weiten Bedeutungsspektrum. Alle drei Präpositionen in unserer ersten Strophe können also die eine alttestamentliche Aussage exegisieren, dass die Welt בְּחָכְמָה יְהוָה bzw. בְּדַבַּר יְהוָה geschaffen wurde. Dass solche das Bedeutungsspektrum einer Wurzel auslotenden Spekulationen im Judentum durchaus üblich waren, sehen wir an verschiedenen Beispielen in BerR, so zu ב in den Spekulationen über die Bedeutung von בְּרֵאשִׁית (Gen 1,1) in BerR 1,1.4.

Ferner haben wir festgestellt, dass die Erstgeborenen-Aussage in ihrem Bezug auf die Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu von Spr 8,22 her zu verstehen ist, wobei auf Grund der Einheit von Weisheit und Messias in der Person Jesu רֵאשִׁית von Spr 8,22 nicht, wie von der Septuaginta und anderen von Spr 8,22 abhängigen neutestamentlichen Stellen (auch Kol 1,18) her zu erwarten, mit $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, sondern von Ps 89,28 her mit $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ wiedergegeben wird.

Diese beiden Beobachtungen führen uns auf eine mehrfach belegte frühjüdische Auslegung von בְּרֵאשִׁית in Gen 1,1 (z. B. in BerR 1,1). Dort wird בְּרֵאשִׁית auf die Tora und ihre Schöpfungsmittlerschaft ausgelegt: Die Tora ist (da sie mit der Weisheit identisch ist) der רֵאשִׁית von Spr 8,22; durch sie ist die Welt geschaffen worden. Durch die Technik der Stichwortverbindung werden Gen 1,1 und Spr 8,22 verbunden: „ בְּרֵאשִׁית schuf Gott den Himmel und die Erde“ in Gen 1,1 heißt dann, dass Gott die Welt „durch den רֵאשִׁית “, also durch die Tora schuf. In BerR 1,4 wird ב hingegen nicht instrumental, sondern final verstan-

¹ Das Folgende ist eine Zusammenfassung der Beobachtungen in Kap. C.3.b.

den: Die Welt wurde „auf den Reschit hin“ bzw. „um des Reschit willen (בְּרֵשִׁית)“ geschaffen. Das entspricht genau unserer ersten Strophe, wo ‚in‘ (ἐν) Christus als dem ‚Erstgeborenen‘ nach Spr 8,22 alles geschaffen wurde (V. 16a), wobei dieses ‚in‘ instrumental (διὰ) und final (εἰς) präzisiert wird (V. 16f.).

Diese Exegese von Gen 1,1 ist nicht erst in BerR belegt, sondern auch in einigen Targumim zu Gen 1,1, bei den Samaritanern und v. a. in jenen frühjüdischen Aussagen des 1. Jh.s, wonach die Schöpfung „um Israels willen“ geschaffen wurde, weil Israel nach Jer 2,3 יִשְׂרָאֵל heißt.

Der Schöpfer unseres Hymnus hat diese Spekulationen über Gen 1,1 offenbar gekannt und die erste Strophe bewusst als „impliziten Midrasch“², genauer als impliziten christologischen Midrasch, zu Gen 1,1 gestaltet. Dabei hat er die Exegese von Gen 1,1 nicht starr und mechanisch allein mit Hilfe von Spr 8,22 ausgeführt, sondern war frei, auch andere Texte wie Ps 89,28 einzu beziehen. So gehen auch die Eikon-Prädikation, die Aussage über den Bestand des Alls und die Reihungen als Explikation von τὰ πάντα über das direkt durch jene Exegese Vorgegebene hinaus, sind aber durch die Weisheitstradition damit verbunden.

2. Die zweite Strophe

Bei den nominalen Prädikationen zu Beginn der zweiten Strophe findet sich viermal die hebräische Wurzel שׂרָ im Hintergrund der griechischen Formulierung (κεφαλή, ἀρχή, πρωτότοκος und πρωτεύων).³ Alle diese Prädikationen wollen offensichtlich jene eine hebräische Wurzel entfalten. Zudem finden wir in V. 19f. – genau wie in der ersten Strophe – die drei Präpositionalia ἐν αὐτῷ, δι’ αὐτοῦ und εἰς αὐτόν, mit denen Jesus als Mittler und Ziel der neuen Schöpfung gepriesen wird. Beide Beobachtungen führen zu dem Schluss, dass auch die zweite Strophe als Auslegung von בְּרֵאשִׁית (Gen 1,1) zu verstehen ist: Die verschiedenen nominalen Prädikationen legen aus, was יִשְׂרָאֵל bedeutet, und die Präpositionen in den Verbalsätzen loten das Bedeutungsspektrum von בָּ aus. Dies geschieht freilich nicht mehr in der gleichen Nähe zu jüdischen Spekulationen über Gen 1,1 wie in der ersten Strophe und somit auch nicht streng parallel zu dieser. Das zeigt die lokale Bedeutung von ἐν αὐτῷ in V. 19, die vom instrumentalen Gebrauch in V. 16 abweicht: Gemeint ist, dass Gott בְּרֵאשִׁית „im Reschit“ Wohnung nahm.

² ELLIS, „Interpretation“ 703–706.

³ In Jes 9,13f.LXX wird שׂרָ einmal mit κεφαλή und einmal mit ἀρχή wiedergegeben (BARTH, *Kol.* 208).

Der Hymnus macht selbst deutlich, dass er als Auslegung von Gen 1,1 verstanden werden will, indem er in beiden Strophen die Titel Jesu (V. 15 und 18) durch ὅτι ἐν αὐτῷ (V. 16a par. V. 19) begründet und dabei ἐν αὐτῷ betont voranstellt. Die Seinsprädikationen in V. 15 und 18 sind demnach in der Auslegung von תַּשִּׁיבָה, die Tataussagen in den beiden ὅτι-Sätzen in der Auslegung von אֱבֶרֶת begründet.⁴

Auch die zweite Strophe haben wir also als impliziten christologischen Midrasch von Gen 1,1 zu verstehen. Die Möglichkeit dazu war nicht wie in der ersten Strophe unmittelbar durch die jüdische Weisheitstradition gegeben. Vielmehr fanden sich schon in der christologischen Tradition des Urchristentums, wie sie dem Schöpfer des Christuspсалms vorlag, die teilweise auch in den paulinischen Homologumena und in der Johannesoffenbarung begegnenden Aussagen über Jesus als das Haupt (1Kor 11,3), den Ersten (vgl. Offb 1,8.17), den Erstling bzw. Anfang (1Kor 15,20.23; vgl. Offb 3,14) und den Erstgeborenen von den Toten, der durch sein Blut die Erlösung brachte (Offb 1,5; s. zum Erstgeborenen von den Toten auch Röm 8,29). Von daher legte sich die Übertragung des תַּשִּׁיבָה-Titels auch in den Bereich der neuen Schöpfung nahe. Gleichermäßen fanden sich in der urchristlichen Tradition Aussagen über die Versöhnungsmittlerschaft Jesu, schon mit ἐν und διὰ formuliert (so Röm 3,24f.; 5,10; 1Kor 8,6; 2Kor 5,18f.), und über die Einwohnung der göttlichen Schekina in Jesus mit ἐν (2Kor 5,19), so dass diese Aussagen ohne weiteres mit אֱבֶרֶת von Gen 1,1 in Verbindung gebracht werden konnten. Allein die εἰς-Aussage ist in dieser auf Christus, nicht auf Gott bezogenen Form in der urchristlichen Tradition vor und neben unserem Hymnus nicht belegt. Sie steht in Analogie zu Aussagen wie Röm 11,36; 1Kor 8,6 über Gott und ist wohl aus der Exegese von בְּרֵאשִׁית heraus formuliert worden, in Analogie zu den jüdischen Traditionen von der Schöpfung „auf den Messias hin“.

Die Aussagen über die Versöhnungsmittlerschaft Jesu und über seine Erstlingsstellung in der neuen Schöpfung beziehen sich in gleicher Weise aufeinander wie die der ersten Strophe, wo Jesus als die Weisheit zugleich der Erste vor aller Schöpfung und gerade als dieser der Schöpfungsmittler ist: In der neuen Schöpfung hat Jesus als der Gottesknecht für die Vielen stellvertretend sein Leben hingegeben; er, der Gerechte, erhält als Lohn Leben und eröffnet dasselbe denen, die er gerechtfertigt hat. Jesus als der Gottesknecht ist nach urchristlicher *relecture* von Jes 53 von Karfreitag und Ostern her also der erste, der gerechtfertigt wird und aufersteht und somit Anteil an der neuen Schöpfung erhält; zugleich aber, als der auferstandene Gekreuzigte, verschafft er kraft seines Todes den Vielen Anteil an der Auferstehung und somit an der neuen Schöpfung. Er ist der Menschensohn, dem die endzeitliche βασιλεία verliehen wird. Weil er der Repräsentant der „Heiligen des Höchsten“ ist, wird

⁴ Damit ist auch die oben Kap. A.4 gegebene Gliederung bestätigt.

sie zugleich dem endzeitlichen Gottesvolk verliehen.⁵ Die Aussagen über seine Erstlingschaft und Erlösungsmittlerschaft sind also nicht erst künstlich auf Grund der Auslegung von בְּרֵאשִׁית aufeinander bezogen, sondern unserem Hymnus schon sachlich von Jes 53 und Dan 7 her in der urchristlichen Tradition vorgegeben: Als der Erste, für den die neue Schöpfung volle Realität ist, ist Jesus der, der die Neuschöpfung des Kosmos kraft seines Kreuzestodes vermittelt. Genau diese Strukturparallele zur Weisheit bzw. Christus als der Weisheit hat die zweite Strophe als Exegese von בְּרֵאשִׁית ermöglicht.

Kühn bleibt dabei der Sprung von der ursprünglichen Schöpfung, auf die sich בְּרֵאשִׁית in Gen 1 bezieht, auf die Neuschöpfung, von der dort nicht die Rede ist⁶; er wird dadurch abgemildert, dass die Wurzel κτισ- in der zweiten Strophe nicht vorkommt. Das hat seinen Grund wohl in einer Scheu davor, Gen 1,1 zu direkt auf die Neuschöpfung zu beziehen; der Bezug auf Gen 1f. geschieht differenzierter, wie die Reihenfolge von „Erde und Himmel“ in V. 20 im Bezug auf die Vollendung der Schöpfung (nach Gen 2,4) zeigt⁷. Gewiss steht hinter dem Bezug von בְּרֵאשִׁית auf die Neuschöpfung v. a. die oben geschilderte Erkenntnis, dass Jesus nicht nur in der ersten Schöpfung Erstling und Mittler war, sondern dass dies auch auf die Neuschöpfung zutrifft. Damit wird die Neuschöpfung der ersten Schöpfung parallel gestellt. Der Sprung von der Schöpfung auf die Neuschöpfung ist schon anderwärts vorgezeichnet: TgN I bezieht בְּרֵאשִׁית von Gen 1,1 auch auf die Vollendung der Schöpfung: „Durch (die) Weisheit schuf *und vollendete* Gott den Himmel und die Erde“.⁸ Allerdings dürfte damit ursprünglich die Vollendung der ersten Schöpfung am 7. Tag (s. Gen 2,1f.) gemeint sein, nicht eine endzeitliche Vollendung. Unser Hymnus bezieht aber auch die rabbinische Diskussion über die Reihenfolge von Himmel und Erde bei ihrer Schöpfung und Vollendung⁹, wo ebenfalls die Vollendung der ersten Schöpfung gemeint ist, auf die endzeitliche Neuschöpfung. Genauso spielt Joh 19,30 mit dem Stichwort τετέλεσται nicht nur an Jes 55,11, sondern auch an Gen 2,1f. an und bezieht diese Stelle somit auf „das Werk der Neuschöpfung der Welt“.¹⁰

⁵ „Jesus Christus ist der messianische ‚Mensch(ensohn) ...‘, dessen Geschick alle Gläubigen betrifft, weil der Menschensohn nach Dan 7,13.18.27 die ‚Heiligen des Höchsten‘, d. h. das Israel Gottes, insgesamt verkörpert.“ (STUHLMACHER, *Röm.* 85; vgl. 78f.; 81f.)

⁶ JERVELL (*Imago* 263) weist darauf hin, dass die paulinische Tradition die Urgeschichte der Genesis auch eschatologisch auslegen konnte; in 2Kor 4,6; Kol 3,10 (wie später in Barn 6,8–19) haben wir Beispiele dafür.

⁷ Siehe oben Kap. I.4.b.

⁸ S. dazu auch FOSSUM, *Name* 316 und 317 mit Anm. 156.

⁹ Siehe oben Kap. I.4.b.

¹⁰ So STUHLMACHER, *Wie treibt man* 58 mit Hinweis auf HENGEL, „Schriftauslegung“ 284–286.

L. Das Verhältnis der beiden Strophen

1. Die strukturelle Parallelität

Die bewusste parallele Gestaltung der beiden Strophen durch gemeinsame Stichwörter und einen parallelen Aufbau wurde schon oben aufgezeigt¹. Wie sich im Laufe der Exegese herausgestellt hat, handeln beide Strophen von der Stellung des Christus als des Ersten (רשית) vor allem anderen und als des Mittlers, durch den und auf den hin (ב) alles andere wurde. Beide Strophen sind durch ihre gemeinsamen Stichwörter, die רשית bzw. ב wiedergeben, als impliziter christologischer Midrasch von בראשית (Gen 1,1) gestaltet, wobei Gen 1,1 mit Spr 8,22 durch die Technik der Stichwortverbindung zusammengelesen und inhaltlich mit Ps 89,28 verbunden wird. Die beiden Strophen werden dadurch in eine strenge inhaltliche Entsprechung gestellt, aber gleichzeitig auch thematisch voneinander klar unterschieden. Dadurch stellt sich die Frage, wie dieses differenzierte Verhältnis der beiden Strophen präziser gefasst werden kann und ob es traditionsgeschichtliche Vorbilder für dieses Verhältnis gibt. Eine zweite, damit zusammenhängende Frage ist, in welcher Weise die Genesis des Hymnus sowie der in seinen beiden Strophen verwendeten Traditionen vorzustellen ist.

2. Das sachliche Verhältnis

a) *Der kosmische Horizont*

In der ersten Strophe wird das Verhältnis des Christus zur (alten) Schöpfung besungen, in der zweiten jenes zur Neuschöpfung². Das, was *nach* Christus und *durch* ihn kam, wird in beiden Strophen als τὰ πάντα bzw. τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς bezeichnet; die Bedeutung des Christus wird also in beiden Strophen in kosmischem Horizont beschrieben. Nicht nur die Schöpfung durch ihn, auch die Erlösung durch ihn ist von kosmischen Dimensionen, sie vollzieht sich nicht bloß individuell-menschlich oder allein auf die Menschheit bezogen, sondern bezieht die himmlische wie die irdische nicht-

¹ Kap. A.4.

² Siehe oben Kap. J.

menschliche Kreatur mit ein – sie umfasst also genau wie die Schöpfung das All insgesamt.

In welchem Verhältnis werden nun Schöpfung und Neuschöpfung gezeichnet? Im Folgenden sollen die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten diskutiert werden.

b) Adam-Christus-Typologie?

Die zweite Strophe beschreibt Jesus als „Begründer und individuelle[n] Repräsentanten“ der neuen Menschheit und der neuen Schöpfung, genau so, wie dies Paulus auch in seiner Adam-Christus-Typologie tut.³ Nur geht Christi Rolle für die Neuschöpfung als Mittler eines neuen Himmels und einer neuen Erde weit über die entsprechende Rolle Adams für die erste Schöpfung hinaus.⁴ Zudem wird Jesus in der ersten Strophe nicht in Analogie zu Adam gezeichnet – denn Eikon-Christologie ist nicht Adam-Typologie⁵ –, sondern er wird als die göttliche Weisheit in Person verstanden, als jene himmlische Eikon-Gestalt, nach deren Vorbild der erste Adam geschaffen wurde und die der Mittler der gesamten ersten Schöpfung war. Das Schema der Adam-Christus-Typologie ist also nicht passend, um das Verhältnis der beiden Strophen zu beschreiben.

c) Schöpfung und Heilsgeschichte?

Man kann auch versuchen, das Verhältnis der beiden Strophen mit dem Schema „Schöpfung und Heilsgeschichte“ zu erfassen, zumal die erste Strophe tatsächlich von der Schöpfung und die zweite von der geschichtlichen Heilstat Jesu in Kreuz und Auferstehung spricht. Trotzdem genügt diese Formel für die Verhältnisbestimmung aus zweierlei Gründen nicht. Erstens spricht die zweite Strophe nur von einem ganz bestimmten Ausschnitt der Heilsgeschichte, nämlich von ihrem Höhepunkt und Ziel (der eschatologischen Versöhnung und Neuschöpfung durch Inkarnation, Sterben und Auferstehen Jesu). Zweitens ist schon vom AT her die Unterscheidung von Schöpfung und Heilsgeschichte überhaupt fragwürdig. Schöpfung und Heilsgeschichte sind dort nicht zwei unterschiedene Bereiche des Handelns Gottes, sondern was wir gemeinhin zu unterscheiden pflegen, gehört beides gleichermaßen zu den *מַעֲשֵׂי יְהוָה*, zum (Geschichts-)Handeln JHWHs (so z. B. in Ps 136 und bei Dtjes). Bei

³ Vgl. WOLFF, *1Kor.* 411.

⁴ Vgl. JERVELL, *Imago* 268: „Christus ist selbst – darin unterscheidet er sich selbstverständlich von Adam – der Schöpfer des neuen Menschen“, während Adam nur der Erste der alten Schöpfung war. (JERVELL, a. a. O. 268f. verweist für diesen Sachverhalt auf *1Kor* 15,38.)

⁵ Zum verbreiteten Missverständnis, Christus als die Eikon sei der wahre Adam, s. o. Kap. B.2.g.

Dtjes kann das Handeln Gottes in der Heilsgeschichte sogar mit בראָה beschrieben werden.⁶ Gerade Dtjes sieht „die Schöpfung nicht neben dem Geschichtshandeln als ein Werk für sich“ an, „ja er scheint hier gar nicht deutlich zu unterscheiden; die Schöpfung ist ihm das erste der geschichtlichen Wunder Jahwes“.⁷ „Weil er die Schöpfung als ein Heilsgeschehen verstand, konnte er auch die Heilstat Jahwes an Israel als ‚Schöpfung‘ bezeichnen“⁸.

Genauso ist in den beiden Strophen unseres Christuspsalms von מַעֲשֵׂי יְהוָה ‚durch‘ den Mittler Jesus die Rede, von zwei Taten Gottes, die nicht zwei grundsätzlich unterschiedenen Bereichen angehören, sondern einander als „geschichtliche“ Taten irgendwie entsprechen. Wie diese Entsprechung aussieht, muss noch präzisiert werden.

d) Der jüdische Festzyklus von Rosch ha-Schana und Jom Kippur?

Ernst Lohmeyer hat als Hintergrund unseres Textes (einschließlich V. 13f.) den jüdischen Festzyklus von Neujahr (1. Tischri), den zehn Bußtagen⁹ und dem Versöhnungstag (10. Tischri) angesehen. Er berief sich darauf, dass der Neujahrstag der Tag der Schöpfung und des Gerichts sei, während am Versöhnungstag, am letzten der zehn Bußtage, Israels Schuld vergeben und Israel wieder in den Frieden Gottes gestellt werde.¹⁰ Nach tRH 1,13 (par. bRH 16a Bar., yRH 46a Bar.¹¹) gilt nämlich: „Alle werden am Jahresanfang gerichtet und ihr Urteil wird am Versöhnungstag besiegelt“ (R. Meir, ca. 130–160 n. Chr.¹²), und nach PesR 40,5 (R. Isaak, Ende 2. Jh.¹³) werden die Israeliten, wenn sie zwischen Neujahr und Versöhnungstag Buße getan haben, am Versöhnungstag zu einem neuen Geschöpf⁴. Durch diese Traditionen wird tatsächlich ein innerer Zusammenhang zwischen Neujahrs- und Versöhnungstag hergestellt. Sie sind aber zum einen erst nachneutestamentlich belegt, und zum andern handeln sie nicht vom Zusammenhang zwischen Schöpfung und Versöhnung (bzw. Sühne), dem thematischen Zusammenhang der beiden Strophen unseres Hymnus. Es ist deshalb zu prüfen, ob dieser Zusammenhang in anderen Belegen nachweisbar ist.

⁶ WESTERMANN, *Theologie* 87; vgl. L. SCHMIDT, *Altes Testament* 257–261; VON RAD, *Theologie* 2,360.363.

⁷ V. RAD, *Theologie* 2,251 bzw. 250f.

⁸ A. a. O. 1,191.

⁹ Zu den zehn Bußtagen s. ELBOGEN, *Gottesdienst* 148f.

¹⁰ LOHMEYER, *Kol.* 44 mit Anm. 6.

¹¹ Siehe BORNHÄUSER/MAYER, *Tosefta Seder II* 134 Anm. 101.

¹² Nach STEMBERGER, *Einleitung* 84.

¹³ A. a. O. 87.

¹⁴ Auf diese Stelle verweist SJÖBERG, „Wiedergeburt“ 58.

Der Versöhnungstag hat die Sühne der Schuld des Volkes zum Inhalt, und dies mit einer kosmischen Dimension¹⁵. In Qumran scheint es so etwas wie die Tradition eines *eschatologischen* Versöhnungstages gegeben zu haben, vgl. 11Q13 III 4–9:

„(4) ... Seine Deutung (geht) auf das Ende der Tage,
auf die Gefangenen, da es über sie heißt (Is 61,1):
Gefangenen Freilassung auszurufen.
Und (5) ihre Rebellen aus ... der Versammlung und aus dem Erbteil des Malkizedek,
denn Er kennt (?) ihre Geister und sie sind das Erbteil des Malkizedek,
welcher (6) sie zu ihnen zurückbringen wird.
Und er ruft für sie Freilassung aus,
um ihnen nachzulassen die Last aller ihrer Verschuldungen.
Und er macht diese Sache (7) in der ersten Jahrwoche des Jubiläums nach neun Jubiläen,
und der Tag der Versöhnungen, der ist das Ende des Jubiläums, des zehnten,
(8) um an ihm zu entsühnen alle die Söhne Gottes und die Männer des Loses des Malkizedek.
...
denn (9) das ist die Zeit für das *Jahr des Wohlgefallens* (vgl. Is 61,2) für Malkizedek,
und um zu erhöhen im Gericht Gottes Heilige zu einer Herrschaft von Recht ...“¹⁶

Auch ist tatsächlich ein Zusammenhang des (erst seit ca. 200 v. Chr. am 1. Tischri gefeierten¹⁷) Neujahrsfestes mit der Schöpfung belegt, wenn auch nicht dies das Hauptthema des Tages ist. Es geht nach Philo beim Fest am 1. Tischri¹⁸ um das Gedenken an die Sinai-Gesetzgebung und um den Frieden zwischen den Staaten und in der Natur (und insofern auch um die Schöpfung¹⁹); nach früher rabbinischer Tradition sind das Hauptthema des Neujahrsfestes die (gegenwärtige und zukünftige) Königsherrschaft Gottes und das Gericht²⁰. „Schon in tannaitischer Zeit ist Neujahr zur Weltschöpfung, also der Jahresanfang zum Weltanfang, in Beziehung gesetzt worden.“²¹ Dies zeigt ein

¹⁵ Siehe oben Kap. I.3.

¹⁶ Textrekonstruktion und Übersetzung nach MAIER, *Qumran-Essener* I,362.

¹⁷ Siehe FIEBIG, *Rosch ha-schana* 35. Die Neujahrsfeier war jedenfalls „bereits in der Zeit Jesu in Palästina geläufig“ (a. a. O. 40).

¹⁸ Dieses wird allerdings bei Philo nicht als Neujahrsfest bezeichnet, s. FIEBIG, a. a. O. 37.39.

¹⁹ SpecLeg. 2,188 (s. dazu FIEBIG, a. a. O. 37f.).

²⁰ Siehe ELBOGEN, *Gottesdienst* 141. Dies lässt sich aus den besonders langen Gebeten des Tages ersehen, von denen schon in tBer I,1 die Rede ist (s. ebd.) und deren Komposition schon in mRH IV,5 diskutiert wird (a. a. O. 142; vgl. den Hinweis ebd., dass die Gebete erst nach 140 eine einheitliche Form erhielten).

²¹ FIEBIG, *Rosch ha-schana* 45.

Ausspruch R. Eliezers (b. Hyrkanos, um 90–130²²): „Im Tischri ist die Welt erschaffen worden“ (bRH 10b/11a).²³ Das Thema der Schöpfung ist denn auch (neben den oben genannten Themen) in den v. a. auf Rab (gest. 247 n. Chr.) zurückgehenden²⁴ poetischen Umrahmungen der Zikronot in der Neujahrsliturgie mehrfach zu finden²⁵ (vgl. aber auch schon mRH I,2c).²⁶

Nach einer rabbinischen, in amoräischer Zeit mehrfach belegten Tradition wird Israel am Versöhnungstag zu einem neuen Geschöpf.²⁷ Dies würde sogar einen inneren Zusammenhang zwischen Schöpfung und Neuschöpfung anhand der beiden jüdischen Feste nahelegen, wenn damit die eschatologische Neuschöpfung (bzw. ihre Antizipation) gemeint wäre. Die Aussagen sind aber eher als Vergleich zu verstehen: Israel wird ein Neuanfang geschenkt, so dass es wie ein neues Geschöpf ohne Sünde von vorne anfangen kann.²⁸

Es ist auffallend, dass diese Aussage nicht im Zusammenhang mit dem Neujahr als *Schöpfungstag* gemacht wird und auch sonst nirgends eine Reflexion über den Zusammenhang von Schöpfung, Sühne und Neuschöpfung anhand des (nur mit anderer thematischer Füllung und nachneutestamentlich belegten, s. o.) Zusammenhangs von Neujahrs- und Versöhnungstag zu finden ist. Die Textbasis ist also zu schmal, so dass wir kaum davon ausgehen können, dass der Schöpfer des Hymnus besagten Festzyklus bewusst im Auge gehabt hätte,

²² STEMBERGER, *Einleitung* 79.

²³ S. dazu FIEBIG, *Rosch ha-schana* 45.

²⁴ Siehe a. a. O. 49.

²⁵ S. die Texte a. a. O. 53–58. Auch das Gedenken an den Sinaibund findet sich in den Zikronot und den Schofarot wieder (Text a. a. O. 56.59), was zeigt, dass Philos Angaben über das Neujahrsfest auf eine anscheinend schon damals lebendige, sonst aber erst sehr viel später bezugte Tradition zurückgingen. FIEBIG fasst die Thematik der in amoräischer Zeit fixierten Malkujjot, Zikronot und Schofarot (die aber „ganz einer schon in tannaitischer Zeit zu beobachtenden Methode der Schriftforschung“ entsprechen) so zusammen: „einerseits: Gottes Königtum, die βασιλεία τοῦ θεοῦ, ferner: das Gedenken Gottes an seinen Bund, endlich Gottes Majestät bei der Gesetzgebung auf dem Sinai, Posaunenschall damals, Posaunenschall bei dem Feste, beim Gericht über die Welt“ (a. a. O. 61). „Die Schopharoth endlich bieten gegen Ende noch den messianischen Hoffnungsgedanken“ (a. a. O. 62). (S. die Texte insgesamt a. a. O. 49–61.) Der Gedanke des Friedens und der Harmonie der Schöpfung, den Philo erwähnt, könnte der Grund gewesen sein, warum das Gebet Abinu Malkenu, das aus einem Gebet R. Aqibas um Regen (!) heraus erweitert wurde, in der Neujahrsliturgie Platz fand (s. zu diesem Gebet FIEBIG, a. a. O. 62–65).

²⁶ Damit ließ sich leicht jene Tradition von Jub 6,29 (vgl. Gen 8,1–4) verbinden, dass am 1. Tischri die Wasser der Sintflut zurückzufließen anfangen. Von daher ist „die ganze Auseinandersetzung von Noah und der Sintflut“ in die Neujahrsliturgie (Einleitung zu den Zikronot IV, s. den Text bei FIEBIG, *Rosch ha-schana* 55f.) nicht „nur hineingebracht, um eine Anknüpfung an den ersten der [in den Zikronot] angeführten Verse Gen. 8,1 zu finden“ (so ELBOGEN, *Gottesdienst* 143, vgl. das Stichwort יוֹזֵר in Gen 8,1), sondern es besteht darüber hinaus ein innerer Bezug des Neujahrsfestes zur Sintflut durch das Datum des 1. Tischri.

²⁷ Siehe die Belege bei MELL, *Neue Schöpfung* 237 Anm. 47 und oben Kap. J.2.b.

²⁸ Siehe oben Kap. J.2.b.

oder auch nur, dass die in unserem Christuspsalm verarbeiteten Traditionen von Schöpfung, Sühne und Neuschöpfung schon in jenem jüdischen Festzyklus in einem inneren Zusammenhang gestanden hätten. Man kann also von einer gewissen Entsprechung reden, sie erklärt aber nicht den Zusammenhang der Traditionen und das Verhältnis der beiden Strophen von Kol 1,15–20. Trotzdem behält Lohmeyer insofern Recht, als er von einem dem Kolosserhymnus schon vorgegebenen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung, Sühne und Neuschöpfung ausgeht.²⁹

e) „Christologischer Monotheismus“?

N. T. Wright sieht das Verhältnis der beiden Strophen vor dem Hintergrund eines „standard pattern of Jewish monotheistic confessions“³⁰, nämlich der Argumentation, dass der Herr der Erde, der Schöpfer, auch der Erlöser, der Herr Israels sei. Als Belege führt Wright u. a. Gen 1–11+12–50; Jes 40–55 an.³¹ Auch „... Jewish wisdom-ideas belonged firmly within this same monotheistic home base, and were indeed a way of maintaining a monotheistic position over against the tendencies towards either pantheism or dualism“ (vgl. Sir 1,1–10 mit 24,3–12).³²

Tatsächlich wird in Dtjes die Einheit von Schöpfer und Erlöser vielfach explizit betont. Diese Betonung dient hier dazu, „die Einzigkeit des im Gesamtbereich der Geschichte Wirkenden“ herauszustellen (nicht unbedingt jedoch „die Einzigkeit eines Vorhandenseins“)³³. Wrights Hinweis auf diese deuteroseptuagintischen Texte, die von der Einheit von Schöpfer und Erlöser sprechen, kann uns in unserer Frage weiterführen. Wir haben ihm noch ausführlich nachzugehen.

Allerdings ist Wrights These im Detail auch zu korrigieren. Mit Ausnahme von Dtjes weist keiner der Belege, die Wright aufzählt, eine klare Ausrichtung auf die Auseinandersetzung mit Polytheismus oder Pantheismus auf. Das von Wright so genannte *pattern* wird dort nicht als bewusst eingesetztes Argumentationsschema deutlich. Wir können also kaum von einem über Dtjes hinaus sichtbaren „standard pattern“ der monotheistischen Argumentation in AT und Frühjudentum sprechen. Zudem hat unser Hymnus seine *Aussagespitze* auch nicht darin, dass er für den Monotheismus, für den einen Gott, der in Christus in Schöpfung und Erlösung handelt, plädierte. Das Hauptgewicht der Aussage liegt nicht darauf, sondern auf der *Stellung und Funktion des Christus* für

²⁹ Siehe unten Abschn. f–j.

³⁰ „Poetry“ 452.

³¹ Ebd.; weitere, weniger einleuchtende Belege nennt WRIGHT a. a. O. 452–454.

³² „Poetry“ 455.

³³ WESTERMANN, *Jes. 40–66* 17.

Schöpfung und Erlösung, wobei natürlich der „*Christological monotheism*“³⁴ die selbstverständliche, gemein-urchristliche und deshalb hier nicht ausdrücklich thematisierte Voraussetzung für alle Aussagen des Hymnus darstellt.

f) *Schöpfung und Erlösung*

In Dtjes bezeichnet sich Gott als der ‚Schöpfer‘ und der ‚Erlöser‘ Israels (43,1–4; 44,24–27; 54,5; ähnlich 45,18f.; 48,12–17; 51,9–11.15f.; Gott als Schöpfer Israels: 44,2.21³⁵; Schöpfer Israels und der Welt: 45,11f.; 51,13; ‚Erlöser‘ und ‚Retter‘ Israels: 41,14; 43,11; 45,15.21; 48,17; 49,26; 60,16; 63,8; Retter aller Völker: 45,22). „Die Tat der Erlösung korrespondiert dem Werk der Schöpfung.“³⁶ Gott erweist seine Schöpfermacht gerade in seinem rettenden, erlösenden Handeln.³⁷ „Denn der in der Geschichte Wirkende ist der Schöpfer. Alles, was er ausrichtet, steht im Zeichen schöpferischer Macht und uneingeschränkter Reichweite.“³⁸ Das ist die Stoßrichtung der Gegenüberstellung von Schöpfer und Erlöser. Die Aussagen über das Schöpfer- und Erlösersein Gottes können gesteigert und umfasst werden von Gottes Selbstaussage: „Ich bin der Erste, und ich bin der Letzte“ (44,6; ähnlich 48,12)³⁹, die besagt: „Anfang und Ende alles Geschehens stehen in seiner Macht. Alles ist durchwirkt und umschlossen von seiner Gegenwart.“⁴⁰ „Die Verschmelzung dieser beiden Bereiche des Gotteswirkens: des Schaffens, des Lenkens der (Welt-) Geschichte und des Errettens lässt keine andere Möglichkeit mehr offen, als dass *einer* Gott ist.“⁴¹

Schöpfung und Erlösung werden hier – entsprechend dem oben Gesagten⁴² – nicht als zwei grundsätzlich unterschiedene Bereiche des göttlichen Handelns dargestellt, denn damit wird „nicht auf zwei voneinander getrennte Tätigkeiten, sondern auf eine angespielt“⁴³. Deshalb können die Erlösung Israels im Exodus aus Ägypten und seine künftige Erlösung im neuen Exodus auch als *Schöpfungshandeln* Gottes verstanden werden – als eine Schöpfung von Neuem, als Neuschöpfung.⁴⁴

Diese Korrespondenz von Schöpfung und Erlösung (als Neuschöpfung) ist bei Dt- (und Tt-) Jes einerseits in Gott und seinem Handeln beschlossen: Er

³⁴ WRIGHT, „Poetry“ 459.

³⁵ Siehe dazu KRAUS, *Jes. 40–66* 63.71.

³⁶ A. a. O. 50.

³⁷ A. a. O. 56.

³⁸ A. a. O. 74.

³⁹ Übersetzung nach KRAUS, a. a. O. 65.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ WESTERMANN, *Jes. 40–66* 17.

⁴² Abschn. c.

⁴³ v. RAD, *Theologie* 2,251 bzw. 250f.

⁴⁴ Siehe oben Kap. J.2.a.

ist der Eine, der Erste und der Letzte, dessen Schöpfermacht sich in der Schöpfung wie im Meerwunder gezeigt hat und sich auch in der künftigen Erlösung Israels erweisen wird. Genau dasselbe findet sich in 4Esr 6,6: „Durch mich und keinen andern ist es [d. h. die Schöpfung] erschaffen worden; so (geschieht) auch das Ende durch mich und keinen andern.“⁴⁵ Andererseits betrifft das Neuschöpfungshandeln Gottes den ganzen Kosmos mit, dessen Zentrum das erlöste Volk der Gerechten auf dem Zion sein wird. Wie die Schöpfung am Anfang, so ist auch die neue Schöpfung ein Ereignis in kosmischen Dimensionen.

Dies steht parallel zu unserem Hymnus: Auch hier ist in beiden Strophen von יהוה כְּעֵשִׂי durch Christus die Rede⁴⁶, und sein Erlösungshandeln wird dem Schöpfungshandeln parallelisiert, so dass wir mit Recht ‚Neuschöpfung‘ als Thema der zweiten Strophe angeben können.⁴⁷ Wir können also festhalten, dass die Entsprechung von Schöpfungs- und Erlösungs- (bzw. Neuschöpfungs-) Handeln Gottes in Christus in unserem Christuspsalm ein Vorbild in der deuterojesajanischen Betonung der Einheit von Gottes Schöpfer- und Erlösersein hat. Die Gestaltung des Textes in zwei Strophen und auch die Anwendung des impliziten Midrasches von Gen 1,1 auf den Bereich der Neuschöpfung in der zweiten Strophe fußt auf dieser Einheit von Schöpfer und Erlöser bei Dtjes. Entsprechend wird Jesus in Kol 1,15–20 als der ‚Erste‘ dargestellt, ‚auf den hin‘ (vgl. „Ich bin der Erste, und ich bin der Letzte“ in Jes 44,6) alles geschaffen und versöhnt worden ist.

Allerdings ist in Kol 1,15–20 die alte Schöpfung nicht unter dem Aspekt ihrer *Not und Verdorbenheit* im Blick, wie dies im Jesajabuch der Fall ist. Wo dort das ‚Neue‘ mit dem ‚Alten‘ kontrastiert wird, steht der neuen Schöpfung die erste nicht als unversehrte gegenüber, denn die erste Schöpfung, das ‚Alte‘, ist immer schon in ihrer Verdorbenheit im Blick. „Das ‚Frühere‘ ... ist gekennzeichnet durch Angst und Not“; es „wird zum Inbegriff der ‚ersten Schöpfung‘, des Alten und Erneuerungsbedürftigen, das ‚Neue‘ zeigt die wunderbare Verwandlung der Welt an“.⁴⁸

Unser Christuspsalm mit seinen zwei Strophen setzt also nicht bei dieser Gegenüberstellung von ‚Altem‘ und ‚Neuem‘ an, sondern, wie N. T. Wright gezeigt hat⁴⁹, bei der deuterojesajanischen Rede von Gottes Einheit in seinem Schöpfungs- und (Erlösungs- bzw.) Neuschöpfungshandeln. Beide ‚Taten‘ Gottes, die Schöpfung des Kosmos am Anfang wie die Versöhnung des Kos-

⁴⁵ Übersetzung von SCHREINER, *4. Esra*; vgl. auch TgJer 23,23: „Ich, Gott, habe die Welt geschaffen vom Anfang, spricht der Herr, ich, Gott, werde die Welt erneuern für die Gerechten.“

⁴⁶ Siehe oben Abschn. c.

⁴⁷ Siehe oben Kap. J.

⁴⁸ KRAUS, *Jes 40–66* 241.

⁴⁹ Siehe oben Abschn. e.

mos am Ziel der Zeit, sind Taten seiner Schöpfermacht und – nach unserem Hymnus – Taten durch Christus, den Mittler von Schöpfung und Erlösung, und auf Christus hin, das Ziel allen Handelns Gottes. Christus hat also an Gottes ‚Erster‘- und ‚Letzter‘-Sein Anteil.

g) Die Weisheit in Sir 24

Darin gleicht Kol 1,15–20 auch Sir 24 (auf diesen Hintergrund des *ganzen* Hymnus hat schon Hartmut Gese hingewiesen⁵⁰). Dort rühmt sich die göttliche Weisheit als die Mittlerin der Schöpfung wie als die im Handeln Gottes an Israel Wirksame, die zuletzt als Gottes Schekina auf dem Zion Wohnung nimmt, ihm dort (im Sühnekult) dient und als die Tora in Israel Gestalt annimmt. Auch hier ist die Schöpfung nicht als verdorbene im Blick, sondern als Gottes Tat am Anfang, wie in unserer ersten Strophe. Sodann entsprechen die Aussagen vom Wirken der Weisheit am erwählten Gottesvolk, von der Einwohnung der Weisheit auf dem Zion und ihrem Sühnekult den Aussagen der zweiten Strophe über die Gemeinde, die Einwohnung der göttlichen ‚Fülle‘ im Christus und seinen Sühnetod am Kreuz.

Sir 24 kann nicht allein das Modell für die strenge Gestaltung unseres Hymnus in zwei Teilen abgegeben haben; dafür hat dem Schöpfer von Kol 1,15–20 die deuterocesajanische Rede vom Schöpfer und Erlöser vorgelegen. Die Aussagen von Sir 24 wirken jedoch wie eine Klammer um die Aussagen unseres Christuspsalms in seinen beiden Strophen und machen damit deutlich, dass er nicht aus disparaten, unverbundenen Aussagen zusammengesetzt ist, sondern dass schon in der spätalttestamentlichen Weisheitstheologie ein großer Teil seiner wesentlichen Aussagen zusammengefließen war. Dadurch war die Entsprechung der Aussagen von erster und zweiter Strophe schon vorgebildet; sie sind nicht erst im Hymnus miteinander verbunden worden. Zudem wurde durch die Rolle der Weisheit im Sühnekult Israels die Ausweitung des Midraschs von Gen 1,1 auf die Neuschöpfung in unserer zweiten Strophe ermöglicht.

h) Das Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung in Kolosser 1,15–20

Obwohl die beiden Strophen das Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung nicht direkt thematisieren, setzen sie ein bestimmtes Verhältnis voraus, das sich in der parallelen Gestaltung der Strophen zeigt. Wie dieses im Einzelnen aussieht, haben wir im Folgenden noch zu klären.

Die Beantwortung dieser Frage wird durch den Tatbestand erschwert, dass Schöpfung und Neuschöpfung in V. 15–20 nicht direkt Thema sind, sondern

⁵⁰ „Weisheit“ 242.

nur insofern, als es um Christi Stellung zu ihnen und um das Handeln des einen Gottes durch den Christus an ihnen geht. Deshalb stehen Schöpfung und Neuschöpfung lediglich parallelisiert nebeneinander, ohne dass ihr direktes Verhältnis explizit zur Sprache käme. Dieses muss daher aus den einzelnen Aussagen des Hymnus und den Bezügen zwischen den Aussagen der beiden Strophen eruiert werden.

aa) Die Voraussetzung des Sündenfalls in der zweiten Strophe

In der zweiten Strophe ist von der Versöhnung und Befriedung der gottfeindlichen Schöpfung durch Christi Sühnetod die Rede, und zwar nicht nur von der Versöhnung der Erde, sondern auch der des Himmels. Diese Aussagen sind im Rahmen paulinischer (und überhaupt urchristlicher) Theologie undenkbar, wenn nicht der Fall des Menschen und der Fall der Engel vorausgesetzt sind und mit dem Fall des Menschen auch die Unterwerfung der gesamten Schöpfung unter die Nichtigkeit gemäß Gen 3,14–24 (vgl. 4Esr 7,10–14; Röm 8,20)⁵¹. Weder vom Engelfall noch vom Fall des Menschen ist aber im Hymnus explizit die Rede (eine Implikation des Falls in der Erhaltungsaussage V. 17b ist nur möglich, aber keineswegs sicher⁵²). Dies hängt wieder damit zusammen, dass im Hymnus nicht der Ablauf der Heilsgeschichte oder das Schicksal des Geschaffenen im Vordergrund steht, sondern Stellung und Werk des Christus auf Grund der Exegese von בְּרֵאשִׁית.⁵³ Zwischen der ersten und der zweiten Strophe wird also der Sündenfall unausgesprochen vorausgesetzt.⁵⁴

bb) Die neue Schöpfung mitten in der noch fortbestehenden alten

Schon die erste Strophe geht inhaltlich über die Zeit des Falls in der Urzeit hinaus und macht Aussagen über den gegenwärtigen Bestand der Schöpfung. Damit besagt sie, dass die alte Schöpfung gegenwärtig andauert, indem der Christus sie trotz des Sündenfalls noch immer trägt und erhält, während bereits mitten in der alten Schöpfung durch Christi Versöhnungstat der neue Äon, die neue Schöpfung angebrochen und in der Kirche Wirklichkeit ist. Die erste Strophe spricht also von der Stellung und Wirksamkeit des Sohnes Got-

⁵¹ Zur Auslegung von Röm 8,20 von Gen 3,14–24 (4Esr 7,10–14) her s. STUHLMACHER, *Röm. 12*1f.; zur Diskussion über die Bedeutung von κτίσις in Röm 8,20 s. STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 1,271f. Zur frühjüdischen Auslegung von Gen 3 als den ganzen Kosmos betreffend s. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* 38f.

⁵² Siehe oben Kap. C.4 zu Weish 11,25.

⁵³ Zum Verhältnis von Schöpfungsmittlerschaft Christi und Fall s. auch SCHNACKENBURG, „Aufnahme“ 39f.

⁵⁴ So z. B. auch DUNN, *Kol.* 102f.; gegen WOLTER, *Kol.* 90. – Damit ergibt sich kein „Widerspruch“ zwischen den beiden Strophen, wie BURGER (*Schöpfung* 24) meint und deshalb jeden Hinweis auf die Versöhnung aus der rekonstruierten „ursprünglichen“ zweiten Strophe streicht; vielmehr sind die beiden Strophen in ihrer jetzigen Gestalt von ihrem frühjüdischen Hintergrund her sinnvoll interpretierbar.

tes in Bezug auf die alte Schöpfung für die ganze Zeit, in der sie – nun als der alte Äon – besteht, ungeachtet des Falls. Dabei handelt sie aber nicht vom Verhältnis des Christus zum alten Äon, sondern von seinem Verhältnis zur alten *Schöpfung*; denn sie schweigt über das, was in der apokalyptischen Sprache den alten Äon auszeichnet, nämlich seine Verdorbenheit durch die Sünde und deren Folgen. Das ursprüngliche Gutsein und die jetzige Verdorbenheit der Schöpfung kommen in V. 15–17 nicht in den Blick, da es um die Stellung und Tätigkeit des Christus als Schöpfungsmittler geht. Das *zeitliche* Verhältnis von alter und neuer Schöpfung ist hingegen mit dem zeitlichen Verhältnis von altem und neuem Äon identisch. Dies zeigt v. a. die zweite Strophe: Wenn sie von der Neuschöpfung, von der Versöhnung und Befriedung der ganzen Schöpfung spricht, spricht sie auch vom neuen Äon⁵⁵, anders, als dies bei altem Äon und alter Schöpfung der Fall ist. Dass der neue Äon die alte Schöpfung noch nicht abgelöst hat, sondern inmitten der alten Schöpfung begann, zeigt in unserem Christuspsalm nicht nur die Aussage der ersten Strophe über den Fortbestand der Schöpfung, sondern auch die Aussage der zweiten Strophe über die Kirche. In der Kirche ist die Neuschöpfung zwar inmitten der alten Schöpfung schon Realität, aber eben erst inmitten der alten Schöpfung und noch nicht an ihrer Stelle.

cc) Die Neuschöpfung durch den Messias – das Ziel der ersten Schöpfung
Die Termini ‚versöhnen‘ und ‚Frieden machen‘ in der zweiten Strophe könnten so verstanden werden, dass die Neuschöpfung lediglich die Restitution der ersten Schöpfung bedeutete. Dann spräche die zweite Strophe von der Wiederherstellung des durch Christus geschaffenen Alls durch den Sühnetod Jesu, der die Folgen des Sündenfalls beseitigte. Der Frieden von Himmel und Erde (V. 20) wäre dann der wiederhergestellte Urzustand der Schöpfung vor dem Fall. Dies entspräche allgemeiner frühjüdischer Lehre: Die Endzeit wird der Urzeit vor dem Fall genau entsprechen. Auf den Begriff gebracht wird diese Entsprechung durch Barn 6,13: ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. Dabei ist kaum ein orientalischer Mythos von der Entsprechung von Urzeit und Endzeit maßgeblich, vielmehr ist der neue Äon die Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit der Schöpfung durch die Beseitigung der Sünde und ihrer Folgen.⁵⁶

⁵⁵ Siehe oben Kap. J.

⁵⁶ S. die Belege für die Entsprechung von Paradies und Endzeit bei VOLZ, *Eschatologie* 113.360f.383.397. Als Beispiele seien genannt: LibAnt 3,10; äthHen 91,17. Vgl. auch IQH IV (=bisher XVII) 15; VII (=bisher XV) 17; 1QS IV,23; BerR 12,6; BemR 13,12 zur Wiederherstellung der Ursprungsherrlichkeit Adams und CAVALLIN, *Life After Death* 197f.200.203 zur Verwandlung und Verherrlichung der Auferstandenen gemäß vielen frühjüdischen Belegen aus der Zeit bis 100 n.Chr.

Im AT und frühjüdischen Schrifttum gibt es neben Texten, die im Sinne einer Restitution verstanden werden können⁵⁷, auch solche, die, wenn man sie mit den alttestamentlichen Schöpfungstexten zusammenliest, von einer Überbietung der Urordnung der ersten Schöpfung durch die neue Schöpfung, den neuen Bund etc. handeln. So sieht wohl schon die Grundchrift der Priesterschrift in der Volkwerdung Israels (לְיִשְׂרָאֵל = ἐκκλησία!) das Ziel der Menschenschöpfung und in der Errichtung des Heiligtums mit seinem Sühnekult die Vollendung der Schöpfung.⁵⁸ Nach Deuterocesaja (43,18f.) übertrifft Gottes Rettungshandeln alles frühere Handeln Gottes: „Das Neue wird das Alte weit überragen“⁵⁹. Auch die Texte vom Neuen Bund (Jer 31,31–34; vgl. Ez 11,19f.; 36,26f.) verheißeln mehr als das, was Adam besaß. Mehrere Einzelheiten in den Heilsverheißungen können, nach rabbinischer Weise mit Gen 1f. in Verbindung gesetzt, auf das Mehr der Heilszeit hinweisen, die nicht einfach den Verhältnissen in Gen 1f. entspricht: Zum Beispiel werden Sonne und Mond nicht mehr sein (Jes 60,19f. vgl. 24,23; vgl. Offb 21,23; 22,5), ja der Wechsel von Licht und Finsternis wird aufhören (LibAnt 3,10; vgl. Offb 21,25; 22,5); das Meer (als Chaosmacht) wird nicht mehr sein (Nah 1,4; vgl. Offb 21,1); die Gerechten werden wie die Engel sein (Dan 12,3; äthHen [15,6f.]; 104,2.4; syrBar 51,5.10; vgl. Mk 12,18–27par.)⁶⁰.

Wie der Übergang vom alten zum neuen Äon⁶¹ vorzustellen ist, wird im Frühjudentum verschieden geschildert: als völliger Untergang der alten Welt (vgl. schon Jes 51,6 und dann die Schilderung des Gerichtstags in 4Esr 7,39–42) und völlige Neuschöpfung oder als Verwandlung oder Erneuerung der alten Welt.⁶²

Der Hymnus selbst weist über eine bloße Restitution hinaus. Die erste Strophe besagt, dass das All ‚auf Christus hin‘ (εἰς αὐτόν) geschaffen wurde. Dies wird in der zweiten Strophe wieder aufgenommen: Durch den Sühnetod Jesu wird das All mit Gott versöhnt, und zwar ‚auf Christus hin‘ (εἰς αὐτόν). Das heißt, dass das Ziel der Schöpfung, zu dem Gott sie von Anbeginn an bestimmt hatte, in der Versöhnung und Neuschöpfung von Himmel und Erde allererst erreicht ist.⁶³ Das Geschaffensein des Alls auf Christus hin kommt erst in der Neuschöpfung zum Ziel. Somit besteht zwischen erster und zweiter Schöpfung auch ein inhaltlich-dynamischer Zusammenhang, der über eine blo-

⁵⁷ Zum Beispiel Jes 11,6; 65,25 in Zusammenschau mit Gen 1f. (von der Restitution ausgeschlossen ist die Schlange; s. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* 37 mit Anm. 6).

⁵⁸ POLA, *Priesterschrift* 227.325ff.361.

⁵⁹ KRAUS, *Jes.* 40–66 57.

⁶⁰ Einen Teil dieser Stellen führt GOPPELT, *Theologie* 124 Anm. 13, als Hintergrund für Mk 12,18–27 an.

⁶¹ Zur Lehre von den zwei Äonen im Früh- und rabbinischen Judentum Zeit s. BILL 4,799–847.

⁶² S. die reichen Belege für die verschiedenen Anschauungen bei VOLZ, *Eschatologie* 332–339. Schon in Jes 66,22 scheint der Untergang der alten Welt vor der Neuschöpfung mitgemeint zu sein (s. MELL, *Neue Schöpfung* 65), ebenso in Dan 2,35Θ, das in Offb 20,11 aufgenommen wird (siehe a. a. O. 127). In Offb 21,1 ist wohl ein realer Untergang von Himmel und Erde gemeint, denn ἀπῆλθαν entspricht עִבְרִין, das wohl auch hinter äthHen 91,2 steht (siehe a. a. O. 133 mit Anm. 73, gegen 128).

⁶³ Vgl. SÖDING, „Gottes Sohn“ 70. DUNN greift also zu kurz, wenn er εἰς αὐτόν in der ersten Strophe uneschatologisch versteht (*Kol.* 92).

ße Entsprechung und Restitution hinausgeht, und die Neuschöpfung ist mehr als eine Restitution: Sie ist das der Schöpfung von Anfang an gesetzte Ziel.

V. 18c fasst die Stellung Jesu zu ‚allem‘, d. h. zu der gesamten alten wie zu der gesamten neuen Schöpfung, zusammen: In ‚allem‘ ist er nach Zeit und Rang der Erste. Hier finden wir in der zweiten Strophe einen expliziten Rückbezug auf die erste; trotz der Unterschiedenheit von alter und neuer Schöpfung werden beide in der Gegenüberstellung zu Jesus zusammenfassbar als ‚alles‘.

Der eine Gott, der in und durch Christus und auf Christus hin die anfängliche Schöpfung ins Dasein gerufen und bis heute erhalten hat, bringt diese Schöpfung in und durch Christus und auf Christus hin zu ihrem Ziel, zu dem er sie von Anbeginn her bestimmt hatte. Dies geschieht, indem Christus die Sünde und die Zerstörung, die die Sünde gebracht hat, beseitigt; was Christus für Himmel und Erde in der Neuschöpfung erwirbt, ist aber weit mehr als das. Es ist die Erfüllung des Geschaffenseins εἰς αὐτόν (V. 16fin.), das erst jetzt für die ganze Schöpfung wirklich wird (V. 20a). „Das Reich Gottes stellt nicht lediglich die ursprüngliche Schöpfung wieder her, sondern vollendet sie in einer neuen.“⁶⁴ In syrBar 21,17 wird das Geschaffensein der Welt auf die künftige Erlösung hin so ausgedrückt: „Denn wäre das Ende der Dinge nicht vorbereitet, so würde auch ihr Anfang nichtig sein.“⁶⁵ Die Schöpfung des Anfangs kommt tatsächlich erst im neuen Aon zum Ziel.

Für den Christus selber ist mit seiner Erstlingsstellung in der Schöpfung seine Erstlingsstellung in der Neuschöpfung nicht quasi automatisch mitgegeben, sondern sie ist das Ergebnis (ὅτι V. 18c!) seiner Auferstehung, der notwendig die Einwohnung der Schekina in ihm und sein Sühnetod vorangingen (ὅτι V. 19). Die Erhöhung ist deshalb im Rahmen des ganzen Hymnus keine „Inkonsequenz“, die in Spannung zur weisheitlichen Christologie der ersten Strophe stünde.⁶⁶ Vielmehr gilt auch hier, was Otto Michel im Hinblick auf die Christologie des Hebräerbriefs formulierte: „Was Christus als Gottes Ebenbild besitzt und bezeugt, wird durch sein Erdendasein bewährt und bestätigt, durch seine Erhöhung dagegen vollendet und verwirklicht.“⁶⁷ Das irdische Leben Jesu und sein Kreuzestod sind gerade nicht ein störendes Element in der jetzigen

⁶⁴ GOPPELT, *Theologie* 124 (zu Mk 12,18–27par.).

⁶⁵ Übersetzung von KLJN, *Syr. Baruch*.

⁶⁶ Weil HEGERMANN die weisheitlichen Traditionen der ersten Strophe nicht für gemeinfrühjüdisch hält, sondern sie speziell im alexandrinischen, stark hellenisierten Judentum ansiedelt (*Schöpfungsmittler* 124f.), muss für ihn die Erhöhungsaussage der zweiten Strophe als „eine Inkonsequenz, die auf den Einfluss des palästinischen Kerygmas hinweist“, erscheinen (a. a. O. 126). Dasselbe finden wir in der Beurteilung von Hebr 1 durch WINDISCH; er sieht dort eine „unauflösbare Spannung zwischen Präexistenz- und Erhöhungs-Christologie“, die durch das „Zusammenfließen zweier Christologien“ zustande gekommen sei (*Hebr.* 12f.). S. die auch für unseren Text wichtige Kritik an dieser Sicht durch HOFIUS, *Christushymnus* 93–95.

⁶⁷ *Hebr.* 106 Anm. 1.

Gestalt von Kol 1,15–20, das bei der Rekonstruktion des ursprünglichen Hymnus gestrichen werden müsste, wie Christoph Burger meinte⁶⁸, sondern gehören notwendig zum urchristlichen Verständnis des Christuswegs, wie es uns auch in Phil 2,6–11 und im Hebräerbrief begegnet⁶⁹.

dd) Das Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung im übrigen Corpus Paulinum

Das differenzierte Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung in unserem Christuspsalm, das wir in den vorhergehenden Abschnitten (aa–cc) festgestellt haben, entspricht genau dem, was wir auch sonst in der paulinischen Tradition finden.

Nach dem übrigen Kol, der genau wie unser Christuspsalm die *Gegenwart des Heils* sehr stark hervorhebt, besitzt die Gemeinde Jesu, die neue Kreatur (3,10), schon das Leben der kommenden Welt; dieses Leben ist noch verborgen, wie der Auferstandene noch verborgen ist; wenn er in Herrlichkeit sichtbar wird, werden auch die Christen in Herrlichkeit offenbar werden (3,1–4). Das Leben und die Herrlichkeit der Christen könnte man noch als bloße Restitution von ewigem Leben und Herrlichkeit Adams verstehen; aber schon das Stichwort νέος (hier bedeutungsgleich mit καινός⁷⁰) ἄνθρωπος weist auf etwas qualitativ Neues, denn ‚neu‘ ist „der Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endheilszeit bringt“⁷¹. Der alte Äon wird auch nicht bruchlos in den neuen überführt, sondern (nur) die *Gemeinde* aus Juden und Heiden (3,11) ist Erbin des Lebens, weil sie dem Wort von der Versöhnung glaubt und dadurch ἐν Χριστῷ ist (1,2)⁷².

Auch in den paulinischen Homologumena geht der Bruch zwischen altem und neuem Äon schon jetzt, das Ende vorwegnehmend, zwischen den gerechtfertigten Glaubenden und „solchen, die verloren gehen“ (2Kor 4,3), hindurch. Einzig für Israel gilt, dass es sich einst, wohl bei der Parusie Jesu, gesamthaft bekehren wird (Röm 11,25–32)⁷³. Wir finden bei Paulus zudem Aussagen, die

⁶⁸ *Schöpfung* 25f.56f.61f.

⁶⁹ S. dazu HOFIUS, *Christushymnus* 75: Der Philipperhymnus und der Hebräerbrief „heben insbesondere nachdrücklich auf die im Kreuzestod liegende Schmach und Schande ab und erblicken in diesem Tod einerseits das Ziel der Menschwerdung des Präexistenten und andererseits den Grund für die Einsetzung des Erhöhten in die Weltherrschaft.“ Dies entspricht genau unserem Hymnus, auch wenn er nicht den Christusweg nach seinen verschiedenen Stationen nachzeichnet.

⁷⁰ Siehe oben Kap. B.1.b.

⁷¹ BEHM, „καινός“ 451.

⁷² Die Nichtglaubenden dagegen heißen οἱ ἕξω (4,5).

⁷³ Siehe dazu STUHLMACHER, *Röm.* 154–158.

eindeutig über eine bloße Restitution der alten Schöpfung hinausgehen.⁷⁴ So werden die Christen im Endgericht sogar über die Engel zu Gericht sitzen (1Kor 6,3). Auch in der Gegenüberstellung von Adam und Christus als „Begründer und individuelle Repräsentanten einer jeweiligen Menschheit, der alten und der neuen“⁷⁵, in 1Kor 15,42–50 setzt Paulus die Auferstehungsleiblichkeit über die Leiblichkeit der ersten Schöpfung. Zwar ist in diesem Abschnitt die erste Schöpfung überwiegend unter dem Vorzeichen ihrer Korruption durch den Sündenfall gesehen (vgl. V. 42f.50b); „Paulus formuliert so, als gelte die Vergänglichkeit bereits seit der Schöpfung“⁷⁶. Dennoch macht Paulus in V. 44–49 auch Aussagen über die Leiblichkeit Adams vor dem Fall, indem er sich auf Gen 2,7 bezieht. In V. 45 zitiert er aus Gen 2,7, dass Adam als ψυχὴ ζῶσα geschaffen wurde; somit sind alle, die von ihm abstammen, durch ein σῶμα ψυχικόν gekennzeichnet. „Da Paulus auf die Erschaffung des Menschen vor dem Sündenfall blickt, ist mit dem Ausdruck ‚natürlicher Leib‘ das Beherrschtwerden durch die Sünde nicht eigens betont.“⁷⁷ Demgegenüber erhalten die Christen bei ihrer Auferstehung ein σῶμα πνευματικόν (V. 44, vgl. 46), weil Christus das πνεῦμα ζωοποιού ist (V. 45). In V. 47–49 charakterisiert Paulus ebenfalls nach Gen 2,7 den ersten Menschen und alle, die von ihm abstammen, als ἐκ γῆς χοϊκός bzw. χοϊκοί, während Christus und dereinst bei ihrer Auferstehung auch alle Glaubenden die Qualität ἐξ οὐρανοῦ bzw. ἐπουράνιος auszeichnen wird.⁷⁸ Durch die Aussagen in V. 44–49 hebt Paulus die Neuschöpfung also qualitativ über die erste Schöpfung hinaus. „Der Apostel vertritt nicht die genaue Wiederherstellung des früheren Leibes, wie dies von den Rabbinen ... angenommen wurde; hierin steht Paulus im Gefolge Jesu, der ... die eschatologische Existenzweise mit der der Engel verglichen hat (Mk 12,18–27 par.)“⁷⁹, die, anders als es die Bestimmung der ersten Menschen von Anfang an war (Gen 1,27f.), „weder heiraten noch sich heiraten lassen“ (Mk 12,25).⁸⁰

⁷⁴ Vgl. zum Folgenden auch SCHNEIDER, „Idee“ 259f. mit Hinweisen auf weitere Stellen; differenziert (z. T. Restitution, z. T. Überbietung der ersten Schöpfung) JERVELL, *Imago* 284–292.334f.

⁷⁵ WOLFF, *1Kor.* 411.

⁷⁶ A. a. O. 408f.

⁷⁷ LANG, *Kor.* 234.

⁷⁸ In V. 50a kann „Fleisch und Blut“, die das Reich Gottes nicht ererben werden, einfach die irdische Geschöpflichkeit des Menschen abgesehen von seiner Korrumpiertheit durch die Sünde meinen, oder, wie die Aussagen in V. 42f., zugleich auch „die menschliche Kreatürlichkeit des alten Ἄν[σ] in der Konfrontation mit Gottes eschatologischer Schöpfung“, „den Menschen ... in seiner Vergänglichkeit“ (WOLFF, *1Kor.* 414; vgl. den Parallelismus mit V. 50b).

⁷⁹ LANG, *Kor.* 238.

⁸⁰ Vgl. auch SCHLATTER, *Kor.* 433: „Damit hat Paulus die Auferstehungslehre des Rabbinats abgewiesen, die die Auferstehung als den Wiedereintritt in den vom Tode zerstörten

Wenn Christoph Burchard Recht hat, dass der geistliche Leib nach 1Kor 15 der schon bei der Schöpfung dem „vollendeten“ Menschen zugedachte „eigentümliche Leib“ (ἴδιον σῶμα, V. 38) sei⁸¹, wird der innere Zusammenhang der ersten mit der zweiten Schöpfung deutlich⁸². Dann war es schon bei der ersten Schöpfung Gottes Ziel, dem Menschen durch Christus mehr als ein σῶμα ψυχικόν, nämlich ein σῶμα πνευματικόν zu schenken, das herrlicher ist als das erste. Diese Sicht deckt sich mit Eph 1,4f., wonach die Gemeinde in Christus vor Grundlegung der Welt erwählt wurde (vgl. Röm 8,28–30).

i) Parallele Texte im Neuen Testament

Eine Reihe von Stellen im Neuen Testament weist ein ähnliches Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung bzw. von Schöpfungs- und Erlösungsmittlerschaft Christi wie unser Christuspsalm auf, ohne freilich diese Doppelstruktur mittels eines Midrasches zu Gen 1,1 darzustellen. Hier soll kurz auf diese Texte hingewiesen werden.

In 1Kor 8,6b ist von der Schöpfungsmittlerschaft (δι' οὗ τὰ πάντα) und von der Erlösungsmittlerschaft (καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ) des κύριος die Rede: „in beiden Gliedern des Parallelismus membrorum werden mit τὰ πάντα und ἡμεῖς alte und neue Schöpfung einander zugeordnet. Der Gekreuzigte und Auferweckte ist der Herr, dem sich die Gemeinde als Repräsentantin der neuen Schöpfung bis hin zur kommenden Endvollendung („auf ihn [= Gott] hin“) verdankt; als der Präexistente war er der Schöpfungsmittler, der Gottes Willen realisierte.“⁸³ Hier finden wir exakt dieselbe Struktur wie in Kol 1,15–20. Der Schöpfer unseres Hymnus konnte also diese schon von Paulus gelehrte Tradition aufgreifen und als Midrasch von Gen 1,1 ausgestalten.

Ähnliches finden wir in Hebr 1,2b⁸⁴. Der Erhöhte, der rechtmäßige Besitzer⁸⁵ des Alls (vgl. die Aussagen über die Erstlingsstellung im Kolosserhymnus), ist zugleich der Mittler, durch den (δι' οὗ) Gott „die Äonen“ geschaffen hat. „Zu diesen ‚Äonen‘ rechnet der auctor ad Hebraeos nicht bloß den ‚gegenwärtigen Äon‘, sondern – wie durch 2,5 ganz klar erwiesen wird – ebenfalls den ‚zukünftigen Äon‘.“⁸⁶ Dies wird dann in V. 3f.⁸⁷ in chiasmischer Ent-

Zustand beschrieb, und der Gemeinde das vermittelt, was Jesus gegen die pharisäische Auferstehungslehre gesagt hatte, Mat. 22,30.“ Belege zur rabbinischen Anschauung s. bei WOLFF, *1Kor.* 408 (Lit.). Zur Echtheit von Mk 12,18–27 s. GOPPELT, *Theologie* 124 Anm. 13.

⁸¹ „1. Korinther 15“ 239.

⁸² Vgl. auch LANG, *Kor.* 235 mit Hinweis auf BURCHARD.

⁸³ WOLFF, *1Kor.* 174.

⁸⁴ Zur Parallele des Kolosserhymnus mit Hebr 1,2b–4 siehe z. B. ELTESTER, *Eikon* 149.

⁸⁵ Zu dieser Übersetzung s. HOFIUS, *Christushymnus* 77 Anm. 8 (Lit.).

⁸⁶ A. a. O. 78.

⁸⁷ Zur Frage, wieweit in Hebr 1,3f. ein älterer Hymnus verarbeitet ist, siehe a. a. O. 80.84.86f.

sprechung entfaltet⁸⁸. Als die göttliche Eikon (s. Weish 7,25f.) trägt der Schöpfungsmittler auch gegenwärtig das All (V. 3a); zugleich erscheint er in V. 3b.4 als der Mittler der Erlösung (nämlich der Reinigung von den Sünden), der eine Stellung weit über den Engeln innehat. Wieder finden wir die Hauptthemen der beiden Strophen von Kol 1,15–20; während im Kolosserhymnus die Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft Christi in einer Aufzählung von Engelmächten gipfeln, die ebenfalls, als *summum* der Schöpfung, durch ihn geschaffen wurden, ist hier „die unvergleichliche Hoheit des zum Allherrscher erhöhten Sohnes“ dadurch unmissverständlich ausgedrückt, dass der Text „ihn den Engeln gegenüber- und eben dadurch mit Gott selbst auf eine Stufe“ stellt⁸⁹. Stärker als Kol 1,15–20 wird hier (wie im ganzen Hebr) betont, „dass ... der Sohn als der Erhöhte *wird*, was er als der Präexistente bereits *ist*“.⁹⁰ Ganz wie in Kol 1,18–20 „bilden in Hebr 1,3 die auf das Kreuz weisenden Worte ... die Klammer zwischen der protologischen und der eschatologischen Würdeaussage. ... Die Würde des Erhöhten ist ‚erkämpft‘“.⁹¹

Schließlich ist noch Joh 1 als eine entferntere Entsprechung zu nennen. Dem sog. Johannesprolog liegt eine andere Struktur zu Grunde als Kol 1,15–20.⁹² Dennoch besteht eine sachliche Parallele: Im Logoshymnus folgt auf Aussagen über die Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Logos (V. 1–5.9) und sein Kommen in die Welt (V. 10–14) ebenfalls eine Aussage über die Rolle Christi für die Erlösung, „die unendliche oder vollkommene Gnadengabe“⁹³, den „Vollzug des vollen Heils selbst“⁹⁴ (V. 14.16–18); dies ist nun im Wir der Augenzeugen gesprochen, „das in das ‚wir‘ der neutestamentlichen Gemeinde übergeht“⁹⁵. Auch hier erscheint der Christus u. a. als der präexistente Schöpfungsmittler und als der, der in seinem irdischen Leben die Heilsfülle bringt, die jetzt in seiner Gemeinde erfahren wird.

j) Fazit

Kol 1,15–20 liegt also ein Schema zu Grunde, das schon vor und neben unserem Christuspsalm existiert hat, das letztlich auf die deuterocesajanischen Aussagen von der Einheit Gottes als Schöpfer und Erlöser zurückgeht und

⁸⁸ A. a. O. 80.

⁸⁹ A. a. O. 88.

⁹⁰ A. a. O. 79.

⁹¹ A. a. O. 95 (mit Hinweis auf JEREMIAS, „Karfreitag“ 326).

⁹² Zu Überlieferungsgeschichte, Abgrenzung und Komposition s. GESE, „Johannesprolog“ und HOFIUS, „Struktur“. Die Unterschiede dieser beiden Lösungsvorschläge fallen für den uns hier interessierenden Sachverhalt nicht ins Gewicht.

⁹³ GESE, „Johannesprolog“ 168.

⁹⁴ A. a. O. 169.

⁹⁵ A. a. O. 167.

seine besondere urchristliche Ausprägung durch die Zusammenstellung von Aussagen der Weisheits-Christologie mit Traditionen über die Erlösungsmittlerschaft Jesu erhielt. Ein direkter Vorläufer des Kolosserhymnus ist dabei die von Paulus gelehrte Tradition 1Kor 8,6b. Der Schöpfer des Christuspsalms hat diesen Text als impliziten Midrasch von Gen 1,1 ausgestaltet, wobei ein wesentlicher Teil der in Kol 1,18–20 verarbeiteten Traditionen schon vorchristlich in Sir 24 mit der Weisheitstradition zusammengefloßen war, wodurch die Aussagen der beiden Strophen über das Schöpfer-Erlöser-Schema hinaus auch im Einzelnen traditionsgeschichtlich miteinander eng verbunden sind.

3. Von der ersten zur zweiten oder von der zweiten zur ersten Strophe?

Wie ist nun die traditionsgeschichtliche Genese des Hymnus zu sehen? In der Forschung sind zwei Richtungen vorgeschlagen worden: Einerseits wird die erste Strophe als ein älteres weisheitliches Stück gesehen; in Analogie dazu sei dann die zweite Strophe gebildet worden.⁹⁶ Andererseits werden in der zweiten Strophe die älteren Aussagen gesehen: Die (heils-) geschichtliche Erfahrung von Leben, Sühnetod und Auferstehung Jesu gehe der Erkenntnis über seine Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft voraus. Von der Erfahrung der Erlösung durch Jesus ausgehend habe die Gemeinde seine noch viel umfassendere Bedeutung entdeckt: nicht nur für die Gemeinde der Erlösten, sondern für den ganzen Kosmos, und nicht nur für die letzten Tage, sondern schon für die Schöpfung im Anfang.⁹⁷ Dann wäre die erste Strophe ein Beispiel für das von Martin Hengel formulierte Prinzip: „Nur wer über den Anfang verfügt, hat das Ganze. Der Anfang *musste* daher vom Ende her beleuchtet werden.“⁹⁸

Das im Laufe dieser Untersuchung Festgestellte rät dazu, die Entstehung der Traditionen und die Genese des Hymnus zu unterscheiden. Einerseits gilt für die *Genese des Hymnus*, dass dafür die exegetische Kombination von Spr 8,22 und Gen 1,1 entscheidendes Strukturprinzip war. Diese Kombination entstammt von Haus aus der Weisheitstradition, führt also – christologisch interpretiert – geradewegs zur ersten Strophe. Die zweite Strophe entstammt einem demgegenüber sekundären Schritt, in dem die Erstlingsstellung und

⁹⁶ So DIBELIUS-GREEVEN, *Kol.* 11 (mit Einschränkungen); PERCY, *Probleme* 75; JERVELL, *Imago* 203; BRUCE, *Kol.* 56 (mit Einschränkungen).

⁹⁷ So SCHWEIZER, „Forschung“ 184 mit Bezugnahme auf LÄHNEMANN, *Kolosserbrief* 40f. SCHNACKENBURG, „Aufnahme“ 37; STUHLMACHER, „Christusbild“ 173; nach LOHSE, *Kol.* 103 muss man die erste Strophe von der zweiten her verstehen; nach BURGER, *Schöpfung* 52 steht die erste Strophe im Dienst der zweiten und erschließt sich erst von dieser her.

⁹⁸ *Sohn Gottes* 108.

Mittlerschaft Jesu in der Neuschöpfung genau parallel zur ersten Strophe formuliert wurde, was nahe lag durch entsprechende, schon vorliegende Traditionen, die von seiner Erstlingsstellung und Mittlerschaft in der Neuschöpfung sprachen. Die verschiedenen hinter der zweiten Strophe stehenden alttestamentlichen Traditionsstränge waren zu einem wesentlichen Teil schon in Sir 24 mit der Weisheitstheologie zusammengefloßen, standen also auch traditionsgeschichtlich schon vor der urchristlichen Christologie in einem Zusammenhang untereinander und mit der Weisheit als Schöpfungsmittlerin. Sie wurden jedoch letztlich erst aufgrund der Übertragung der בְּרֵאשִׁית-Exegese auf den Bereich der Neuschöpfung so kombiniert, wie sie in der zweiten Strophe vorliegen. Für jene Übertragung wiederum war die bei Deuterocesaja beginnende Rede von der Erlösung als Neuschöpfung und von der Einheit von Schöpfer und Erlöser maßgeblich, wobei der Schöpfer des Christuspsalms direkt auf 1Kor 8,6b zurückgegriffen haben mag.

Genau andersherum verhält es sich, wenn wir die *Genese der Traditionen* ins Auge fassen. Primär ist hier für die Urchristenheit die Erfahrung von Leben, Sühnetod und Auferstehung Jesu, die sich in der zweiten Strophe niedergeschlagen hat. Zwar hat sich der irdische Jesus gemäß der alten, in seiner vorösterlichen Verkündigung wurzelnden Jesusüberlieferung auch schon in andeutender Weise als die Weisheit in Person zu erkennen gegeben. Aber erst in der nachösterlichen Weisheitschristologie, die auf jenen Jesuslogien fusst, kam die Identifikation Jesu mit der alttestamentlichen Weisheit voll zur Entfaltung.⁹⁹ Die Entwicklung, die zu den Traditionen geführt hat, die sich in der ersten Strophe finden, hat zwar keine sehr lange Zeit beansprucht, sondern in der Frühzeit der Urgemeinde nach Ostern und Pfingsten stattgefunden¹⁰⁰. Dennoch ist die voll ausformulierte Weisheits-Christologie zeitlich später als die Erfahrung der irdischen Geschichte Jesu.

Freilich repräsentieren einzelne Formulierungen der zweiten Strophe ein traditionsgeschichtliches Stadium, das wiederum später ist als die Ausformulierung der Weisheits-Christologie: So gehen die Traditionen vom Leib Christi und vom καταλλάσσειν mit großer Wahrscheinlichkeit erst auf Paulus selbst zurück; die Tradition von Christus als dem Haupt des Leibes und das mit καταλλάσσειν gleichbedeutende Bikompositum ἀποκαταλλάσσειν gehören sogar erst in eine späte Phase paulinischer Theologie. Die Aussagen über die Schöpfung und Versöhnung „auf den Christus hin“ (εἰς αὐτόν) entstammen in dieser Form erst der Anwendung der בְּרֵאשִׁית-Exegese auf Christus. Für alle andern Formulierungen unseres Christuspsalms ist eine Entstehung in der ersten Zeit der (aramäisch- und griechischsprachigen) Jerusalemer Urgemeinde zumindest möglich.

⁹⁹ Siehe oben Kap. C.1.b.cc und dd.

¹⁰⁰ Vgl. HENGEL, „Christuslied“ 402f.

Vierter Hauptteil

Ergebnis

A. Aussage und Herkunft der Traditionen

1. Die erste Strophe

In Kol 1,15a wird Jesus als εἰκὼν des unsichtbaren Gottes prädiert. Er ist dies nicht als zweiter Adam, sondern als die Offenbarungsgestalt Gottes von Gen 1,26f. und Ez 1,26, als Gottes Kabod- und Schekina-Gestalt, nach deren Vorbild der erste Adam geschaffen wurde. Die alttestamentliche Eikon-Tradition, die hinter unserem Vers steht, ist in Sir 24 mit der Weisheitstradition zusammengefloßen; deshalb kann in Weish 7,26 die Weisheit „εἰκὼν der Güte Gottes“ heißen. In der Henochtradition rückte dann die Weisheit mit dem Messias, der ja ihr vornehmster Träger ist (Jes 11,2f.), nahe zusammen, so dass der Messias an ihrer Präexistenz Anteil erhält, und die völlige Identifikation von Weisheit und Messias, die die vorösterliche Jesustradition implizit vornimmt, wird in der frühen Christologie der Jerusalemer Urgemeinde explizit vollzogen und auch von Paulus vorausgesetzt (z. B. 1Kor 8,6). Zugleich findet sich in der Jesustradition auch die indirekte Gleichsetzung von Jesus und der Schekina. Damit ist der Weg frei, in den alttestamentlichen Aussagen über die Weisheit (oder die Schekina und andere Offenbarungsgestalten Gottes) Aussagen über Jesus zu finden. So wird an unserer Stelle Gen 1,26f. auf Jesus ausgelegt. In Jesus offenbart sich Gott selbst, ohne in ihm ganz aufzugehen, und er ist in ihm völlig erkennbar. Jesus ist (Präsens!) diese Eikon als Präexistenter, Menschgewordener und Erhöhter in Personidentität. In der Gegenwart (der Zeit der Kirche) wird seine Herrlichkeit „gesehen“ im glaubenden Hören des Evangeliums.

In V. 15b–17 wird Jesus weiter als die Weisheit Gottes beschrieben. Die Weisheit ist nach dem Alten Testament vor allem anderen da, sie ist nahe bei Gott, und durch sie hat Gott die Welt geschaffen und ihr ihre erkennbare Ordnung und Struktur gegeben. Sie ist das Schöpferwort Gottes, das aus seinem Mund hervorgeht, und das Offenbarungswort Gottes an Israel, die Tora (Sir 24). Durch dieses Wort erhält Gott gegenwärtig die Schöpfung (Ps 119,89f.) in Geduld und Schonung (Weish 11,25). Die Identifikation von Weisheit und Messias von (äthHen und) Jesus her ist in Kol 1,15b durch den Titel πρωτότοκος ausgedrückt: ‚Erstgeborener‘ ist der Messias nach Ps 89,28, und

diese Bezeichnung wird in unserem Hymnus mit Spr 8,22 verbunden, wo die Weisheit als ‚Erstling‘ (אֶשְׂרָף) der Wege Gottes erscheint. Jesus, der Messias, ist vor aller Schöpfung da; er gehört nicht auf die Seite der Schöpfung (τὰ πάντα), sondern auf die Seite des Schöpfers, und er ist der Schöpfungsmittler, durch den Gott alles ins Dasein rief, allem Struktur und Ordnung gab und alles gegenwärtig erhält. Er ist auch – und damit geht unser Christuspsalm über die frühjüdische Weisheitstradition hinaus – das Ziel der Schöpfung, auf das hin alles geschaffen wurde, analog zu der jüdischen Tradition, dass die Welt auf den Messias hin geschaffen ist. In dem messianischen Schalom, den er schafft, und in der Erkenntnis und Anerkenntnis seiner Herrschaft gelangt die Schöpfung zur Vollendung.

Die alles umfassende Schöpfungsmittlerschaft des Christus Sophia wird in V. 16 in Form von mehreren Reihungen präzisiert. Wie die weisheitlichen Christologumena der ersten Strophe, so fußen auch diese Reihungen ganz auf alttestamentlich-jüdischer Tradition. Die Explikation des ‚Alls‘ durch paarweise, polare Reihungen ist alttestamentlich und frühjüdisch (wie auch im nichtjüdisch-hellenistischen Raum) häufig belegt. So werden in unserem Text ‚Himmel und Erde‘ in einer alttestamentlich vorgeprägten Formulierung als der umfassende Rahmen und Ort alles Geschaffenen angegeben. Anschließend wird alles Geschaffene entsprechend alttestamentlich-jüdischer Weltsicht als ‚Sichtbares und Unsichtbares‘ expliziert. Schließlich werden nach einem alttestamentlich und frühjüdisch belegten Schema verschiedene Bezeichnungen von Engelwesen (die die Engel insgesamt, nicht verschiedene Klassen, umschreiben sollen) als das *summum* des unsichtbaren Bereichs und somit als Zuspitzung der gesamten All-Aussage angeführt. Die ‚Mächte‘ als die höchsten und mächtigsten Geschöpfe sind nach frühjüdischer Sicht ebenfalls – durch das Wort – geschaffen; sie sind z. T. von Gott abgefallen, was aber in unserem Hymnus nicht in den Blick genommen ist. Jesus ist der, dem selbst die Engelwesen, gute wie satanische, ihre Existenz und ihren gegenwärtigen Fortbestand verdanken.

Von der *Herrschaft* des Christus über die Schöpfung spricht die erste Strophe nur indirekt, es ist also nicht korrekt, wenn viele Exegeten dies als Thema angeben¹. Thema ist ganz klar die zeitliche Präexistenz und die Schöpfungsmittlerschaft, woraus natürlich nach antikem Denken auch die Superiorität über die Schöpfung folgt; dies wird aber nicht ausgesprochen.

Jesus wird in der ersten Strophe unseres Christuspsalms ganz von der alttestamentlich-jüdischen Weisheitstradition her verstanden.² Allein die Erstgeborenen-Aussage, die sich aus der Gleichsetzung des Messias als des Erstgeborenen (Ps 89,28) mit der Weisheit als dem Erstling aller Werke Gottes (Spr

¹ Zum Beispiel WOLTER, *Kol.* 80; ARNOLD, *Syncretism* 247.251.

² Im Hymnus findet also keine Adaption philosophischer Kategorien durch das Urchristentum statt, wie DUNN, *Kol.* 86 meint.

8,22) erklärt, und die (auch frühjüdische) Vorstellung vom Messias als Ziel alles Geschaffenen leiten sich nicht direkt aus der Weisheitstradition ab und könnten so nicht auch in frühjüdischen Texten von der Weisheit stehen. Sie setzen die Identifikation von Messias und Weisheit in der Jesustradition und der frühen Christologie der Urgemeinde voraus. Es ist nicht nötig, für den Hintergrund der ersten Strophe auf Weisheitsspekulationen eines stärker hellenisierten Judentums, wie sie etwa bei Philo fassbar sind, zurückzugreifen; alle weisheitlichen Aussagen der ersten Strophe erklären sich aus zentralen (spät-) alttestamentlichen Traditionen heraus, wie wir sie in Spr, Ijob und Sir finden und wie sie dann in Weish und bei Philo aufgenommen und stärker hellenisiert sind. Spezielle Traditionen des alexandrinischen bzw. philonischen Judentums finden sich nicht.

2. Die zweite Strophe

Anders als die erste Strophe lässt sich die zweite nicht so direkt von einem einzigen Traditionsstrang her erklären. Sie greift vielmehr auf verschiedene Traditionslinien zurück, die aber in der Wahrnehmung der Geschichte Jesu im Licht der Heiligen Schriften verbunden sind und zudem im Wesentlichen schon in Sir 24 eine Verbindung erfahren haben.

In V. 18a wird die paulinische Vorstellung vom Leib Christi verarbeitet, nun zum ersten Mal in einer neuen Fassung als Gegenüberstellung von der Kirche als Leib und Jesus als Haupt. Dafür ist v. a. jene semantische Komponente des paulinischen Leib-Christi-Gedankens verantwortlich, die die Gemeinde als Braut des Messias und damit als seinen Leib sieht, was seinerseits wahrscheinlich auf alttestamentlich-jüdische Traditionen von der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams zurückgeht. Die Kirche ist also die neue Eva, Jesus der neue Adam. Haupt des Leibes ist Jesus als der Ehemann, der für sie sorgt und sie ernährt, wie in 1Kor 11,3 der Mann als Haupt der Frau bezeichnet werden kann, und als der Messias, der nach Hos 2,2 als Haupt über Israel herrschen wird. Die Gemeinde Jesu ist „neue Schöpfung“ (2Kor 5,17), in ihr hat sich in Antizipation der universalen neuen Schöpfung schon Neuschöpfung ereignet. Sie ist das Volk der βασιλεία, wie schon im AT die Gottesherrschaft oder die Neuschöpfung nie ohne dazu gehöriges Volk gedacht werden kann. Dadurch ist die Gemeinde die Vorhut der neuen Schöpfung, in der sich geistlich schon ereignet hat, was leiblich-universal noch aussteht. In der Gemeinde ist Jesus schon jetzt als messianisches Haupt anerkannt, in Vorwegnahme der endzeitlichen universalen Huldigung. Hingegen gibt es urchristlich für die Anschauung, dass die Gemeinde mit dem Weltleib identisch sei, keinen Beleg; eine solche Auslegung liegt auch für unseren Text nicht nahe.

ἀρχή heißt Jesus in 18b als der erste Auferstandene, der Erstling der neuen Schöpfung, wie die Apposition πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν zeigt; im Hinter-

grund steht die paulinische Rede von der ἀπαρχή der Entschlafenen, die die Auferstehung Jesu als eines Einzelnen zu der alttestamentlich-jüdisch erwarteten endzeitlichen Auferstehung in Beziehung setzt. Dieser Reflexionsschritt wurde wohl vorbereitet durch die Rätselworte Jesu, die seinen Tod und seine Auferstehung nach Jes 53 andeuteten. Die Auferstehung Jesu am Tag, als die Erstlingsfrüchte im Tempel dargebracht wurden, mag schon bald nach Ostern für die Ausbildung dieser Redeweise eine Rolle gespielt haben: Jesus ist somit der Erste, der der endzeitlichen ‚Ernte‘, der Heilszeit, teilhaftig geworden ist. ἀρχή statt ἀπαρχή heißt Jesus in Kol 1,18 deshalb, weil gleichzeitig auf Spr 8,22 angespielt wird, wobei diese Stelle nun anders als in Strophe 1 auf die neue Schöpfung bezogen ist: Auch in der neuen Schöpfung ist Jesus der ראשון, der Erste, und gleichzeitig ihr Mittler, wie im zweiten Teil der Strophe ausgeführt wird. Dasselbe drückt πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν aus, ein allgemeinerchristliches Christusprädikat. Es leitet sich vom πρωτότοκος-Titel des Messias nach Ps 89,28 her. Gleichzeitig steht das alttestamentliche Verständnis der endzeitlichen Auferstehung als eschatologischer Geburt im Hintergrund (Jes 54,1ff.; 66,5ff.; 26,17–21; vgl. Ps 84; 87). πρωτότοκος erinnert zudem an Spr 8,22, wie Kol 1,15b zeigt.

Der ἵνα-Satz in 18c fasst die Nominal-Prädikationen von V. 15 und 18 zusammen: Jesus ist der πρωτεύων in ‚allem‘, d. h. in der neuen wie der ersten, noch fortdauernden Schöpfung. Als der Erste ist er zugleich der Höchste über allem, Eikon und Haupt. πρωτεύων geht auf ein jüdisches Messiasprädikat zurück (ראשון Tg Jes 41,27; Pes 5a Bar), nun durch die exegetische Erkenntnis der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu und durch die heilsgeschichtliche Erfahrung seiner Menschwerdung, Erlösungsmittlerschaft und Auferstehung inhaltlich gefüllt.

Im sich anschließenden ὅτι-Satz wird das in den nominalen Prädikationen Gesagte begründet bzw. bekräftigt. Dabei geht es um die Frage, wie Jesus der Mittler der neuen Schöpfung sei – dies bestätigt die Sicht, dass Jesus in jenen Prädikationen in Parallele zur Weisheit gesehen wird: nicht nur als der *Erste*, sondern als dieser auch als *Mittler* der neuen Schöpfung.

Zuerst ist davon die Rede, dass die göttliche Schekina (πλήρωμα = מלוא) in Jesus Wohnung nahm (κατοικεῖν = שכנ) – sowohl Sprache wie Vorstellung sind genuin alttestamentlich. JHWHs Herrlichkeit nimmt im Tempel Wohnung und strahlt von dort in die Welt hinaus, ist die ‚Fülle‘ (מלוא) der ganzen Erde (Jes 6,3). So ‚erzählt‘ die ganze Erde von seiner Herrlichkeit, und einst wird die Welt zum Tempel werden, weil sie der Herrlichkeit Gottes voll sein wird. Die Einwohnungstradition ist von Anfang an verbunden mit der Erwählung der Davididen und der Gottessohnschaft des davidischen Königs, der auf dem Zion Gottes βασιλεία repräsentiert. In andeutenden Jesusworten (etwa Mt 12,6 oder bei der Tempelreinigung), in der Rede der Urgemeinde von Jesus als der wahren מִשְׁכָּן und vollends in Kol 1,19 fallen Messias und Tempel, bisher zwei

Seiten des einen Bundes Gottes, völlig zusammen: Der Messias ist nun der Ort, den sich die Gottesgegenwart erwählt hat und an dem er heilvoll in der Welt gegenwärtig ist. Zudem waren schon in Sir 24 Weisheits- und Schekina-tradition miteinander verschmolzen. Die Einwohnung der Schekina im Messias geschah bei seiner Menschwerdung. – Die Reibung mit der Aussage in V. 15a, wonach der Messias die Eikon-Schekina *ist*, lässt sich so erklären, dass hier nicht eine bis ins Letzte ausgefeilte Systematik vorliegt, sondern in V. 15a die Selbstoffenbarung Gottes und in V. 19 die heilschaffende Gegenwart Gottes in seinem Volk und in der Welt im Blick ist.

Wie die Einwohnung JHWHs in der Stiftshütte die Voraussetzung für den Sühnekult bedeutet, so auch in V. 19f.: Weil Gott in Jesus einwohnte, konnte durch Jesus die Sühne geschehen, die Himmel und Erde den endzeitlichen Frieden bringt. Der Tod Jesu wird in V. 20 gemäß der allgemein-urchristlichen Tradition, die auf Jesus selber zurückgeht, als Sühnetod verstanden. Im Hintergrund steht die alttestamentliche Tradition von der Sühne durch Blut, die im Judentum erst mehrere Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung i. J. 70 Konzeptionen von unkultischer Vergebung Platz machte. Diese Sühne wirkt Versöhnung – was hier ganz paulinisch gedacht wird: Gott versöhnt die ihm feindliche Welt, nicht umgekehrt, wie dies frühjüdisch begegnen kann, dass Menschen Gott versöhnen müssten. Sühne, Frieden und Versöhnung sind hierbei nicht erst sekundär miteinander verbundene Vorstellungskreise, sondern hängen sowohl alttestamentlich-jüdisch als auch schon in der Jesustradition und bei Paulus zusammen: Die Feindschaft der Menschen gegen Gott kann nur durch die von Gott aus Liebe gewährte Sühne überwunden werden.

Das Ziel der Versöhnung ist die Gemeinschaft des Kosmos mit dem Messias und Friedefürsten Jesus und dessen universale Anerkennung; dies entspricht jenen rabbinischen Aussagen, wonach die Welt um des Messias willen geschaffen wurde und korrespondiert der εἰς-αὐτόν-Aussage in der ersten Strophe.

Die Versöhnungsaussage wird in V. 20bc expliziert und gesteigert durch die der Befriedung des Alls durch den Sühnetod am Kreuz. Die Feindschaft der Menschen gegen Gott und auch ihre Überwindung durch Jesu Sühnetod hat nach Paulus eine kosmische Dimension (vgl. Röm 8,18–23). Dies ist schon alttestamentlich angelegt: Der Tempel, in dem der Sühnekult stattfindet, ist Abbild des Kosmos; nach der Grundschrift der Priesterschrift kommt im Sühnekult in der Stiftshütte die Schöpfung zum Ziel. Dies setzt sich in jüdischen Traditionen fort, wonach der Sühnekult im Tempel den Fortbestand des Kosmos garantiert.

Die Befriedung des Alls ist von den im Urchristentum aufgenommenen alttestamentlichen Ankündigungen des Weltgerichts mit der Vernichtung aller Feinde Gottes und von den Verheißungen eines neuen Himmels und einer neuen Erde her zu verstehen, in denen שְׁלוֹמִים herrscht. Dass auch der Himmel der Versöhnung bedarf, hat seinen Grund im Engelfall, während die nicht personale

irdische Schöpfung vom Fall des Menschen mitbetroffen ist. Durch die Sühne am Kreuz erwirbt der Messias den messianischen Schalomzustand für die ganze Schöpfung.

Die Versöhnung des Alls wird in unserem Hymnus aoristisch als geschehen besungen, obwohl sie nach allgemein-urchristlicher Lehre (wie nach dem Kol) noch aussteht. Dies ist ein Charakteristikum hymnischer Rede, das sich z. B. auch in den Thronbesteigungspsalmen findet, wo nur die Herrschaft JHWHs und nicht ihre noch nicht vollendete Durchsetzung im Blick ist. Der Akzent liegt in Kol 1,20 ganz auf der schon geschehenen Versöhnung^{stat} des Christus am Kreuz und auf ihrer Reichweite, ohne dass die Annahme und Verwerfung des *Wortes* von der Versöhnung reflektiert würde. Deshalb bleibt auch das Gericht über die Feinde Gottes ausgeblendet, das das Urchristentum ohne Ausnahme erwartet hat und das auch in unserem Hymnus stillschweigend vorausgesetzt bleibt, aber nicht thematisiert ist.

Durch die Aussagen von V. 18, dass nur in der Kirche die Neuschöpfung schon mitten im alten Äon Wirklichkeit ist und dass die Auferstehung der Toten erst an Jesus geschehen ist, stellt der Hymnus selber seine typisch hymnische Aussage über die vollendete Versöhnung der ganzen Schöpfung in das richtige Licht: Die Versöhnung ist zur Zeit noch nicht so vollzogen, dass es in der Schöpfung keine Feindschaft gegen Gott (und in der Folge auch keine Feindschaft unter Geschöpfen) mehr gäbe und die Schöpfung voll und ganz in den endzeitlichen Schalomzustand eingetreten wäre, sondern im Sühnetod Jesu ist die Versöhnung für die ganze Schöpfung ein für allemal erworben worden, ist aber erst in der Gemeinde Jesu Christi verwirklicht, und auch da noch nicht als leibliche Vollendung. Der neue Äon ist schon Gegenwart, hat aber den alten noch nicht vollständig abgelöst. Damit entspricht der Hymnus der Grundstruktur der Basileia-Verkündigung Jesu, bewegt sich ganz im Rahmen paulinischer Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie und fügt sich gut in den Kol ein.

Wie v. a. die Nennung des Kreuzes zeigt, verlässt unser Christushymnus nicht die geschichtliche Wahrnehmung, um in die Höhen des von der Dogmatik gelösten Lobpreises aufzusteigen, sondern denkt von der Erfahrung der Geschichte Jesu im Lichte der Heiligen Schriften her.

Als Fazit steht fest, dass auch die Aussagen der zweiten Strophe sich ganz von alttestamentlich-jüdischen Traditionen her verstehen lassen. Im Unterschied zur ersten Strophe wird hier jedoch die besondere geschichtliche Erfahrung der Person Jesu reflektiert. Während die Aussagen der ersten Strophe (mit Ausnahme des πρωτότοκος-Titels statt ἀρχή und der Aussage der Schöpfung „auf den Messias hin“) auch von der Weisheit bzw. der Tora hätten gemacht werden können, spiegelt sich in der zweiten die spezifische Geschichte Jesu von Nazaret, seine Menschwerdung, sein Kreuzestod und seine Auferstehung. Ohne diese Geschichte wären die Aussagen in V. 18–20 nicht denkbar. Der kon-

kret-geschichtliche Weg Jesu wird aber voll und ganz in Kategorien der alttestamentlich-jüdischen Tradition verstanden. Insofern nennt Hartmut Gese unseren Hymnus mit Recht „ein überzeugendes Beispiel für die im A. T. ... gegründete Entfaltung der Christologie“³. Und es ist sicher nicht unwichtig, dass sich die in der zweiten Strophe verarbeiteten Traditionen schon im AT zu einem guten Teil angenähert und verbunden haben, bis hin zu Sir 24, wo die Traditionen von Weisheit, Schöpfungswort, Tora, Heiligem Geist, Schekina und Sühnekult auf dem Zion (der immer der Zion des davidischen Königs bzw. Messias ist) zusammengefließen sind. Die Weisheitstradition ist also nicht nur die Grundlage der ersten Strophe, sondern verbindet auch die erste mit der zweiten.⁴

Die implizite thematische Klammer um die zweite Strophe ist die Neuschöpfung: Gemäß der bei Deuterocesaja beginnenden alttestamentlich-frühjüdischen Neuschöpfungstradition schafft JHWH Himmel und Erde neu, indem er sie durch die Sühne im neugeschaffenen Heiligtum von Sünden reinigt und sie so in den messianischen Schalomzustand versetzt. Zur neuen Schöpfung gehört das geheiligte Gottesvolk, das aus den jetzt schon Gerechten bestehen wird. Eingeleitet wird die Neuschöpfung durch die Auferstehung der Toten als eschatologische Geburt des Gottesvolks. Genau diese Traditionen sind in unserer zweiten Strophe vereinigt und auf die Neuschöpfung durch den Messias Jesus bezogen.

Thema des Hymnus ist – wie schon die wiederholten Stichworte αὐτός und τὰ πάντα zeigen, der Christus, und zwar speziell in seiner Stellung und Funktion gegenüber der gesamten Schöpfung. „Tout est ... centré sur la relation entre ‚lui‘ et ‚toutes choses‘.“⁵

B. Das strukturgebende Prinzip

Beide Strophen sind durch das gemeinsame Stichwort πρωτότοκος und durch die wiederholten präpositionalen Wendungen ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ und εἰς

³ „Weisheit“ 243.

⁴ So auch ALETTI, *Kol.* 115. Da die Aussagen der beiden Strophen sich nicht alle direkt aus der vorchristlichen Weisheitstradition ableiten lassen, sondern z. T. durch die Identifikation von Weisheit und Messias (was die Jesustradition voraussetzt) und durch die konkrete Geschichte Jesu bedingt sind, verfehlt es den Text, wenn STANDHARTINGER (*Studien* 205–212, bes. 210–212) ein ursprünglich vorchristliches Sophialied annimmt, das nur durch den Hinweis auf das Kreuz christianisiert worden sei (das ‚Blut‘ hält sie für ursprünglich, da nach 4Makk 17,21–23; 18,3f. Frieden durch das Blut des weisen Märtyrers geschaffen werde). Dieser Zusatz sei schon vor dem Kol erfolgt, da im Kol nur der Tod Jesu, nicht aber das Kreuz eine Rolle spiele (a. a. O. 217). Der Tod Jesu war aber ein Tod am Kreuz!

⁵ ALETTI, *Kol.* 93.

αὐτόν verbunden. Das Messiasprädikat ‚Erstgeborener‘ ist in der ersten Strophe deutlich mit Spr 8,22 verbunden, wonach die Weisheit ‚Erstling‘ (רֵאשִׁית) der Wege Gottes ist, und die Präpositionen geben das Bedeutungsspektrum von hebräisch אַ wieder. Damit ergibt sich, dass unser Hymnus als „impliziter christologischer Midrasch“ von Gen 1,1 verbunden mit Spr 8,22 geschaffen wurde: Die Titelprädikationen in V. 15 und 18 legen jeweils רֵאשִׁית aus, wobei in V. 18 vier verschiedene griechische Wörter stehen, die alle die Wurzel ראש wiedergeben. In den beiden ὄτι-Sätzen wird ausgeführt, wie ‚im‘ רֵאשִׁית die erste bzw. die neue Schöpfung geschaffen wurden: „durch ihn“ und „auf ihn hin“. Innerhalb dieses durch die Exegese von Gen 1,1 mit Hilfe von Spr 8,22 vorgegebenen Rahmens fügte der Schöpfer des Hymnus weitere Aussagen hinzu, die in einem sachlichen Zusammenhang damit stehen. Spuren der z. B. in den Targumen zu Gen 1,1 und in BerR 1,1.4 belegten exegetischen Spekulationen über das erste Wort der Genesis, die unserem Hymnus genau analog sind, lassen sich bis ins 1. Jh. zurückverfolgen; die Diskussion scheint also dem Schöpfer unseres Hymnus schon bekannt gewesen zu sein.

Für die Genesis des Hymnus folgt daraus, dass die strukturelle Grundlage die erste Strophe ist, die den jüdischen בְּרֵאשִׁית-Spekulationen entspricht; von ihr aus wurde die Exegese von Gen 1,1 mit Hilfe von Spr 8,22 auch auf den Bereich der Neuschöpfung ausgedehnt, weil in Jesu Geschichte erkannt wurde, dass er der Mittler der neuen Schöpfung ist, aber auch der Erste, der ihrer in der Auferstehung leiblich teilhaftig geworden ist, und weil in der urchristlichen Tradition Formulierungen bereit lagen, die die Bildung der zweiten Strophe ermöglichten. Genau andersherum verhält es sich, was die Entstehung der im Hymnus verarbeiteten Traditionen anbelangt: Hier ist die (heils-) geschichtliche Erfahrung Jesu, verstanden im Licht der Heiligen Schriften Israels, primär, und daraus (angeregt durch Andeutungen in der vorösterlichen Jesustradition) folgt die exegetische Erkenntnis der Identität des Messias Jesus mit der präexistenten Weisheit der alttestamentlichen Texte.

Diese Bestimmung des Strukturprinzips, das hinter Kol 1,15–20 steht, widerlegt die Ansicht, wonach dahinter die „Frage nach der Ordnung und Einheit der Welt ... steht“, das Anliegen, „in ihr heilvoll [zu] existieren“ und „angstfrei in ihr [zu] leben“.⁶

C. Das Verhältnis der Strophen

Die beiden parallel aufgebauten Strophen entsprechen sich inhaltlich einmal dadurch, dass schon spätalttestamentlich die wesentlichen Traditionen von Weisheit, Schekina und Sühnekult auf dem Zion (des Messias) zusammenge-

⁶ WOLTER, *Kol.* 88f.

flossen sind (Sir 24). Zum andern folgt das Verhältnis der beiden Strophen dem alten deuterocesajanischen Schema der Einheit von Schöpfer und Erlöser (bzw. Schöpfer der neuen Schöpfung), nun auf Jesus als Mittler der ersten und der neuen Schöpfung bezogen wie in 1Kor 8,6b (und ähnlich in Hebr 1,2–4).

Zwischen den beiden Strophen ist der Sündenfall der Menschen und Engel unausgesprochen vorausgesetzt; vielleicht ist er schon in der Erhaltungsaussage in V. 17b impliziert (vgl. Weish 11,25). Die Neuschöpfung ist aber nicht nur eine Restitution der alten Schöpfung, sondern das Geschaffensein der ganzen Schöpfung auf den Messias hin (V. 16fin.) kommt erst in der Versöhnung des Alls auf Jesus hin (V. 20a) zur Erfüllung. Diese Versöhnung (und damit die Erstlingsstellung im All) hat den Messias den Kreuzestod gekostet, ist also nicht selbstverständliche Folge seiner Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft. Die alte Schöpfung besteht noch fort (V. 16fin. und 17b), während die neue geistlich in der Gemeinde der Glaubenden und leiblich in der Auferstehung Jesu schon angebrochen ist (V. 18ab). Dieses differenzierte Verhältnis der beiden Strophen unseres Hymnus entspricht genau der Zwei-Stufen-Eschatologie, wie wir sie bei Jesus und auch bei Paulus finden.

D. Die Einheitlichkeit des Textes

Wie die Formanalyse gezeigt hat, ist es nicht nötig, aus formalen Gründen Teile von Kol 1,15–20 als sekundär dem ursprünglichen Hymnus hinzugefügt zu betrachten. Vielmehr zeigt sich der Text auf dem Hintergrund der psalmähnlichen alttestamentlichen und frühjüdischen „Poesie“ als wohlgeformtes Ganzes in zwei grammatisch und thematisch klar voneinander abgehobenen und einander wiederum im Aufbau und durch gemeinsame Stichworte entsprechenden Strophen. Der Einsatz der zweiten Strophe liegt aus poetischen und thematischen Gründen eindeutig bei V. 18a. Die Ungleichgewichte zwischen den Strophen verlangen keine literarkritische Nachbesserung, sondern bewegen sich voll und ganz in dem für die psalmähnliche Literatur normalen Rahmen. Das Ganze lässt sich am besten als eine Mischform zwischen Beraka und Hymnus begreifen.

Dieses formale Ergebnis wird durch die traditionsgeschichtliche Analyse bestätigt. Die Aussagen des Hymnus stehen in einem klar erkennbaren und von ihrem alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund her völlig stimmigen Zusammenhang. Die einzelnen Passagen, die meist als sekundäre Zusätze ausgeschieden werden, sind für das Verständnis des Ganzen notwendig: So bildet die Nennung der Mächte in V. 16 den Höhepunkt der Schöpfungsaussage, wie dies in alttestamentlichen und frühjüdischen Texten mehrfach begegnet und auch der Tatsache entspricht, dass die Mächte oft in urchristlichen Bekenntnissen erwähnt werden. Sie werden also in Kol 1,16 nicht der kolossischen „Irrlehre“

wegen genannt. Weiter ist es unmöglich, V. 18a als ursprünglich auf den Kosmos-Leib bezogen zu sehen; die Aussage stünde völlig singular im gesamten Urchristentum da und lässt sich viel ungezwungener vom paulinischen Leib-Christi-Gedanken her verstehen. Die Aussage ist in der zweiten Strophe sinnvoll: Die Gemeinde ist die Vorhut der universalen Schöpfung; über sie ist der Christus schon Haupt. Auch V. 18c ist sowohl formal wie inhaltlich sinnvoll: *ὕνα*-Sätze finden sich auch sonst in der psalmähnlichen Literatur, und die Zeile fasst die Nominalprädikationen von V. 15 und 18ab zusammen, ist also auch richtig platziert. Vollends ist die Nennung des Kreuzesbluts (V. 20b) für den Hymnus konstitutiv: Er wird nur ihretwegen im Kontext von Kol 1,12–23 zitiert, es gibt urchristlich keine Versöhnungsaussagen ohne Bezug zur Sühne (etwa durch die Auferstehung Jesu), Sühne hat schon alttestamentlich-frühjüdisch kosmische Dimensionen, und bei der vom westlichen Text an als stilistische Schwierigkeit empfundenen Wiederaufnahme von *δι' αὐτοῦ* in V. 20c handelt es sich um das für hebräische „Poesie“ normale Phänomen, dass ein Element der vorhergehenden Zeile (hier also „durch sein Kreuzesblut“) aufgegriffen und evtl. verändert wiederholt werden kann, um den Anschluss zu markieren.

Wir haben also Kol 1,15–20 als eine Einheit zu interpretieren, und als solche erscheint der Text von der verarbeiteten Traditionswelt und der formalen Gestaltung her als ein Ganzes von beeindruckender Geschlossenheit.

E. Der Schöpfer des Christuspsalms

In Kol 1,15–20 finden sich Lexeme, für die es kein direktes hebräisches oder aramäisches Äquivalent gibt: *ἀόρατος* in V. 15a bzw. *όρατός* und *ἀόρατος* in V. 16c, *συνίστημι* in V. 17b sowie *πρωτεύειν* in V. 18c. Dies ist ein Indiz dafür, dass unser Christuspsalm nicht eine ursprünglich hebräische oder aramäische, sondern von Anfang an eine griechischsprachige Dichtung war. Die Exegese von Gen 1,1, die der ersten Strophe zu Grunde liegt, ist sowohl vom hebräischen wie vom griechischen Text des AT aus denkbar; die Zusammenstellung der vierfachen Wiedergabe der Wurzel *שׂר* in V. 18, für die es keine griechischen Parallelen gibt, spricht aber dafür, dass der Dichter des „Psalms“ vom hebräischen Text ausging, also in der Exegese des hebräischen Textes nach protorabbinischen Methoden geschult war, aber trotzdem seine Dichtung von vornherein auf Griechisch abfasste.⁷ Der Verfasser gehört also dem zweisprachigen Milieu an, das für Paulus, aber auch für einige Jesusjünger des Zwölfer-

⁷ Auch in VitAd werden Ergebnisse hebräischer Exegese auf Griechisch dargeboten (Mitteilung von Jan DOCHHORN, Tübingen).

kreises⁸ und eine ganze Reihe von leitenden Mitgliedern der Jerusalemer Urgemeinde charakteristisch ist. Diese Tatsache weist am ehesten auf einen Judenchristen der ersten Generation.

Dass der Hymnus von Anfang an auf Griechisch abgefasst war, sagt für sich genommen weder über sein Alter noch über die Herkunft der einzelnen Motive etwas aus, denn seit Pfingsten gab es in Jerusalem griechischsprachige christliche Gruppen⁹. Die meisten christologischen Aussagen unseres Texts können in die allererste Zeit der Jerusalemer Urgemeinde zurückreichen, als die griechisch- und aramäischsprachige Urgemeinde ihre Weisheits-Christologie formulierte. Hingegen sind der Leib-Christi-Gedanke und die Rede von der καταλλαγή nur bei Paulus belegt. Die Rede von Christus als dem Haupt des Leibes sowie das Bikompositum ἀποκαταλλάσσειν gehören gar einer späteren Phase der paulinischen Tradition an; zusammen mit der πλήρωμα-Terminologie finden sie sich auch sonst im Kol und Eph. Wir haben den Schöpfer des Christuspsalms deshalb unter den Mitarbeitern des Paulus oder in einer von ihm gegründeten Gemeinde zu suchen, und er muss dem Verfasser (bzw. den Verfassern) von Kol und Eph nahe gestanden haben. Es ist auch möglich, dass der Verfasser des Kolosserbriefs den Psalm selbst gedichtet hat¹⁰, zu einer früheren Gelegenheit oder – weniger wahrscheinlich, aber nicht völlig auszuschließen – *ad hoc* für den Kolosserbrief.

⁸ S. die Aufzählung bei HENGEL, *Judentum* 194.

⁹ HENGEL, „Sühnetod“ 13.

¹⁰ So z. B. BARTH, *Kol.* 235. Die Autoren, die den Hymnus *Paulus* zuschreiben, sind bei ARNOLD, *Syncretism* 249 Anm. 5 aufgezählt.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach: Siegfried M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis*. 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin, New York 1994.

1. Quellen

a) Die biblischen Quellen

- Novum Testamentum Graece*. Hg. Kurt und Barbara Aland u. a. 27. Aufl. Stuttgart 1993.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*. Hg. Kurt Aland. 14., revid. Aufl. Stuttgart 1995.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Hg. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph. 4., verb. Aufl., hrsg. von Hans Peter Rüger. Stuttgart 1990.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Hg. Alfred Rahlfs. 2 Bde. Stuttgart 1935 (ND 1982).
- Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Bisher 16 Bde. Göttingen 1931ff.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Hg. Roger Gryson. 4., verb. Aufl. Stuttgart 1994.
- ספרי הברית החדשה. נעתיקים מלשון יון עברית. Übs. v. Franz Delitzsch. Israel, o. J.
- The New Covenant, Commonly Called The New Testament: Peshitta Aramaic Text with a Hebrew Translation*. Hg. The Aramaic Scriptures Research Society in Israel. Jerusalem 1986.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984*. Hg. von der Ev. Kirche in Deutschland u. vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR. Stuttgart 1985.
- La Bible de Jérusalem: La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*. 2., überarb. u. verm. Aufl. Paris 1974.
- Neue Jerusalem Bibel: Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel*. Hg. Alfons Deissler u. Anton Vögtle. Neu bearb. u. erw. Aufl. Freiburg u. a. 1985 (9. Aufl. 1997).

b) Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen

- Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. 2 Bde. Hg. Emil Kautzsch. Tübingen u. a. 1900 (ND Darmstadt 1962).
- The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 Bde. Hg. James Hamilton Charlesworth. New York 1983/1985.
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Hg. Robert H. Charles. 2 Bde. Oxford 1913 (ND 1963).
- 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. Hg. Hugo Odeberg. Cambridge 1928.
- 4. Makkabäerbuch*. Übs. u. hg. v. Hans-Josef Klauck. JSHRZ 3,6. Gütersloh 1989.
- Apocalypses Apocryphae Mosis ...* Leipzig 1866 (ND Hildesheim 1966).

- Apocalypsis Henochi Graece*. Hg. Matthew Black. PVTG 3. Leiden 1970.
- Das 4. Buch Esra*. Übs. u. hg. v. Josef Schreiner. JSHRZ 5,4. Gütersloh 1981.
- Das äthiopische Henochbuch*. Übs. u. hg. v. Siegbert Uhlig. JSHRZ 5,6. Gütersloh 1984.
- Das Buch Baruch und der Brief Jeremias*. Übs. u. hg. v. Antonius H. J. Gunneweg. *Testament Abrahams*. Übs. u. hg. v. Enno Janssen. *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrius, Aristetas*. Übs. u. hg. v. Nikolaus Walter. JSHRZ 3,2. Gütersloh 1980.
- Das Buch der Jubiläen*. Übs. u. hg. v. Klaus Berger. JSHRZ 2,3. Gütersloh 1981.
- Das Leben Adams und Evas*. Übs. u. hg. v. Otto Merk u. Martin Meiser. JSHRZ 2,5. Gütersloh 1998.
- Das Martyrium Jesajas*. Übs. u. hg. v. Erling Hammershaimb. *Aristetasbrief*. Übs. u. hg. v. Norbert Meisner. JSHRZ 2,1. 2. Aufl. Gütersloh 1977.
- Das slavische Henochbuch*. Übs. u. hg. v. Christoph Böttrich. JSHRZ 5,7. Gütersloh 1995.
- Das Testament Hiobs*. Übs. u. hg. v. Berndt Schaller. JSHRZ 3,3. Gütersloh 1979.
- Die Apokalypse Abrahams*. Übs. u. hg. v. Belkis Philonenko-Sayar u. Marc Philonenko. JSHRZ 5,5. Gütersloh 1982.
- Die griechische Baruch-Apokalypse*. Übs. u. hg. v. Wolfgang Hage. *Das Apokryphon Ezechiel*. Übs. u. hg. v. Karl-Gottfried Eckart. JSHRZ 5,1. Gütersloh 1979.
- Die Psalmen Salomos*. Übs. u. hg. v. Svend Holm-Nielsen. JSHRZ 6,2. Gütersloh 1977.
- Die Testamente der Zwölf Patriarchen*. Übs. u. hg. v. Jürgen Becker. JSHRZ 3,1. 2. Aufl. Gütersloh 1980.
- Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch. Mit einem hebräischen Glossar*. Hg. Rudolf Smend. Berlin 1906.
- Himmelfahrt Moses*. Übs. u. hg. v. Egon Brandenburger. *Die griechische Esra-Apokalypse*. Übs. u. hg. v. Ulrich B. Müller. *Die syrische Baruch-Apokalypse*. Übs. u. hg. v. A. F. J. Klijn. JSHRZ 5,2. Gütersloh 1976.
- Joseph und Aseneth*. Übs. u. hg. v. Christoph Burchard. JSHRZ 2,4. Gütersloh 1983.
- Le livre des secrets d'Hénoch*. Hg. A. Vaillant. Textes publiés par l'Institut d'Études Slaves 4. 2. Aufl. Paris 1952.
- Le Testament grec d'Abraham: Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction*. Hg. Francis Schmidt. TSAJ 11. Tübingen 1986.
- Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)*. Übs. u. hg. v. Christian Dietzfelbinger. JSHRZ 2,2. Gütersloh 1975.
- Sibyllinen*. Übs. u. hg. v. Helmut Merkel. JSHRZ 5,8. Gütersloh 1998.
- Testamentum Iobi, Apocalypsis Baruchi Graece*. Hg. S. P. Brock u. J.-C. Picard. PVTG 2. Leiden 1967.
- The Ben Sira Scroll from Masada: With Introduction, Emendations and Commentary*. Hg. Yigael Yadin. Jerusalem 1965.
- The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments. Bd. 2: Introduction, Translation and Commentary*. Hg. Michael A. Knibb. Oxford 1978.
- The Odes of Solomon with Translation and Notes*. Hg. James Hamilton Charlesworth. Oxford 1973.
- The Testament of Solomon*. Hg. Chester C. McCown. UNT 9. Leipzig 1922.
- Weisheit Salomos*. Übs. u. hg. v. Dieter Georgi. JSHRZ 3,4. Gütersloh 1980.
- „Apocryphal Psalms.“ Hg. W. Baars. *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version Bd. IVb*. Leiden 1972. 1–12.

c) Qumran

- Discoveries in the Judean Desert*. Bisher 27 Bde. Oxford 1955ff.
- Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*. Hg. Carol Newsom. Harvard Semitic Studies 27. Atlanta (Georgia) 1985.
- Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Hg. Jan T. Milik u. Matthew Black. Oxford 1976.
- The Dead Sea Psalms Scrolls*. Hg. J. A. Sanders. Ithaca (N. Y.) 1967.
- Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. Hg. Johann Maier. 3 Bde. München 1995–1996.
- Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*. Hg. Eduard Lohse. 4., gegenüber der 2. unveränd. Aufl. München 1986.

d) Josephus und Philo

- FLAVIUS JOSEPHUS. *De Bello Judaico. Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch*. Hg. und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen versehen v. Otto Michel u. Otto Bauernfeind. 4 Bde. München 1959–1969.
- JOSEPHUS with an English Translation by H. St. J. Thackeray, Ralph Marcus, Louis H. Feldman u. Allen Wikgren. 9 Bde. LCL. London, Cambridge (Mass.) 1926–1965.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Hg. Leopold Cohn u. Paul Wendland. 7 Bde. Berlin 1896–1930.
- Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Hg. Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert. 36 Bde. Paris 1961–1988.
- PHILO. With an English Translation. Hg. F. H. Colson u. G. H. Whitaker. LCL. 12 Bde. London, Cambridge (Mass.) 1929–1962.
- Philo Supplement I: Questions and Answers on Genesis*. Übs. Ralph Marcus. LCL. London, Cambridge (Mass.) 1953.
- PHILO VON ALEXANDRIA. *Die Werke in deutscher Übersetzung*. Hg. Leopold Cohn u. a. 7 Bde. Berlin (Bd. 1–6: 2. Aufl. 1962, Bd. 7: 1. Aufl. 1964).

e) Rabbinische Schriften, samaritanische Schriften und Hekalot-Literatur

- BILLERBECK, Paul u. STRACK, Hermann. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 Bde. München 1922–1928 u. 1956–1961. (3., unveränd. Aufl. 1961.)
- Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mischna ...* Hg. und übs. v. Lazarus Goldschmidt. 9 Bde. Haag 1933–1935.
- The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation*. Hg. Jacob Neusner. Chicago, London 1982ff.
- Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung*. Hg. v. Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Tübingen 1975ff.
- The Tosefta translated from the Hebrew*. Hg. Jacob Neusner. 6 Bde. New York 1977–1986.
- Tosephta*. Hg. M. S. Zuckerman. Pasewalt 1880 (ND Jerusalem 1937).
- Die Tosefta. Seder II, Moed 2: Schekalim – Jo ha-kippurim*. Übs. u. erkl. v. Frowald G. Hüttenmeister u. Göran Larsson. Stuttgart, Berlin, Köln 1997.
- Die Tosefta. Seder II, Moed 3: Sukka – Jom tob – Rosch ha-schana*. Übs. u. erkl. v. Hans Bornhäuser u. Günter Mayer. Stuttgart, Berlin, Köln 1993.

- Die Mischna: Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung.* Hg. G. Beer u. O. Holtzmann (später K. H. Rengstorf, L. Rost, S. Hermann). Gießen 1912ff. (ab 1935 Berlin).
- Sanhedrin – Makkot.* Hg. Samuel Krauß. *Die Mischna.* Hg. G. Beer, O. Holtzmann, S. Krauß. Bd. IV/4–5. Gießen 1933.
- Rosch ha-Schana.* Hg. D. Fiebig. *Die Mischna.* Hg. G. Beer u. O. Holtzmann. Bd. II/8. Gießen 1914.
- Chapitres de Rabbi Éliézer: Pirqé de Rabbi Éléizer.* Hg. Marc-Alain Ouaknin u. Éric Smilévitch. 2., revid. u. korr. Aufl. Lagrasse 1992.
- Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri.* Übs. u. erkl. v. Karl-Georg Kuhn. RT 2,3. Stuttgart 1959.
- Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium.* Übs. v. Hans Bietenhard. JudChr 8. Bern u. a. 1984.
- Pesikta Rabbatis Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths.* Hg. William G. Braude. 2. Bd. YJS 18. New Haven, London 1968.
- The Fathers According to Rabbi Nathan.* Übs. v. Judah Goldin. YJS 10. New Haven 1956.
- Aboth de Rabbi Nathan.* Hg. Salomon Schechter. Hildesheim, New York 1979 (ND der Ausg. v. 1887).
- Midrasch Tehillim (Schocher Tob).* Hg. Salomon Buber. Wilna 1891.
- The Midrash on Psalms.* Übs. v. William G. Braude. 2 Bde. YJS 13. New Haven 1959.
- Mechiltha: Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus.* Übs. u. erläutert v. Jakob Winter u. August Wünsche. Leipzig 1909 (ND Hildesheim, Zürich, New York 1990).
- Mechilta d'Rabbi Ismael.* Hg. H. S. Horovitz u. I. A. Rabin. 2. Aufl. Jerusalem 1970.
- Midrasch Tanchuma: Ein agadischer Kommentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba ...* Hg. Salomon Buber. Wilna 1885.
- Midrasch Tanḥuma.* Warschau o. J.
- Midrasch Tanḥuma B: Rabbi Tanḥuma über die Tora, genannt Midrasch Jellammedenu.* Übs. v. Hans Bietenhard. 2 Bde. JudChr 5–6. Bern, Frankfurt a. M., Las Vegas 1980–1982.
- Midrach Rabba. Bd. 1: Genèse Rabba.* Übs. u. erkl. v. Bernard Maruani u. Albert Cohen-Arazi. Lagrasse 1987.
- Midraš rabbā ... Bd. 1: Bereshit rabba Teil I.* Hg. Mose A. Mirkin. Tel Aviv 1956.
- Der Midrasch Bereschit Rabba ...* Übs. v. August Wünsche. Leipzig 1881.
- Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar. Bd. 1: Parascha I–XLVII.* Hg. Jehuda Theodor. Berlin 1912.
- Der Midrasch Schemot Rabba ...* Übs. v. August Wünsche. Leipzig 1882.
- Midraš wayyiqrā ' rabbā* Hg. Mordechai Margaliot. 2 Bde. Jerusalem 1953–1960.
- Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices.* Hg. Harry Freedman u. Maurice Simon. 10 Bde. London 1939 (2. Aufl. 1951).
- Song of Songs Rabbah: An Analytical Translation.* 2 Bde. Hg. Jacob Neusner. Atlanta (Georgia) 1989.
- The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum.* Hg. J. W. Etheridge. 2 Bde. New York 1968 (einbänd. ND d. Ausg. v. 1862–1865).
- Prophetae Chaldaice.* Hg. Paulus de Lagarde. Osnabrück 1967 (ND der Ausg. v. 1872).
- Hagiographa Chaldaice.* Hg. Paulus de Lagarde. Osnabrück 1967 (ND der Ausg. v. 1873).
- The Bible in Aramaic, Based on Old Manuscripts and Printed Texts.* Hg. Alexander Sperber. 5 Bde. Leiden 1959.
- Neophyti 1: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana.* Hg. Alejandro Diez Macho. 5 Bde. TECC 7–11 u. 20. Madrid, Barcelona 1968–1979.

- Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes.* Hg. Michael Maher. The Aramaic Bible 1B. Edinburgh 1992.
- The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources.* Hg. M. L. Klein. 2 Bde. AnBib 76. Rom 1980.
- El Targum de Isaías: La versión aramea del Profeta Isaías.* Hg. Josep Ribera Florit. Biblioteca Midrásica 6. Valencia 1988.
- The Targum of Chronicles, Translated, with Introduction, Apparatus, and Notes.* Hg. Stanley McIvor. The Aramaic Bible 19. Edinburgh 1994.
- The Targum of Jeremiah, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes.* Hg. Robert Hayward. The Aramaic Bible 12. Edinburgh 1987.
- The Samaritan Liturgy.* Hg. A. E. Cowley. Oxford 1909.
- Übersetzung der Hekhalot-Literatur.* Hg. Peter Schäfer. 4 Bde. TSAJ 46, 17, 22, 29. Tübingen 1987–1995.

f) Neutestamentliche Apokryphen

- Neutestamentliche Apokryphen.* Hg. Wilhelm Schneemelcher. 2 Bde. 5. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung. Tübingen 1987–89.
- Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung.* Hg. Edgar Hennecke. 2 Bde. 4. Aufl., durchges. Nachdr. d. 3. Aufl., hg. v. Wilhelm Schneemelcher. Tübingen 1968–1971.

g) Alte Kirche

- Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch.* Neu übersetzt und hg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen. Tübingen 1992.
- S. P. N. Justinii philosophi et martyris opera quae exstant omnia: necnon Tatiani, Athenagorae et S. Theophili quae supersunt.* PG 6. 2. Aufl., Paris 1884.
- Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon.* Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen v. Philipp Haeuser. BdKV 33. München 1917.
- CLEMENS ALEXANDRINUS. *Stromata Buch I–VI.* GCS 52 (15). Hg. Otto Stählin. In 3. Aufl. neu hg. v. Ludwig Früchtel. Berlin 1960.
- Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), Buch I–III.* Aus dem Griechischen übersetzt v. Otto Stählin. BdKV 2,3. München 1936.
- „Origenis Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum.“ *Opera Omnia Bd. 3.* PG 13. Paris 1862. 829–1800.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE. *La préparation évangélique, Livres VIII–IX–X, Introduction, traduction et notes.* Hg. Guy Schroeder u. Édouard des Places. SC 369. Paris 1991.
- EUSEBIUS. *Werke. Bd. II,1: Die Kirchengeschichte I–V.* Hg. Eduard Schwartz. GCS 9,1. Leipzig 1903.
- S. Eusebii Pamphili Praeparatio evangelica. Opera Omnia Bd. 3.* PG 21. Paris 1857.
- „S. Eusebii Hieronymi Translatio Chronicorum Eusebii Pamphili.“ *Opera Omnia Bd. 8.* PL 27. Paris 1866. 9–508.
- „S. Eusebii Hieronymi Breviarium in Psalmos.“ *Opera Omnia Bd. 7.* PL 26. Paris 1884. 871–1382.

- „S. Eusebii Hieronymi ... Epistolae.“ *Opera Omnia Bd. 1.* PL 22. Paris 1854. 325–1224.
 „S. Eusebii Hieronymi Praefatio in Librum Iob.“ *Opera Omnia Bd. 9.* PL 28. Paris 1889.
 1138–1182.
 „S. Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmes.“ *Opera Omnia Bd. 4/1.* PL 36. Paris 1861.
 67–1028.
Les constitutions apostoliques: Introduction, texte critique, traduction et notes. Hg. Marcel Metzger. 3 Bde. SC 320, 329, 336. Paris 1985–1987.

g) Weitere antike Schriften

- ARISTOTELES. *Die Lehrschriften, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert.* Bd. VII 4: *Politik.* Hg. Paul Gohlke. Paderborn 1959.
 C. Plini Caecili Secundi *Epistularum Libri Decem.* Lateinisch-deutsch. Hg. Helmut Kasten. 4., verb. Aufl. München 1979.
Claudii Galeni Opera Omnia. Hg. C. G. Kühn. Leipzig 1833 (ND Hildesheim 1965).
 KAISER MARK AUREL. *Wege zu sich selbst.* Griechisch und deutsch. Hg. u. übertragen v. Willy Theiler. 3., verb. Aufl. Darmstadt 1984.
 L. ANNAEUS SENECA. *Ad Lucilium epistulae morales.* 3 Bde. LCL. London 1964–1967.
 MARCUS TULLIUS CICERO. *Sämtliche Reden.* Eingeleitet, übs. u. erläutert v. Manfred Fuhrmann. 7 Bde. Zürich u. Stuttgart 1970–1982.
Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Introductions, Texts, Translations, Indices. Hg. Harold W. Attridge. NHS 22. Leiden 1985.
 PLATON. *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch.* Hg. Gunther Eigler. Darmstadt 1970–1983.
Quintus Curtius with an English Translation. Hg. John C. Rolfe. 2 Bde. LCL. London, Cambridge (Mass.) 1946 (versch. Nde).
 T. LIVIUS. *Römische Geschichte Buch I–III lateinisch und deutsch.* Hg. Hans Jürgen Hillen. Darmstadt 1987.

2. Hilfsmittel

a) Wörterbücher

- BAUER, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur.* 6., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Kurt u. Barbara Aland. Berlin, New York 1988.
 GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* Bearb. v. Frants Buhl u. a. 17. Aufl. Berlin 1917 (unveränd. ND 1962).
 JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature.* 2 Bde. New York 1950.
 LAMPE, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford 1961.
 LEVY, Jacob. *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim.* 2. Aufl. mit Nachträgen und Berichtigungen v. Lazarus Goldschmidt. 4 Bde. Berlin u. Wien 1924.
 LEWIS, Charlton T. u. SHORT, Charles. *A Latin Dictionary, Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary.* Rewised, enlarged and in great part rewritten. Oxford 1879 (= Nachdruck 1962).
 LIDDELL, Henry George u. SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon.* 9., rev. u. erw. Aufl., hg. v. Henry Stuart Jones u. Roderick McKenzie. 2 Bde. Oxford 1940.

- MENGE, Hermann. *Langenscheidts Großwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*. 1. Teil: *Griechisch – Deutsch. Unter besonderer Berücksichtigung der Etymologie*. 2., verb. Aufl. Berlin u. a. 1913 (= 20. Aufl. 1967).
- PAPE, Wilhelm. *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. 3 Bde. 7. Abdr. d. 3., v. M. Sengebusch bearb. Aufl. Braunschweig 1903 (ND Graz 1954).
- PASSOW, Franz. *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Neu bearb. und zeitgemäß umgestaltet von V. C. F. Rost, F. Palm und O. Kreussler. 4 Bde. 5. Aufl. Leipzig 1841 (unveränd. ND Darmstadt 1970).
- PREISIGKE, Friedrich. *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten*. Vollerendet u. hg. v. Emil Kießling. 2 Bde. Berlin 1927.
- REHKOPF, Friedrich. *Septuaginta-Vokabular*. Göttingen 1989.
- STEPHANUS, Henricus u. a., Hg. *Thesaurus graecae linguae*. 8 Bde. Paris 1865.

b) Konkordanzen

- ALAND, Kurt, Hg. *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament unter Zugrundlegung aller modernen kritischen Textausgaben und des textus receptus*. ANT IV. 2 Bde. Berlin, New York 1983.
- DENIS, Albert-Marie. *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament: concordance, corpus des textes, indices*. Louvain-la-Neuve 1987.
- HATCH, A. u. REDPATH, H. A. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*. 2 Bde. Oxford 1897 (ND Graz 1954).
- KOSOVSKY, Moshe, Hg. *Concordance to the Talmud Yerushalmi (Palestinian Talmud)*. 6 Bde. Jerusalem 1979–1993.
- KUHN, Karl-Georg. *Konkordanz zu den Qumrantexten*. Göttingen 1960 (Supplement: *RQ 4* [1963]: 163–234).
- LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica besorgten masoretischen Text*. 3., verb. Aufl. besorgt v. Hans Peter Rüger. Stuttgart 1993.
- MANDELKERN, Salomon. *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* ... 2 Bde. Leipzig 1896.
- MAYER, Günter. *Index Philoneus*. Berlin, New York 1974.
- RENGSTORF, Karl Heinrich, Hg. *A Complete Concordance to Flavius Josephus*. 4 Bde. + 1 Suppl. Leiden 1973–1983.

c) Grammatiken und Stilkunden

- BLASS, Friedrich u. DEBRUNNER, Albert. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. von Friedrich Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen 1990.
- BROCKELMANN, Carl. *Hebräische Syntax*. Neukirchen 1956.
- BÜHLMANN, Walter u. SCHERER, Karl. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*. 2., verb. Aufl. Gießen 1994.
- HOFFMANN, Ernst G. u. SIEBENTHAL, Heinrich von. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. 2., durchges. u. erg. Aufl. Riehen 1990.

d) Lexika

- Biblisch-historisches Handwörterbuch: Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur.* Hg. Bo Reicke u. Leonhard Rost. 4 Bde. Göttingen 1962–1979.
- CREMER, Hermann. *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch.* 10., völlig durchgearb. Aufl. Gotha 1915 (11. unveränd. Abdr., mit Nachträgen u. Berichtigungen hg. v. Julius Kösel 1923).
- Das Große Bibellexikon.* Hg. Helmut Burkhardt [u. a.]. 3 Bde. Wuppertal, Zürich, Gießen 1987–1989.
- Die Musik in Geschichte und Gegenwart.* Hg. Friedrich Blume. 17 Bde. 1. Aufl. Kassel 1949–1986.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* 3., völlig neu bearb. Aufl. Hg. Kurt Galling. 7 Bde. Tübingen 1957–1965.
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Hg. Horst Balz u. Gerhard Schneider. 3 Bde. 2., verb. Aufl. mit Literaturnachträgen. Stuttgart u. a. 1992.
- HILTBRUNNER, Otto. *Kleines Lexikon der Antike: Umfassend die griechisch-römische Welt von ihren Anfängen bis zum Beginn des Mittelalters (6. Jh. n. Chr.).* 5., neubearb. u. erweit. Aufl. Bern, München 1974.
- Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa [u. a.]. 19 Halbbde. + 14 Suppl.bde. + Register. Stuttgart (später: München) 1894–1980.
- Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt.* Hg. Theodor Klausner u. a. Bisher 16 Bde. Bonn 1950ff.
- The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Earliest Times to the Present Day.* Hg. Isidore Singer. 12 Bde. New York u. London: 1901–1907.
- Theologische Realencyclopädie.* Hg. Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Bisher 29 Bde. Berlin, New York 1977ff.
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* Hg. Ernst Jenni u. Claus Westermann. 2 Bde. 4. bzw. 3. durchgcs. Aufl. München, Zürich 1984.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Hg. G. Johannes Botterweck [ab 1984: Josef Fabry] u. Helmer Ringgren. 8 Bde. Stuttgart u. a. 1973–1995.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Hg. Gerhard Kittel u. Gerhard Friedrich. 10 Bde. Stuttgart u. a. 1933–1979.

3. Kommentare

a) Kommentare zum Kolosserbrief

- ALETTI, J. N. *Saint Paul, Épître aux Colossiens.* EtB.NF 20. Paris 1993.
- BARTH, Markus u. BLANKE, H. *Colossians.* AnB 23B. New York, London 1994.
- BENGEL, Johann Albrecht. *Gnomon Novi Testamenti ...* 8. Ausg. Stuttgart 1887.
- BRUCE, Frederick Fyvie. *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians.* NIC. Grand Rapids (Mich.) 1984. (ND 1988.)
- CONZELMANN, Hans. „Der Brief an die Kolosser.“ Jürgen Becker [u. a.]: *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon.* NTD 8. 14., neu bearb. u. ergänzte Aufl., 1. Aufl. dieser Bearbeitung. Göttingen 1976 (17. Aufl. 1990). 176–202.

- DIBELIUS, Martin. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. HNT 12. 2. Aufl. Tübingen 1927. (3. Aufl. neu bearb. v. Heinrich Greeven, 1953.)
- DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. Grand Rapids 1996.
- EWALD, Paul. *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*. KNT 10. 2., verb. Aufl. Leipzig 1910.
- GNILKA, Joachim. *Der Kolosserbrief*. HThK 10/1. Freiburg u. a. 1980 (2. Aufl. 1991).
- HAUPT, Erich. *Die Gefangenschaftsbriefe*. KEK 8/9. 8. bzw. 7., neu bearb. Aufl. Göttingen 1902.
- HOPPE, Rudolf. *Epheserbrief, Kolosserbrief*. SKK.NT 10. Stuttgart 1987.
- HÜBNER, Hans. *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. HNT 12. Tübingen 1997.
- LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon: A Revised Text with Introductions, Notes, and Dissertations*. 9. Aufl. London 1890 (1. Aufl.: 1875).
- LINDEMANN, Andreas. *Der Kolosserbrief*. ZBK.NT 10. Zürich 1983.
- LOHMEYER, Ernst. *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*. 8. Aufl., 1. Aufl. dieser Neubearb. KEK 9. Göttingen 1930 (9., nach dem Handexemplar des Verf. durchgesehene Aufl. 1953).
- LOHSE, Eduard. *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*. 1. Aufl. dieser Bearb. KEK IX/2. Göttingen 1968 (2., um einen Anhang erweiterte Aufl. 1977).
- LUZ, Ulrich. „Der Brief an die Kolosser.“ Jürgen Becker u. Ulrich Luz. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. NTD 8/1. 18. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearb.). Göttingen 1998. 181–244.
- MASSON, Charles. *L'épître de Saint Paul aux Colossiens*. CNT(N) 10. Neuenburg, Paris 1950.
- MOULE, Charles Francis Digby. *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. CGTC. Cambridge 1957.
- POKORNÝ, Petr. *Der Brief des Paulus an die Kolosser*. ThHK 10/1. Berlin 1987 (2. Aufl. 1990).
- SCHLATTER, Adolf. *Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon: ausgelegt für Bibelleser*. Erläuterungen zum NT 7. 25.-27. Tsd. Stuttgart 1949.
- SCHWEIZER, Eduard. *Der Brief an die Kolosser*. EKK. Zürich, Neukirchen-Vluyn 1976 (3. Aufl. 1989).
- SODEN, Hermann von. *Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon; die Pastoralbriefe*. HC 3/1. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg i. B. u. Leipzig 1893 (1. Aufl. 1891).
- WOLTER, Michael. *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*. ÖTBK 12. Gütersloh, Würzburg 1993.
- WRIGHT, Nicholas T. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*. TNTC 12. Leicester, Grand Rapids 1986.

b) Kommentare zu den übrigen biblischen Büchern

- BARRETT, Charles Kingsley. *Das Evangelium nach Johannes*. KEK.S. Göttingen 1990.
- BARTH, Markus. *Ephesians: Translation and Commentary*. AnB 34. 2 Bde. Garden City (NY) 1974.
- BECKER, Jürgen. „Der Brief an die Galater.“ Jürgen Becker u. Ulrich Luz. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. NTD 8/1. 18. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearb.). Göttingen 1998. 5–103.
- BROX, Norbert. *Der erste Petrusbrief*. EKK 21. Zürich u. a., Neukirchen-Vluyn 1979.

- BRUCE, Frederick Fyvie. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Exeter 1982.
- . *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. NIC. Grand Rapids (Mich.) 1984 (ND 1988).
- CONZELMANN, Hans. „Der Brief an die Epheser.“ Jürgen Becker [u. a.]: *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*. NTD 8. 14., neu bearb. u. ergänzte Aufl., 1. Aufl. dieser Bearbeitung. Göttingen 1976 (17. Aufl. 1990). 86–124.
- DAVIDS, Peter H. *The First Epistle of Peter*. NICNT 21. Grand Rapids (Mich.) 1990.
- DELITZSCH, Franz. *Commentar über das Buch Jesaja*. BC 3,1. 4., durchges. Aufl. Leipzig 1889.
- . *Commentar über den Psalter*. 2 Bde. Leipzig 1859–1860.
- . *Die Psalmen*. BC. 5., überarb. Aufl. Leipzig 1894 (ND Gießen 1984).
- EBACH, Jürgen. *Streiten mit Gott: Hiob. Teil 1: Hiob 1–20*. Kleine biblische Bibliothek. Neukirchen-Vluyn 1995.
- FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids 1986.
- GNILKA, Joachim. *Das Matthäusevangelium*. HThK 1. 2 Bde. Freiburg i. B. 2. Aufl. 1988 bzw. 1. Aufl. 1988.
- . *Der Philipperbrief*. HThK 10,3. Freiburg u. a. 1968.
- GRUNDMANN, Walter. *Das Evangelium nach Lukas*. ThHK 3. 9. Aufl. Berlin 1981.
- HARTLEY, John E. *Leviticus*. WBC 4. Dallas (Texas) 1992.
- HÉRING, Jean. *La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens*. CNT(N) 8. Neuenburg 1958.
- KÄSEMANN, Ernst. *An die Römer*. HNT 8a. 4., durchges. Aufl. Tübingen 1980.
- KLAUCK, Hans-Josef. *1. Korintherbrief*. NEB 7. Würzburg 1984.
- . *2. Korintherbrief*. NEB 8. Würzburg 1986.
- KORNFELD, Walter. *Leviticus*. NEB.AT. Würzburg 1983.
- KRAUS, Hans-Joachim. *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40–66*. Kleine Biblische Bibliothek. Neukirchen-Vluyn 1990.
- . *Psalmen*. 2 Bde. BKK 15. 5., grundlegend überarb. u. veränd. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1978.
- LANG, Friedrich. *Die Briefe an die Korinther*. 16. Aufl., 1. Aufl. dieser neuen Bearb. NTD 7. Göttingen 1986 (2. Aufl. 1994).
- LINDARS, Barnabas. *The Gospel of John*. NCBC. Grand Rapids, London 1972 (ND 1986).
- LUZ, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus*. Bisher 3 Bde. EKK 1/1–3. Zürich, Neukirchen-Vluyn (1. Bd.: 3., durchges. Aufl. 1992; 2. Bd.: 1990; 3. Bd.: 1997).
- . „Der Brief an die Epheser.“ Jürgen Becker u. Ulrich Luz. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. NTD 8/1. 18. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearb.). Göttingen 1998. 105–180.
- MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Exeter 1978.
- MARTIN, Ralph P. *2 Corinthians*. WBC 40. Waco (Texas) 1986.
- . *James*. WBC 48. Waco (Texas) 1988.
- MASSON, Charles. „L'épître de Saint Paul aux Éphésiens.“ Pierre Bonnard. *L'épître de Saint Paul aux Galates*. Charles Masson. *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*. CNT(N) 9. Neuenburg, Paris 1953. 133–228.
- MICHEL, Otto. *Der Brief an die Hebräer*. KEK 13. 12. Aufl., 6., neubearb. Aufl. dieser Auslegung. Göttingen 1966.

- *Der Brief an die Römer*. KEK 4. 14. Aufl., 5. bearb. Aufl. dieser Auslegung. Göttingen 1978.
- MOFFAT, James. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. MNTC 7. London 1938 (versch. NDe).
- MORRIS, Leon. *The Gospel According to John*. NICNT. Grand Rapids 1971 (ND 1984).
- NOTH, Martin. *Das dritte Buch Mose / Leviticus*. ATD 6. Göttingen 1962.
- PESCH, Rudolf. *Das Markusevangelium*. HThK 2. 2 Bde. Freiburg i. B. u. a. 3., erneut durchges. Aufl. 1980 / 2., durchges. Aufl. 1980.
- *Die Apostelgeschichte*. 2 Bde. EKK V. Zürich, Neukirchen 1986.
- RAD, Gerhard von. *Das erste Buch Mose: Genesis*. ATD 2/4. 12. Aufl. Göttingen, Zürich 1987.
- RIGGENBACH, Eduard. *Der Brief an die Hebräer*. KNT 14. 3./4. Aufl. Leipzig, Erlangen 1922 (ND Wuppertal 1987).
- ROLOFF, Jürgen. *Die Apostelgeschichte*. NTD 5. 17. Aufl., 1. Aufl. dieser neuen Fassung. Göttingen 1981.
- RUDOLPH, Wilhelm. *Haggai – Sacharja 1–8 – Maleachi*. KAT 13/4. Gütersloh 1976.
- SCHLATTER, Adolf. *Markus, der Evangelist für die Griechen*. 2. Aufl. Stuttgart 1984.
- *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*. Stuttgart 1929.
- *Paulus, der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*. Stuttgart 1934 (versch. NDe).
- SCHLIER, Heinrich. *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar*. Düsseldorf 1957 (6. Aufl. 1968).
- SCHMID, Josef. *Das Evangelium nach Matthäus*. RNT 1. 4., durchges. Aufl. Regensburg 1959.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *Das Johannesevangelium*. 3 Bde. HThK.NT 4. Freiburg i. B. u. a. 3., crg. Aufl. 1976 / 4. Aufl. 1985 / 5. Aufl. 1986.
- *Der Brief an die Epheser*. EKK 10. Zürich u. a., Neukirchen-Vluyn 1982.
- SCHNIEWIND, Julius. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1. 10. Aufl. Göttingen 1963.
- SCHWEIZER, Eduard. *Das Evangelium nach Matthäus*. NTD 2. 14., durchges. Aufl. (2. Aufl. dieser Bearbeitung). Göttingen 1976.
- STROBEL, August. *Der Brief an die Hebräer*. NTD 9,2. 4., überarb. Aufl. dieser Bearb. Göttingen 1991.
- STUHLMACHER, Peter. *Der Brief an die Römer*. NTD 6. 15. Aufl. (2., durchges. u. aktualis. Aufl. dieser neuen Fassung). Göttingen, Zürich 1998.
- WEISER, Arthur. *Das Buch des Propheten Jeremia*. ATD 20/21. 4., Neubearb. Aufl. Göttingen 1960.
- WEISS, Hans-Friedrich. *Der Brief an die Hebräer*. KEK 13. 15. Aufl., 1. Aufl. dieser Auslegung. Göttingen 1991.
- WEISS, Johannes. *Der erste Korintherbrief*. KEK 5. 9., völlig Neubearb. Aufl. Göttingen 1910 (ND 1970).
- WESTERMANN, Claus. *Das Buch Jesaja Kapitel 40–66*. ATD 19. 5. Aufl. Göttingen, Zürich 1986.
- *Genesis*. BK 1. 3 Bde. Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1989 / 2. Aufl. 1989 / 1982.
- WIEFEL, Wolfgang. *Das Evangelium nach Matthäus*. ThHK 1. Leipzig 1998.
- WILCKENS, Ulrich. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4. 17. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearb.) Göttingen 1998.
- *Der Brief an die Römer*. 3 Bde. EKK 6. Zürich u. a., Neukirchen-Vluyn (1. u. 2. Bd.: 2., verb. Aufl. 1987; 3. Bd.: 1982).

- WILDBERGER, Hans. *Jesaja*. BK 10. 3 Bde. Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1980 / 2. Aufl. 1989 / 1982.
- WINDISCH, Hans. *Der Hebräerbrief*. HNT 14. 2., neu bearb. Aufl. Tübingen 1931.
- WOLFF, Christian. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. ThHK 7. Berlin 1996.
- ZAHN, Theodor. *Der Brief des Paulus an die Galater*. KNT 9. 3., durchges. Aufl. Leipzig 1922 (ND Wuppertal, Zürich 1990).
- ZIMMERLI, Walter. *Ezechiel*. BK 13. 2 Bde. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1979.

4. Monographien, Aufsätze und Lexikonartikel

- AALEN, Sverre. „Begrepet πλήρωμα i Kolosser- og Efeserbrevet.“ *TTK* 23 (1952): 49–67.
- ÅDNA, Jostein, HAFEMANN, Scott J. u. HOFIUS, Otfried. *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Göttingen 1997.
- . *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*. WUNT 2,119. Tübingen 2000.
- . „Der Gottesknecht als triumphierender und interzessorischer Messias: Die Rezeption von Jes 53 im Targum Jonathan untersucht mit besonderer Berücksichtigung des Messiasbildes.“ *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*. Hg. Bernd Janowski und Peter Stuhlmacher. FAT 14. Tübingen 1996. 129–158.
- . „Die eheliche Liebesbeziehung als Analogie zu Christi Beziehung zur Kirche: Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Eph 5,21–33.“ *ZThK* 92 (1995): 434–465.
- ALLMEN, Jean-Jacques von. *Maris et femmes d'après Saint Paul*. CTh 29. Neuenburg, Paris 1951.
- ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*. Köln 1971.
- AMIR, Yehoschua. „Die messianische Idee im hellenistischen Judentum.“ *FrRu* 25 (1973): 195–203.
- . „Philon und die jüdische Wirklichkeit seiner Zeit.“ Ders. *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*. Neukirchen-Vluyn 1983. 3–51.
- ANDRIESEN, Paulus. „Die neue Eva als Leib des neuen Adam.“ *Von Christus zur Kirche: Charisma und Amt im Urchristentum*. Hg. Jean Giblet. Freiburg, Basel, Wien 1966. 109–137.
- ARNOLD, Clinton E. *Ephesians: Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting*. MSSNTS 63. Cambridge 1989.
- . *The Colossian Syncretism*. WUNT 2,77. Tübingen 1995.
- AVENARY, Hanoch. „Jüdische Musik: A. Geschichte der jüdischen Musik.“ *MGG* 7 (1958): 224–261.
- BAECK, Leo. „Drei alte Lieder.“ Ders. *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glauben*. Tübingen 1958. 204–209.
- BAILEY, Daniel P. Rez. von: Wolfgang Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, Neukirchen 1991. *JThSt* 45 (1994): 247–252.
- BALZ, Horst Robert. *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*. WMANT 25. Neukirchen-Vluyn 1967
- BAMMEL, Ernst. „Versuch zu Col 1,15–20.“ *ZNW* 52 (1961): 88–95.
- BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh 1996.
- BARR, James. „Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament.“ *Congress Volume Oxford 1959*. VT.S 7. Leiden 1960. 31–38.

- BEHM, Johannes. „καὶνός κτλ.“ *ThWNT* 3 (1938): 450–456.
- BENOIT, Pierre. „L'hymne christologique de Col 1,15–20: Jugement critique sur l'état des recherches.“ Jacob Neusner, Hg. *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty. Part 1: New Testament*. SJLA 12/1. Leiden 1975. 226–263.
- . „Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen.“ Ders. *Exegese und Theologie: Gesammelte Aufsätze*. Düsseldorf 1965. 246–279.
- BERGER, Klaus. *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg 1984.
- . „Die impliziten Gegner: Zur Methode des Erschließens von ‚Gegnern‘ in neutestamentlichen Texten.“ *Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*. Hg. Dieter Lührmann u. Georg Strecker. Tübingen 1980. 373–400.
- . „Hellenistische Gattungen und Neues Testament.“ *ANRW* II,25,2 (1984): 1031–1432.
- BERTRAM, Georg, u. a. „ψυχὴ κτλ.“ *ThWNT* 9 (1973): 604–667.
- BETZ, Otto. *Jesus und das Danielbuch. Bd. 2: Die Menschenohnworte Jesu und die Zukunftserwartung des Paulus (Dan 7,13–14)*. ANTJ 6,2. Frankfurt a. M. 1985.
- . *Jesus: Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie 2*. WUNT 52. Tübingen 1990.
- . *Was wissen wir von Jesus?* Erw. Neuaufl. Wuppertal, Zürich 1991.
- . *Wie verstehen wir das Neue Testament?* Wuppertal 1981.
- . „Adam: I. Altes Testament, Neues Testament und Gnosis.“ *TRE* 1 (1977): 414–424.
- . „Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi.“ *VuF* 21/2 (1976): 46–80.
- . „Essener und Therapeuten.“ *TRE* 10 (1982): 386–391.
- . „Jesus und Jesaja 53.“ *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Bd. 3: Frühes Christentum*. Hg. Hermann Lichtenberger. Tübingen 1996. 3–19.
- . „Targum.“ *GBL* 3 (1989): 1524–1526.
- . „Was am Anfang geschah.“ Ders. *Jesus: Der Herr der Kirche* 341–360.
- BIETENHARD, Hans. *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. WUNT 2. Tübingen 1951.
- BITTNER, Wolfgang J. *Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes*. Neukirchen-Vluyn 1984.
- . *Jesu Zeichen im Johannesevangelium: Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund*. WUNT II/26. Tübingen 1987.
- . „Zeichen.“ *GBL* 3 (1989): 1714–1718.
- . „Gott – Menschensohn – Davidssohn. Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f.“ *FZPhTh* 32 (1985): 343–372.
- BLACK, Matthew. *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament*. London 1961 (ND: BJSt 48, Chico [Cal.] 1983).
- . „The Throne-Theophany Prophetic Commission and the ‚Son of Man‘: A Study in Tradition-History.“ *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity: Essays in Honor of William David Davies*. Hg. Robert Hamerton-Kelly u. Robin Scroggs. SJLA 21. Leiden 1976. 56–73.
- BLATTER, Thomas. *Macht und Herrschaft Gottes: Eine bibeltheologische Studie*. SF.NF 29. Freiburg i. Ü. 1962.
- BLINZLER, Josef. „Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus.“ *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus. Bd. 2*. AnBib 18. Rom 1963. 429–443.
- BLUM, E. u. FABRY, H.-J. „רַבּ.“ *ThWAT* 7 (1993): 294–319.

- BÖCHER, Otto. *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*. SBS 58. Stuttgart 1972.
- BOCKMUEHL, Markus. „Natural Law in Second Temple Judaism.“ *VT* 45 (1995): 17–44.
- BORNKAMM, Günther. *Paulus*. Stuttgart u. a. 1969 (mehrere unveränd. Neuaufl.).
- . „Das Bekenntnis im Hebräerbrief.“ *ThBl* 21 (1942): 56–66.
- . „Die Häresie des Kolosserbriefes.“ *ThLZ* 73 (1948): 11–20 (wieder abgedruckt in: ders., *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien. Ges. Aufs. Bd. 1*. BEvTh 16. München 1958. 139–156).
- BOUSSET, Wilhelm. *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. 3., verb. Aufl. hg. v. Hugo Gressmann. HNT 21. Tübingen 1925 (ND 1966 m. e. Vorw. v. Eduard Lohse).
- BOWKER, J. *The Targums and Rabbinic Literature*. Cambridge 1969.
- BRÉHIER, Émile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. EphM 8. 3. Aufl. Paris 1950.
- BREYTENBACH, Cilliers. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. WMANT 60. Neukirchen-Vluyn 1989.
- BRUCE, Frederick Fyvie. *Die Handschriftenfunde am Toten Meer: Nach dem heutigen Stand der Forschung*. München 1957.
- . *Paul: The Apostle of the Free Spirit*. 4., überarb. Aufl. Exeter 1985.
- BRUCKER, Ralph. ‚Christushymnen‘ oder ‚epideiktische Passagen‘? *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt*. FRLANT 176. Göttingen 1997.
- BUBER, Martin. *Zur Verdeutschung der Preisungen*. Beilage zu dem Werk *Das Buch der Preisungen: Verdeutschte von Martin Buber*. Heidelberg [1958].
- BÜCHLER, A. *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature in the First Century*. London 1928.
- BÜCHSEL, Friedrich. „ἀλλάσσω κτλ.“ *ThWNT* 1 (1933): 252–260.
- BUJARD, Walter. *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*. StUNT 11. Göttingen 1973.
- BULTMANN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Aufl., durchges. und erg. von Otto Merk. Tübingen 1984.
- BURCHARD, Christoph. „1Korinther 15,39–41.“ *ZNW* 75 (1984): 233–258.
- BURGER, Christoph. *Schöpfung und Versöhnung: Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief*. WMANT 46. Neukirchen-Vluyn 1975.
- BURKERT, Walter. „Griechische Hymnoi.“ *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich*. Hg. Walter Burkert u. Fritz Stolz. Freiburg (Schweiz), Göttingen 1994. 9–17.
- BURKHARDT, Helmut. „Philo.“ *GBL* 3 (1989): 1203f.
- BURNEY, Charles F. „Christ as the APXH of Creation (Prov. viii 22, Col. i 15–18, Rev. iii 14).“ *JThS* 27 (1926): 160–177.
- CAIRD, G. B. *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology*. Oxford 1956.
- CAMILO DOS SANTOS, Elmar. *An Expanded Hebrew Index for the Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint*. Jerusalem 1985.
- CARR, Wesley. *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase ‚hai archai kai hai exousiai‘*. MSSNTS 42. Cambridge 1981.
- CASEL, Odo. *Mysterium der Ekklesia: Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen*. Ausgewählt u. eingeleitet v. Theophora Schneider. Mit e. Vorw. versehen v. Burkhard Neunhauser. Mainz 1961.
- . Rez. v. Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi 1933. *JLW* 13 (1933): 281–292.
- . „Die Fülle Christi.“ Ders. *Mysterium der Ekklesia* 101f.

- . „Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie.“ Ders. *Mysterium der Ekklesia* 59–87.
- CASTELLINO, Giorgio. „Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi.“ *Bibl* 15 (1934): 505–516.
- CAVALLIN, H. C. C. *Life After Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in ICor 15. Part 1: An Inquiry into the Jewish Background*. CB.NT 7,1. Lund 1974.
- CERFAUX, Lucien. *Christus in der paulinischen Theologie*. Düsseldorf 1964.
- CHAVASSE, Claude. *The Bride of Christ: An Inquiry into the Nuptial Element in Early Christianity*. London 1940.
- CHESTER, A. *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim*. TSAJ 14. Tübingen 1986.
- CHRIST, Felix. *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*. ATANT 57. Zürich 1970.
- CHRIST, Hieronymus. *Blutvergießen im Alten Testament: Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort dām*. Diss. Basel 1977.
- COLPE, Carsten. *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*. FRLANT 78 (=N. F. 60). Göttingen 1961.
- CONZELMANN, Hans. „Die Schule des Paulus.“ *Theologia Crucis – Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*. Hg. Carl Andresen u. Günther Klein. Tübingen 1979. 85–96.
- . „Paulus und die Weisheit.“ Ders. *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*. BEVTh 65. München 1974. 177–190.
- CULLMANN, Oscar. *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. 3., durchges. Aufl. Zürich 1962.
- . *Der johanneische Kreis: Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*. Tübingen 1975.
- . *Die Christologie des Neuen Testaments*. 5. Aufl. Tübingen 1975 (=unveränd. ND der 3., durchges. Aufl. von 1963).
- . *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*. ThSt(B) 15. 2. Aufl. Zollikon-Zürich 1949.
- . *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* Stuttgart 1962.
- . „Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium.“ E. Earle Ellis u. Erich Gräßer, Hg. *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*. Göttingen 1975. 44–56.
- DAVIES, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London 1948. (4. Aufl. Philadelphia 1980.)
- DEICHGRÄBER, Reinhard. *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit: Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*. StUNT 5. Göttingen 1967.
- DELITZSCH, Franz. *Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schrift Alten Bundes bis auf die neueste Zeit*. Leipzig 1836.
- . „Versöhnungstag.“ *Handwörterbuch des biblischen Altertums*. 2. Bd. Hg. E. Riehm. 2. Aufl. Leipzig, Bielefeld 1898. 1737–1741.
- DELLING, Gerhard. „ἄρχω κτλ.“ *ThWNT* 1 (1933): 476–488.
- . „πλήρης κτλ.“ *ThWNT* 6 (1959): 283–309.
- . „θριαμβεύω.“ *ThWNT* 3 (1938): 159f.
- . „στοιχέω κτλ.“ *ThWNT* 7 (1964): 666–687.
- DEMARIS, R. E. *The Colossian Controversy: Wisdom and Dispute at Colossae*. JSNS.S 96. Sheffield 1994.

- DIBELIUS, Martin. *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*. Göttingen 1909.
- DINKLER, Erich. „Friede.“ *RAC* 8 (1972): 434–505.
- DOHMEN, Christoph. *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*. BBB 62. 2., durchges. u. erw. Aufl. Frankfurt a. M. 1987.
- DRUMMOND, James. *Philo Iudaeus, or the Jewish Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion*. 2 Bde. London 1888 (ND Amsterdam 1969).
- DUBARLE, A.-M. „L'origine dans l'Ancien Testament de la notion paulinienne de l'Église corps du Christ.“ *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*. Bd. 1. AnBib 17. Rom 1963. 231–240.
- DUNN, James D. G. *Christology in the Making*. 2. Aufl. London 1989.
- EHLERS, W. „Triumphus, 1.“ *PRE* 2. Reihe 7 (1948): 493–511.
- EHRlich, Ernst Ludwig. *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*. SyR 3. Stuttgart 1959.
- EICHRODT, Walther. *Theologie des Alten Testaments*. 3 Bde. 4., neubearb. Aufl. Stuttgart, Göttingen 1961.
- ELBOGEN, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 3., verb. Aufl. Frankfurt a. M. 1931 (ND Hildesheim 1962).
- ELLIS, E. Earle u. BETZ, Otto. „Paulus.“ *GBL* 3 (1989): 1138–1150.
- . „Biblical Interpretation in the New Testament Church.“ *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*. 1. Bd.: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. CRI Sect. 2.2. Assen, Philadelphia 1988. 691–725.
- ELTESTER, F. W. *Eikon im Neuen Testament*. BZNW 23. Berlin 1958.
- ERNST, Josef. *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*. Regensburg 1970.
- EVANS, Craig A. „The Colossian Mystics.“ *Bib*. 63 (1982): 188–205.
- EVERLING, Otto. *Die paulinische Angelologie und Dämonologie: Ein biblisch-theologischer Versuch*. Göttingen 1888.
- FABREGA, V. „Eschatologische Vernichtung bei Paulus: Ein Beitrag zur Erhellung des apokalyptisch-rabbinischen Hintergrundes.“ *JAC* 15 (1972): 37–65.
- FECHT, Gerhard. *Metrik des Hebräischen und Phönizischen*. ÄAT 19. Wiesbaden 1990.
- FESTUGIÈRE, A. J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Bd. 2: *Le dieu cosmique*. Paris 1949.
- FEUILLET, A. „L'église plérôme du Christ d'après Ephés. I,23. Signification et origine du concept paulinien de plérôme et contribution à l'étude des origines de la christologie paulinienne.“ *NRTh* 78 (1956): 449–472. 593–610.
- . „Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique.“ *RB* 60 (1953): 170–202. 321–346.
- FINDEIS, H.-J. *Versöhnung – Apostolat – Kirche: Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2Kor, Röm, Kol, Eph)*. fzb 40. Würzburg 1983.
- FISCHER, Karl Martin. *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*. FRLANT 111. Göttingen 1973.
- FISCHER, U. *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*. BZNW 44. Berlin, New York 1978.
- FOERSTER, Werner u. QUELL, Gottfried. „κύριος κτλ.“ *ThWNT* 3 (1938): 1038–1098.
- . „ἀήρ.“ *ThWNT* 1 (1933): 165.
- . „ἔξοστιν κτλ.“ *ThWNT* 2 (1935): 557–572.
- . „κτίζω κτλ.“ *ThWNT* 3 (1938): 999–1034.

- , u. a. „σατανᾶς.“ *ThWNT* 7 (1964): 151–164.
- FOSSUM, Jarl. "Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism." *VigChr* 37 (1983): 260–287.
- . *The Name of God and the Angel of the Lord*. WUNT 36. Tübingen 1985.
- . „Colossians 1.15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism.“ *NTS* 35 (1989): 183–201.
- . „Gen. 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism.“ *JSJ* 16 (1985): 202–239.
- . „The Magarians: A Pre-Christian Jewish Sect and Its Significance for the Study of Gnosticism and Christianity.“ *Henoch* 9 (1987): 303–344.
- FRANCIS, F. O. und Meeks, W. A., Hg. *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*. SBS 4. Verb. Aufl. Missoula (MT) 1975.
- . „Humility and Angel Worship in Col. 2:18.“ Francis/Meeks. *Conflict at Colossae* 176–181.
- . „The Background of Embateuein (Col. 2:18) in Legal Papyri and Oracle Inscriptions.“ Francis/Meeks. *Conflict at Colossae* 197–207.
- GABATHULER, Hans Jakob. *Jesus Christus, Haupt der Kirche – Haupt der Welt: Der Christushymnus Colosser 1,15–20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre*. AThANT 45. Zürich, Stuttgart 1965.
- GERHARDSSON, Birger. *Die Anfänge der Evangelientradition*. Wuppertal 1977.
- . „Der Weg der Evangelientradition.“ *Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*. Hg. Peter Stuhlmacher. WUNT 28. Tübingen 1983. 79–102.
- GESE, Hartmut. *Alttestamentliche Studien*. Tübingen 1991.
- . *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. BEvTh 64. 3., durchges. Aufl. München 1990.
- . *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge*. 3., verb. Aufl. Tübingen 1989.
- . „Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch.“ Ders. *Vom Sinai zum Zion* 202–230.
- . „Bemerkungen zur Sinaitradition.“ Ders. *Vom Sinai zum Zion* 31–48.
- . „Das Gesetz.“ Ders. *Zur biblischen Theologie* 55–84.
- . „Der Davidsbund und die Zionserwählung.“ Ders. *Vom Sinai zum Zion* 113–129.
- . „Der Johannesprolog.“ Ders. *Zur biblischen Theologie* 152–201.
- . „Der Messias.“ Ders. *Zur biblischen Theologie* 128–151.
- . „Der Name Gottes im Alten Testament.“ *Der Name Gottes*. Hg. H. Stietencron. Düsseldorf 1975. 75–89.
- . „Der Tod im Alten Testament.“ Ders. *Zur biblischen Theologie* 31–54.
- . „Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments.“ Ders. *Alttestamentliche Studien* 299–328.
- . „Die Einheit von Psalm 19.“ Ders. *Alttestamentliche Studien* 139–148.
- . „Die Frage des Weltbildes.“ Ders. *Zur biblischen Theologie* 202–222.
- . „Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen.“ Ders. *Alttestamentliche Studien* 170–188.
- . „Die Sühne.“ Ders. *Zur biblischen Theologie* 85–106.
- . „Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie.“ Ders. *Alttestamentliche Studien* 218–248.
- . „Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie.“ Ders. *Vom Sinai zum Zion* 11–30.

- . „Gottes Bild und Gottes Wort.“ *Von Gott erkannt: Gotteserkenntnis im hebräischen und griechischen Denken*. Hg. Erich Lubahn u. Otto Rodenberg. Theologische Studienbeiträge 3. Stuttgart 1990. 42–67.
- . „Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte.“ Ders. *Alttestamentliche Studien* 249–265.
- . „Jona ben Amittai und das Jonabuch.“ Ders. *Alttestamentliche Studien* 122–138.
- . „Natus ex virgine.“ Ders. *Vom Sinai zum Zion* 130–146.
- . „Psalm 22 und das Neue Testament.“ Ders. *Vom Sinai zum Zion* 180–201.
- . „Tradition und biblische Theologie.“ *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*. Hg. Odil Hannes Steck. BThSt 2. Neukirchen-Vluyn 1978. 87–111.
- GESE, Michael. *Das Vermächtnis des Apostels: Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*. WUNT 2,99. Tübingen 1997.
- GEWISS, J. „Die Begriffe $\pi\lambda\eta\rho\upsilon\nu$ und $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ im Kolosser- und Epheserbrief.“ *Vom Wort des Lebens: FS für Max Meinertz z. Vollendung d. 70. Lebensjahres ...* Hg. Nikolaus Adler. NTA.E 1. Münster i. W. 1951.
- GINZBERG, L. „Adam Kadmon.“ *JE* 1 (1901): 183a.
- GLESSMER, Uwe. *Einleitung in die Targume zum Pentateuch*. TSAJ 48. Tübingen 1995.
- GOLDBERG, Arnold M. *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekina in der frühen rabbinischen Literatur (Talmud und Midrasch)*. SJ 5. Berlin 1969.
- GOPPELT, Leonhard. *Theologie des Neuen Testaments*. Hg. Jürgen Roloff. 2 Bde. 3. Aufl. Göttingen 1976 (unveränd. ND in 1 Bd. 1985).
- GRIMM, Werner. *Weil ich dich liebe: Die Verkündigung Jesu und Deuterocesaja*. ANTJ 1. Bern, Frankfurt a. M. 1976.
- GRUNDMANN, Walter. „ $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$ κτλ.“ *ThWNT* 8 (1969): 1–27.
- GUTHRIE, Donald. *New Testament Introduction*. 4., überarb. Aufl. Downers Grove (IL), Leicester 1990.
- HABERMANN, Jürgen. *Präexistenzvorstellungen im Neuen Testament*. EHS.T 362. Frankfurt a. M. 1990.
- HAFEMANN, Scott Jack. *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of IICor. 2:14–3:3 Within the Context of the Corinthian Correspondence*. WUNT 2,19. Tübingen 1986.
- HAMPEL, Volker. *Menschensohn und historischer Jesus: Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*. Neukirchen-Vluyn 1990.
- HARDER, Günther. *Paulus und das Gebet*. NTF 10. Gütersloh 1936.
- HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*. 4., neu durchges. u. verm. Aufl. Tübingen 1909 (ND Darmstadt 1980).
- HARTMANN, L. „Universal Reconciliation (Col 1,20).“ *SNTU.A* 10 (1985): 109–121.
- HAVET, J. „Christ collectif ou Christ individuel en ICor., XII,12?“ *ETHL* 23 (1947): 499–520.
- HEGERMANN, Harald. *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*. TU 82. Berlin 1961.
- HEINEMANN, Isaak. *Philons griechische und jüdische Bildung: Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*. 2. Nachdr. Hildesheim 1973.
- . „Therapeutai.“ *PRE* 2. Reihe 10 (1934): 2321–2346.
- HEINEMANN, Joseph. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*. SJ 9. Berlin, New York 1977.
- HELYER, Lary R. „Recent Research on Col 1:15–20 (1980–1990).“ *GTJ* 12 (1992): 51–67.
- HENGEL, Martin in collaboration with Christoph Marksches. *The ‚Hellenization‘ of Judea in the First Century after Christ*. London, Philadelphia 1989.

- HENGEL, Martin u. SCHWEMER, Anna Maria, Hg. *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*. WUNT 55. Tübingen 1991.
- HENGEL, Martin u. SCHWEMER, Anna-Maria. *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekanntenen Jahre des Apostels*. WUNT 108. Tübingen 1998.
- . *Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*. 2. durchges. und erg. Aufl. Tübingen 1977.
- . *Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*. SBS 76. Stuttgart 1976.
- . *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*. 3., durchges. Aufl. WUNT 10. Tübingen 1988.
- . „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1.“ *Le Trône de Dieu*. Hg. Marc Philonenko. WUNT 69. Tübingen 1993. 108–194.
- . „Das Christuslied im frühesten Gottesdienst.“ *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt: FS für Kardinal Ratzinger zum 60. Geb. Bd. 1*. Hg. Walter Baur u. a. St. Ottilien 1987. 357–404.
- . „Der stellvertretende Sühnetod Jesu: Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas.“ *Communio* 9 (1980): 1–25. 135–147.
- . „Die Schriftauslegung des vierten Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese.“ *JBTh* 4 (1989): 249–288.
- . „Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum.“ *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Hg. Jostein Adna, Scott J. Hafemann u. Otfried Hofius. Göttingen 1997. 190–223.
- . „Hymnus und Christologie.“ *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien. FS für Karl Heinrich Rengstorf*. Hg. Wilfried Haubeck u. Michael Bachmann. Leiden 1980. 1–23.
- . „Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie.“ *Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg, Oct. 1976, Bibliothèque des Centres d'Etude supérieures spécialisés, Strasbourg*. Paris 1979. 147–188.
- . „Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit.“ *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*. Hg. Bernd Janowski und Peter Stuhlmacher. FAT 14. Tübingen 1996. 49–91.
- HERMISSON, Hans-Jürgen. „Das vierte Gottesknechtslied im deuterocesajanischen Kontext.“ *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*. Hg. Bernd Janowski und Peter Stuhlmacher. FAT 14. Tübingen 1996. 1–25.
- HOFIUS, Otfried. *Der Christushymnus Philipper 2,6–11: Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*. 2. erw. Aufl. WUNT 17. Tübingen 1990.
- . *Paulusstudien*. WUNT 51. Tübingen 1989.
- . „„Einer ist Gott – Einer ist Herr“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1.Kor 8,6.“ *Eschatologie und Schöpfung: FS für Erich Gräßer zum 70. Geb.* Hg. Martin Evang u. a. BZNW 89. Berlin, New York 1997. 95–108.
- . „Erwägungen zu Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungs-Gedankens.“ *ZThK* 77 (1980): 186–199 (wieder abgedruckt in: Ders. *Paulusstudien* 1–14).
- . „Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18.“ *ZNW* 78 (1987): 1–25 (wieder abgedruckt in: Ders. u. Hans-Christian Kammler. *Johannesstudien: Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*. WUNT 88. Tübingen 1996. 1–23).

- . „Sühne und Versöhnung: Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu.“ *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*. Hg. Wilhelm Maas. München, Zürich 1983 (wieder abgedruckt in: Ders. *Paulusstudien* 33–49).
- HOLTZ, Traugott. „Die Hoffnung der Kreatur nach Paulus.“ *ZdZ* 34 (1980): 96–103.
- HOOKER, Morna D. „Were there False Teachers in Colossae?“ *Christ and Spirit in the NT. In Honour of Francis Digby Moule*. Hg. Barnabas Lindars u. Stephen Smalley. Cambridge, New York 1973. 315–331 (wieder abgedruckt in: Dies. *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge, New York 1990. 121–136).
- HOPPE, Rudolf. *Der Triumph des Kreuzes: Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie*. SBB 28. Stuttgart 1994.
- JANOWSKI, Bernd u. LICHTENBERGER, Hermann. „Enderwartung und Reinheitsidee: Zur eschatologischen Deutung der Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde.“ *JJS* 34 (1983): 31–62.
- . *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn 1993.
- . *Stellvertretung: Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff*. SBS 165. Stuttgart 1997.
- . *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*. WMANT 55. Neukirchen-Vluyn 1982.
- . „ ‚Ich will in eurer Mitte wohnen‘: Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie.“ *JBTh* (1987): 165–193 (wieder abgedruckt in: Ders. *Gottes Gegenwart in Israel* 119–147).
- . „Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption.“ *JBTh* 5 (1990): 37–69.
- JEREMIAS, Joachim. *Die Abendmahlsworte Jesu*. 4., durchges. Aufl. Göttingen 1967.
- . *Die Gleichnisse Jesu*. 10. Aufl. Göttingen 1984.
- . *Golgotha*. Angelos-Beih. 1. Leipzig 1926.
- . *Jesus als Weltvollender*. BFChTh 33,4. Gütersloh 1930.
- . *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*. 4. Aufl. Gütersloh 1988.
- . „νόμῳ, συμφίως.“ *ThWNT* 4 (1942): 1092–1099.
- . „πολλοί.“ *ThWNT* 6 (1959): 536–545.
- . „Zwischen Karfreitag und Ostern: Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des Neuen Testaments.“ Ders. *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen 1966. 323–331.
- JERVELL, Jacob. *Imago Dei: Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. FRLANT 76 (NF 58). Göttingen 1960.
- KASCH, Wilhelm. „συνίστημι, συνιστάνω.“ *ThWNT* 7 (1964): 895f.
- KÄSEMANN, Ernst. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. 1. Bd. 2., unveränd. Aufl. Göttingen 1960.
- . *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. BHTh 9. Tübingen 1933.
- . „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre.“ Ders. *Exegetische Versuche und Besinnungen I* 9–34.
- . „Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi.“ Ders. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen 1963. 178–210.
- . „Eine urchristliche Taufliturgie.“ Ders. *Exegetische Versuche und Besinnungen I* 34–51.

- . „Erwägungen zum Stichwort ‚Versöhnungslehre im Neuen Testament‘.“ *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*. Hg. Erich Dinkler. Tübingen 1964. 47–59.
- Katechismus der Katholischen Kirche*. München u. a. 1993.
- KEHL, Nikolaus. *Der Christushymnus im Kolosserbrief: Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12–20*. SBM 1. Stuttgart 1967.
- KENNEL, Gunter. *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit*. WMANT 71. Neukirchen-Vluyn 1995.
- KIM, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel*. 2., rev. u. erw. Aufl. WUNT 2,4. Tübingen 1984.
- . *The „Son of Man“ as the Son of God*. WUNT 30. Tübingen 1983.
- KITTEL, Gerhard. „Das kleinasiatische Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit: Ein Bericht zur Epigraphie Kleinasiens.“ *ThLZ* 69 (1944): 9–20.
- . „δόγμα, δογματίζω.“ *ThWNT* 2 (1935): 233–235.
- KLEINKNECHT, Hermann, u. a. „πνεῦμα κτλ.“ *ThWNT* 6 (1959): 330–453.
- KNIERIM, R. „אָשָׁם 'āšām Schuldverpflichtung.“ *THAT* 1 (1984): 251–257.
- KOCH, Dietrich-Alexander. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. BHTH 69. Tübingen 1986.
- KOHLER, Kaufmann. „Atonement.“ *JE* 2 (1902): 275–284.
- KÖHLER, Ludwig. „Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1,26.“ *ThZ* 4 (1948): 16–22.
- KRAABEL, A. Th. *Judaism in Western Asia Minor Under the Roman Empire*. Diss. theol. Harvard 1968.
- KRAUS, Wolfgang. *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a*. WMANT 66. Neukirchen-Vluyn 1991.
- KRETSCHMAR, Georg. „Apokryphen (NT).“ *GBL* 1 (1987): 74–82.
- KROLL, Josef. *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*. ND der 1. Aufl. von 1921/22, Darmstadt 1968.
- KUGEL, James L. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven, London 1981.
- . „Poets and Prophets: An Overview.“ Ders., Hg. *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*. Ithaca (N. Y.), London 1990. 1–25.
- KUHL, Curt. „Die ‚Wiederaufnahme‘ – ein literarkritisches Prinzip?“ *ZAW* 64 (1952): 1–11.
- KUHN, Heinz-Wolfgang. *Enderwartung und gegenwärtiges Heil: Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu*. StUNT 4. Göttingen 1966.
- KUHN, Karl-Georg. „Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament.“ *ZThK* 47 (1950): 192–211.
- KUHN, Peter. *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*. StANT 17. München 1968.
- . „Hoheslied II: Auslegungsgeschichte im Judentum.“ *TRE* 15 (1986): 503–508.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Einleitung in das Neue Testament*. 21., neu ergänzte Aufl. Heidelberg 1983.
- KVALBEIN, Hans. „Die Wunder der Endzeit: Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth. 11,5p.“ *ZNW* 88 (1997): 111–125.
- LÄHNEMANN, Johannes. *Der Kolosserbrief: Komposition, Situation und Argumentation*. SNT 3. Gütersloh 1971.
- LANG, Bernhard. „A Neglected Method in Ezekiel Research: Editorial Criticism.“ *VT* 29 (1979): 39–44.

- LANG, Friedrich. „Das Verständnis der Taufe bei Paulus.“ *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Hg. Jostein Ådna, Scott J. Hafemann u. Otfried Hofius. Göttingen 1997. 255–268.
- LANGKAMMER, Hugolinus. „Die Einwohnung der ‚absoluten Seinsfülle‘ in Christus: Bemerkungen zu Kol 1,19.“ *BZ* 12 (1968): 258–263.
- LARSSON, Edvin. *Christus als Vorbild: Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*. ASNU 23. Uppsala 1962.
- . „Die Hellenisten und die Urgemeinde.“ *NTS* 33 (1987): 205–225.
- LASOR, William Sanford. *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*. 2. Aufl. Grand Rapids (Mich.) 1983.
- LATTKE, Michael. *Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*. NTOA 19. Freiburg (Schweiz), Göttingen 1991.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elemente der literarischen Rhetorik: Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*. 7. Aufl. München 1982.
- LEHMANN, M. R. „Yom Kippur in Qumran.“ *RQ* 3 (1961): 117–124.
- LEITNER, F. *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum: Ein Beitrag zur jüdischen und christlichen Kultgeschichte*. Freiburg i. B. 1906.
- LICHTENBERGER, Hermann, Hg. *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Bd. 3: *Frühes Christentum*. Tübingen 1996.
- . „Neuschöpfung und Wiedergeburt. Überlegungen zu ihrer eschatologischen Bedeutung im Neuen Testament.“ Masch. Antrittsvorlesung, o. J.
- . *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*. StUNT 15. Göttingen 1980.
- . „Atonement and Sacrifice in the Qumran Community.“ *Approaches to Ancient Judaism II*. Hg. W. S. Green. Ann Arbor (Mich.) 1980. 159–171.
- LIEBERMANN, Saul. „How much Greek in Jewish Palestine?“ *Biblical and other Studies*. Hg. Alexander Altmann. STLI 1. Cambridge (Mass.) 1963. 123–141.
- LIPS, Hermann von. *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*. WMANT 64. Neukirchen 1990.
- . „Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie.“ *Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag*. Hg. Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen. Göttingen 1991. 75–95.
- LOHSE, Eduard. „Imago Dei bei Paulus.“ *Libertas Christiana. Festschrift für F. Delekat*. Hg. W. Matthias. BEvTh 26. München 1957. 122–135.
- MAIER, Johann. *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*. NEB.AT Erg.bd. 3. Würzburg 1990.
- . „Schuld und Vergebung im Judentum.“ *Schuld und Vergebung in verschiedenen Religionen*. Hg. B. Mensen. St. Augustin 1986. 21–37.
- . „Sühne und Vergebung in der jüdischen Liturgie.“ *JBTh* 9 (1994): 145–171.
- . „Tempel und Tempelkult.“ *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*. Hg. ders. und Josef Schreiner. Würzburg 1973. 371–390.
- . „Tempelsymbolik.“ *Kleines Lexikon des Judentums*. Hg. ders. und Peter Schäfer. Stuttgart, Konstanz 1981. 296.
- . „Tora und Schöpfung.“ *JBTh* 5 (1990): 139–150.
- MANN, F. „Col. 1,15–20: midrash chrétien de Gen 1,1.“ *RevSR* 53 (1979): 100–110.
- MARSHALL, Ian Howard. *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*. Gießen, Basel 1985.

- . *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. HThS 26. Cambridge 1972.
- NORDEN, Eduard. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig, Berlin 1913 (ND Darmstadt 1956).
- O'BRIEN, P. T. „Col. 1:20 and the Reconciliation of All Things.“ *RTR* 33 (1972): 45–53.
- . „Principalities and Powers: Opponents of the Church“. *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*. Hg. D. A. Carson. Exeter 1984. 110–150.
- OEPKE, Albrecht. „διά.“ *ThWNT* 2 (1935): 64–69.
- . „εἰς.“ *ThWNT* 2 (1935): 418–432.
- . „λάμπω κτλ.“ *ThWNT* 4 (1942): 17–28.
- OLLROG, Wolf-Henning. *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*. WMANT 50. Neukirchen-Vluyn 1979.
- OVERFIELD, P. D. „Pleroma: A Study in Content and Context“. *NTS* 25 (1978/79): 384–396.
- PARK, Heon-Wook. *Die Kirche als Leib Christi bei Paulus*. Gießen, Basel 1992.
- PATAI, R. *Man and Temple*. London 1947.
- PATZIG, G. „Aristotelismus.“ *RGG* 3. Aufl. (1957): 1,602–606.
- PERCY, Ernst. *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*. SHVL 39. Lund 1946.
- . „Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ) in den paulinischen Homologumena und Antilegomena“. *Lunds Universitets Årsskrift*. N. F. Avd. 1. Bd. 38, Nr. 1. Lund 1942. 47–54.
- PODELLA, Thomas. *Das Lichtkleid JHWHs: Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*. FAT 15. Tübingen 1996.
- PÖHLMANN, Wolfgang. „Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1,15–20.“ *ZNW* 64 (1973): 53–74.
- POLA, Thomas. *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte*. WMANT 70. Neukirchen-Vluyn 1994.
- . „Ekstase im Alten Testament.“ *Ekstase, Trance und die Gaben des Geistes: Psychologische und theologische Beiträge zum Gespräch mit der charismatischen Bewegung*. Hg. Hansjörg Hemminger. Hochschulschriften aus dem Institut für Psychologie und Seelsorge der Theologischen Hochschule Friedensau 5. Stuttgart 1998. 117–207.
- POLLARD, T. E. „Colossians 1.12–20: A Reconsideration.“ *NTS* 27 (1981): 572–575.
- PORTER, Stanley E. *καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings*. Estudios de Filología Neotestamentaria 5. Cordoba 1994.
- PREUSCHEN, Erwin. „Origenes über hebräische Metrik“. *ZAW* 11 (1891): 316–317.
- . „Todesjahr und Todestag Jesu.“ *ZNW* 5 (1904): 1–17.
- PREUSS, Horst-Dietrich. *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. Stuttgart 1987.
- PROCKSCH, Otto. *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh 1950.
- . „Die Berufungsvision Hesekiels.“ *Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft: Karl Budde zum 70. Geburtstag ...* Hg. Karl Marti. BZAW 34. Gießen 1920. 141–149.
- PUECH, E. *La croyance des Esséniens en la vie future*. 2 Bde. Paris 1993.
- QUASTEN, Johannes. *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*. LQF 25. 2. Aufl. Münster i. W. 1973 (= um einen Anhang erw. Nachdruck der 1. Aufl. von 1930).
- QUISPEL, Gilles. „Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition.“ Ders. *Gnostic Studies* 1. Uitgaven van het Nederlands historisch-archaeologisch instituut te Istanbul 34/1. Istanbul 1974. 173–195.
- . „Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis.“ *VigChr* 34 (1980): 1–13.

- . „Gnosticism and the New Testament.“ *The Bible in Modern Scholarship: Papers Read at the 100. Meeting of the SBL*. Hg. J. Philipp Hyatt. Nashville 1965. 252–293.
- RAD, Gerhard von. „Christliche Weisheit?“ *EvTh* 31/NF 26 (1971): 150–154.
- . *Theologie des Alten Testaments*. 2 Bde. 9. Aufl. München 1987.
- RAMAROSON, Léonard. „Structure de Col 1,3–3,4.“ *ScE* 29 (1977): 313–319.
- REICKE, Bo u. BERTRAM, Georg. „πᾶς, ἅπας.“ *ThWNT* 5 (1954): 885–895.
- RICHTER, Johannes. *ANI HU und EGO EIMI: Die Offenbarungsformel „Ich bin es“ im Alten und Neuen Testament*. Diss. masch. Erlangen 1956.
- RIESENFELD, Harald. „Unpoetische Hymnen im Neuen Testament? Zu Phil 2,1–11.“ *Glaube und Gerechtigkeit. In Memoriam Rafael Gyllenberg*. Hg. Jarmo Kiilunen, Vilho Riekkinen und Heikki Räisänen. SESJ 38. Helsinki 1983. 155–168.
- RIESNER, Rainer. *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*. WUNT 71. Tübingen 1994.
- . *Essener und Urgemeinde in Jerusalem: Neue Funde und Quellen*. Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 6. 2., erw. Aufl. Gießen, Basel 1998.
- . *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. WUNT 2,7. 3., erw. Aufl. Tübingen 1988.
- . „Christologie in der Jerusalemer Urgemeinde.“ *ThBeitr* 28 (1997): 229–243.
- . „Kreuz/Kreuzigung: Archäologisch.“ *GBL* 2 (1988): 840–842.
- . „Paulus und die Jesus-Überlieferung.“ *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Hg. Jostein Ådna, Scott J. Hafemann u. Otfried Hofius. Göttingen 1997. 347–365.
- . „Präexistenz und Jungfrauengeburt.“ *ThBeitr* 12 (1981): 177–187.
- RIGAUX, Bédä. *Dieu l'a ressuscité: Exégèse et théologie biblique*. Préface d' Albert Descamps. SBFA 4. 1973.
- ROBINSON, James M. „A Formal Analysis of Colossians 1,15–20.“ *JBL* 76 (1957): 270–287.
- ROBINSON, John A. T. *The Body: A Study in Pauline Theology*. London 1952.
- . *Wann entstand das Neue Testament?* Paderborn, Wuppertal 1986.
- ROLOFF, Jürgen. *Die Kirche im Neuen Testament*. GNT 10. Göttingen 1993.
- ROON, A. van. *The Authenticity of Ephesians*. NT.S 39. Leiden 1974.
- ROWLAND, Ch. *The Influence of the First Chapter of Ezekiel on Jewish and Early Christian Literature*. Diss. masch. Cambridge 1974.
- . *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London 1982.
- RUDOLPH, W. „Zu Mal 2,10–16.“ *ZAW* 93 (1981): 85–90.
- RUNIA, David T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. PhAnt 44. Leiden 1986.
- RUSAM, Dietrich. „Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20).“ *ZNW* 83 (1992): 119–125.
- SAFRAI, S. „Der Versöhnungstag in Tempel und Synagoge.“ *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*. Hg. Hanspeter Heinz. QD 124. Freiburg u. a. 1990. 32–55.
- SASSE, Hermann. „κοσμέω κτλ.“ *ThWNT* 3 (1938): 867–898.
- SAUER, G. „בְּכֹל Gesamtheit.“ *THAT* 1 (1984): 828–830.
- SCHÄFER, Peter. *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*. SJ 8. Berlin u. New York 1975.
- . „Berēšit Bārā' 'Ēlōhīm. Zur Interpretation von Genesis 1,1 in der rabbinischen Literatur.“ *JSJ* 2 (1971): 161–166.
- . „Der Grundtext von Targum Pseudo-Jonathan: Eine synoptische Studie zu Gen 1.“ *Das Institutum Iudaicum der Universität Tübingen 1971–1972*. 8–29.

- . „Tempel und Neuschöpfung.“ *Kairos* 16 (1974): 122–133.
- SCHÄUFELE, Hermann, Hg. *Unsere Kirche: Rundschreiben „Mystici Corporis“ vom 29. Juni 1943*. Heidelberg 1946.
- SCHENK, W. „Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945–1985).“ *ANRW* II 25,4. Berlin 1987. 3327–3364.
- SCHENKE, Hans-Martin. *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*. Göttingen 1962.
- SCHIMANOWSKI, Gottfried. *Weisheit und Messias: Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*. WUNT II/17. Tübingen 1985.
- . „Die frühjüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie.“ *Gottes ewiger Sohn: Die Präexistenz Christi*. Hg. Rudolf Laufen. Paderborn u. a. 1997. 31–55.
- SCHLATTER, Adolf. *Atheistische Methoden in der Theologie*. Mit einem Beitrag von Paul Jäger hg. von Heinzpeter Hempelmann. Theologie und Dienst 43. Wuppertal 1985.
- . *Die Geschichte des Christus*. 2. Aufl. Stuttgart 1923.
- . *Die Theologie der Apostel*. 2., umgearbeitete Aufl. Stuttgart 1922.
- . *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*. BFChTh 2,26. Gütersloh 1932 (ND Hildesheim, New York 1979).
- . *Zur Topographie und Geschichte Palästinas*. Stuttgart 1893.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. „Über Koloss. 1,15–20.“ *ThStKr* 5 (1832): 497–537.
- SCHLIER, Heinrich. *Christus und die Kirche*. BHTh 6. Tübingen 1930.
- . „δείκνυμι κτλ.“ *ThWNT* 2 (1935): 26–33.
- . „Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament.“ *GuL* 31 (1958): 173–183.
- . „Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen.“ Ders. *Besinnung auf das Neue Testament: Exegetische Aufsätze und Vorträge 2*. Freiburg, Basel, Wien 1964. 294–306.
- . „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe.“ Ders. *Die Zeit der Kirche: Exegetische Aufsätze und Vorträge 1*. 3. Aufl. Freiburg, Basel, Wien 1962. 107–129.
- SCHMID, Hans Heinrich. *šalôm. „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament*. Stuttgart 1971.
- SCHMIDT, Karl Ludwig. „Die Natur- und Geistkräfte im paulinischen Erkennen und Glauben.“ *ErJb* 14 (1946): 87–143.
- SCHMIDT, Ludwig, BOECKER, Hans Jochen, HERMISSON, Hans-Jürgen u. SCHMIDT, Johann Michael. *Altes Testament*. Neukirchener Arbeitsbücher 3., durchges. u. erg. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1989.
- SCHMIDT, Traugott. *Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*. Leipzig, Erlangen 1919.
- SCHMIDT, Werner H. *Alltestamentlicher Glaube*. 8., vollst. überarb. u. erw. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1996.
- SCHMITZ, Otto. „θρόνος.“ *ThWNT* 3 (1938): 160–167.
- SCHNABEL, Ekhard J. *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*. WUNT 2,16. Tübingen 1985.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus: Eine Studie zur paulinischen Theologie*. MThS.H 1. München 1950.
- . „Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verfasser des Kolosserbriefes.“ *EKK-Vorarbeiten Heft 1*. Zürich u. a., Neukirchen 1969. 33–50.
- SCHNEIDER, Gerhard. *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel*. Düsseldorf 1961.
- . „Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund.“ *TThZ* 68 (1959): 257–270.

- SCHNELLE, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. 2., durchges. Aufl. Göttingen 1996.
- SCHOLEM, Gershom. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich 1957 (TB-Ausg. Frankfurt a. M. 1980).
- , *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. SJS 3. Berlin 1962.
- , *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*. Zürich 1962 (TB-Ausg. Frankfurt a. M. 1977).
- SCHUBERT, Kurt. „Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen Zeit bis zur frührabbinischen Zeit.“ *BZ* 6 (1962): 177–214.
- SCHÜRER, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*. 2 Bde. Revid. englische Neuauflage, hg. v. G. Vermes, F. Millar und M. Black, Edinburgh 1973/1979.
- SCHWANTES, Heinz. *Schöpfung der Endzeit*. AVTRW 23. Berlin 1963.
- SCHWEIZER, Eduard / BAUMGÄRTEL Friedrich. „σῶμα κτλ.“ *ThWNT* 7 (1964): 1024–1091.
- , u. a. „σάρξ κτλ.“ *ThWNT* 7 (1964): 98–151.
- , *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments: Neutestamentliche Aufsätze (1955–1970)*. Zürich 1970.
- , *Neotestamentica: Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963 / German and English Essays 1951–1963*. Zürich u. Stuttgart 1963.
- , *Theologische Einleitung in das Neue Testament*. GNT 2. Göttingen 1989.
- , „Altes und Neues zu den ‚Elementen der Welt‘ in Kol 2,20; Gal 4,3.9.“ *Wissenschaft und Kirche: Festschrift für Eduard Lohse*. Hg. Kurt Aland und Siegfried Maurer. Bielefeld 1989. 111–118.
- , „Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst.“ Ders. *Neotestamentica* 15–27.
- , „Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena.“ Ders. *Neotestamentica* 293–316.
- , „Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologomena.“ *TLZ* 86 (1961): 161–174.
- , „Kol 1,15–20.“ Ders. *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* 113–145.
- , „Slaves of the Elements and Worshipers of Angels: Gal 4: 3,9 and Col 2:8,18,20.“ *JBL* 107 (1988): 455–468.
- , „The Church as the Missionary Body of Christ.“ Ders. *Neotestamentica* 317–321.
- , „Versöhnung des Alls: Kol 1,20.“ *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*. Hg. Georg Strecker. Tübingen 1975. 497–501.
- , „Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus.“ *EvTh* 19 (1959): 65–70.
- , „Zur neueren Forschung am Kolosserbrief (seit 1970).“ *Theol. Berichte* 5. Hg. Josef Pfammatter u. Franz Furger. Zürich [u. a.]: Benziger, 1976. 163–191.
- SCHWEMER, Anna Maria. „Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran.“ *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*. Hg. Martin Hengel und Anna Maria Schwemer. WUNT 55, Tübingen 1991. 45–118.
- SEGAL, Alan F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*. SJLA 25. Leiden 1977.
- SEYBOLD, Klaus. *Die Psalmen: Eine Einführung*. Stuttgart 1986.
- SJÖBERG, Erik. „Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen.“ *StTh* 8 (1954): 131–136.
- , „Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum.“ *StTh* 4 (1950): 44–85.
- SKARSAUNE, Oskar. „Were the Hellenists ‚Liberals‘?“ *Mishkan* 24 (1/1996): 27–35.

- SNIJDERS, L. A. und FALERY, H.-J. „מָלֵא māle‘.“ *ThWAT* 4 (1984): 876–887.
- SÖDING, Thomas. „Gottes Sohn von Anfang an: Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen.“ *Gottes ewiger Sohn: Die Präexistenz Christi*. Hg. Rudolf Laufen. Paderborn u. a. 1997. 57–93.
- SOLA POOL, David de. *The Old Jewish-Aramaic Prayer: The Kaddish*. Leipzig 1909.
- SPIECKERMANN, Hermann. „Alttestamentliche ‚Hymnen‘.“ *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich*. Hg. Walter Burkert und Fritz Stolz. Freiburg (Schweiz), Göttingen 1994. 97–108.
- STAERK, Willy. *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen: Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie (Soter II)*. Stuttgart, Berlin 1938.
- . *Soter: Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Eine biblisch-theologische Untersuchung*. 1. Teil: *Der biblische Christus*. BFChTh 2,31. Gütersloh 1933.
- STANDHARTINGER, Angela. *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs*. NT.S 94. Leiden u. a. 1999.
- STANLEY, David Michael. *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*. AnBib 13. Rom 1961.
- STECK, Odil Hannes. *Friedensvorstellungen im Alten Jerusalem: Psalmen – Jesaja – Deuterjesaja*. ThSt[B] 111. Zürich 1972.
- STEMBERGER, Günter. *Der Leib der Auferstehung: Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. – 100 n. Chr.)*. AnBib 56. Rom 1972.
- . *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 8., neu bearb. Aufl. München 1992.
- . „Das Problem der Auferstehung im Alten Testament.“ *Kairos* 14 (1972): 273–290.
- . „Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur.“ *Kairos* 15 (1973): 238–266.
- STENDEBACH, F. J. „שָׁלָם šālām.“ *ThWAT* 6 (1989): 1046–1055.
- SIETTLER, Hanna. *Die Christologie der Pastoralbriefe*. WUNT 2,105. Tübingen 1998.
- STONE, Michael Edward. *Scriptures, Sects and Visions: A Profile of Judaism from Esra to the Jewish Revolt*. Cleveland u. a., Petersham 1980.
- STRAUSS, David Friedrich. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*. 2 Bde. Tübingen, Stuttgart, 1841. (Unveränd. ND Darmstadt 1973.)
- STROUMSA, Gedaliahu G. „Form(s) of God: Some Notes on Meṭaṭron and Christ.“ *HTR* 76 (1983): 269–288.
- STUCKENBRUCK, Loren T. *Angel Veneration and Christology*. WUNT 2,70. Tübingen 1995.
- STUHLMACHER, Peter, Hg. *Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*. WUNT 28. Tübingen 1983.
- . *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1: *Grundlegung; von Jesus zu Paulus*. 2., durchges. Aufl. Göttingen 1997.
- . *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*. Stuttgart 1988.
- . *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit: Aufsätze zur biblischen Theologie*. Göttingen 1981.
- . „Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie.“ Ders. *Versöhnung* 192–208.
- . „Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung.“ *JBTh* 6 (1991): 339–354.
- . „Das Christusbild der Paulus-Schule – eine Skizze.“ *Jews and Christians. The Parting of the Ways A. D. 70 to 135*. Hg. James G. Dunn. WUNT 66. Tübingen 1992. 159–175.

- . „Das Lamm Gottes – eine Skizze.“ *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Bd. 3: Frühes Christentum.* Hg. Hermann Lichtenberger. Tübingen 1996. 529–542.
- . „Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl.“ Ders. *Jesus* 65–105.
- . „Das paulinische Evangelium.“ Ders., Hg. *Das Evangelium und die Evangelien* 157–182.
- . „Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen.“ *Historische Beiträge zur Friedensforschung.* Hg. Wolfgang Huber. SFF 4. München, Stuttgart 1970. 21–69.
- . „Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καυὴ κτίσις* bei Paulus.“ *EvTh* 27 (1967): 1–35.
- . „Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28).“ Ders. *Versöhnung* 27–42.
- . „Jesu Auferweckung und die Gerechtigkeitsanschauung der vorpaulinischen Missionsgemeinden.“ Ders. *Versöhnung* 66–86.
- . „Jesus von Nazareth als Christus des Glaubens.“ Ders. *Jesus* 11–46.
- . „Warum musste Jesus sterben?“ Ders. *Jesus* 47–64.
- . „Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien.“ Ders., Hg. *Das Evangelium und die Evangelien* 1–26.
- TESTA, E. „Gesù pacificatore universale.“ *SBF* 19 (1969): 5–64.
- THOMA, Clemens. „Die *šekina* und der Christus.“ *Jud* 40/4 (1984): 237–247.
- TREBILCO, Paul R. *Jewish Communities in Asia Minor.* SNTS.MS 69. Cambridge u. a. 1991.
- TSEVAT, M. „בְּכֹרֶה.“ *ThWAT* 1 (1973): 643–650.
- TURNER, C. H. „Chronology of the New Testament.“ *DB(H)* 1 (1898): 403–424.
- UNNIK, W. C. van. *Sparsa Collecta: The collected Essays. 1. Bd.: Evangelia, Paulina, Acta.* N.T.S 29. Leiden 1973.
- . „Once again: Tarsus or Jerusalem.“ Ders. *Sparsa Collecta* 1,321–327.
- . „Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth.“ Ders. *Sparsa Collecta* 1,259–320.
- VALLISOLETTO, Xaverius M. a. „Christi ‚Pleroma‘ iuxta Pauli conceptionem.“ *VD* 14 (1934): 49–55.
- VIELHAUER, Philipp. *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter.* Berlin, New York 1975. (2., durchges. Druck 1978.)
- VÖGTLE, Anton. *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos.* Düsseldorf 1970.
- VOLLENWEIDER, Samuel. „Christus als Weisheit.“ *EvTh* 53 (1993): 290–310.
- . „Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes: Zum frühjüdischen Verständnis der *Imago Dei*.“ *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt: Studien zu Würde und Auftrag des Menschen.* Hg. Hans-Peter Mathys. BThSt 33. Neukirchen 1998. 123–146.
- . „Diesseits von Golgatha: Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer.“ *Glaube und Lernen* 11 (1996): 124–137.
- . Rez. von Ralph Brucker, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt, *FRLANT* 176, Göttingen 1997. *BZ* 42 (1998): 278–282.
- VOLZ, Paul. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalytischen und apokryphen Literatur.* Hildesheim 1966 (ND der 2. Aufl. 1934).
- WALLS, A. F. „Hermetische Schriften.“ *GBL* 2 (1988): 561f.

- WALTER Nikolaus. „Hellenistische Eschatologie‘ im Frühjudentum – ein Beitrag zur ‚Biblischen Theologie‘?“ *ThLZ* 110 (1985): 331–348.
- WARD, R. A. "Aristotelian Terms in the NT." *BQ* 11 (1945): 398–403.
- WARNACH, Victor. „Die Kirche im Epheserbrief.“ *Die Kirche im Epheserbrief: Aufsätze von Heinrich Schlier und P. Viktor Warnach*. Beitr. z. Kontroversth. (Beih. z. Catholica) 1. Münster i. W. 1949. 7–81.
- WEBER, Beat. Rez. von Gerhard Fecht, *Metrik des Hebräischen und Phönizischen ÄAT* 19. Wiesbaden 1990. *ThZ* 49 (1993): 90f.
- WEBER, Ferdinand. *Jüdische Theologie, auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt*. Nach d. Verfassers Tode hg. v. Franz Delitzsch und Georg Schnedermann. 2., verb. Aufl. Leipzig 1897.
- WEBER, Jörg. *Geist-Christologie im Neuen Testament? Kritische Erwägungen zu einer exegetischen These*. Diss. masch. Tübingen 1997.
- WEINFELD, M. „כָּבוֹד kábôd.“ *ThWAT* 4 (1984): 23–40.
- WEISE, Edda. *Paulus: Apostel Jesu Christi, Lehrer seiner Gemeinden*. Diss. masch. Tübingen 1998.
- WEISS, Hans-Friedrich. *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*. TU 97. Berlin 1966.
- WEISS, Johannes. *Die Anfänge des Dogmas*. RV I,18/19. Tübingen 1909.
- WENGST, Klaus. *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*. StNT 7. Gütersloh 1972 (= 2. Aufl. 1973).
- WESTERMANN, Claus. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. ATD Ergänzungsreihe 6. 2. Aufl. Göttingen 1985.
- . „Satzparallelismus in den Geschichtsbüchern.“ Ders. *Das mündliche Wort: Erkundungen im Alten Testament*. Hg. Rudolf Landau. AzTh 82. Stuttgart 1996. 113–132.
- WIKENHAUSER, Alfred. *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*. Münster i. W. 1937.
- WILCKENS, Ulrich. *Auferstehung: Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*. Stuttgart 1970.
- WILDBERGER, Hans. „Das Abbild Gottes.“ *ThZ* 21 (1965): 245–259. 481–501.
- . „עֲלֵי שְׂאֵלֵם Abbild.“ *THAT* II (1984): 556–563.
- WINDISCH, Hans. „Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie.“ *Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht*. Hg. Hans Windisch. Leipzig 1924. 220–234.
- WINK, Walter. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia 1984.
- WRIGHT, Nicholas T. „Poetry and Theology in Colossians 1.15–20.“ *NTS* 36 (1990): 444–468.
- YSEBAERT, Joseph. *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung*. Breda 1994.
- ZAHN, Theodor von. *Einleitung in das Neue Testament*. 2 Bde. 3., vielfach bericht. und vervollst. Aufl. Leipzig 1906–1907 (ND in 1 Bd. Wuppertal, Zürich 1994).
- . *Grundriß der Einleitung in das Neue Testament*. Leipzig 1928.
- ZIMMERLI, Walter u. JEREMIAS, Joachim. „παῖς θεοῦ.“ *ThWNT* 5 (1954): 653–713.
- ZIMMERMANN, Johannes. *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*. WUNT 2,104. Tübingen 1998.

Stellenregister

I. Altes Testament

<i>Genesis</i>		<i>1. Chronik</i>	
1,1	4, 20, 32, 155–159, 245, 314–317, 318, 335	29,11f.	164, 175, 184, 195, 197
1,18–22	225	<i>Ijob</i>	
1,26f.	39, 106, 108–111, 113, 115, 118, 120–122, 125, 130	4,16	114
		28	135f.
2,7	118, 332	38,4–7	192
2,21–23	223	<i>Psalmen</i>	
2,22f.	110	8,7	171, 174–176
2,22–24	216f.	17,15	114
2,24	223	18,44	226
3,14–19	292	19	137, 257
3,14–24	327	33,6	134
6,1–4	192f.	45	218
		51,12	310
<i>Exodus</i>		68,17	254
14,19	123f.	72,17	141
24,9–11	114	72,19	257
33,18–23	114	78,49	193
		89,27–31	151f.
<i>Leviticus</i>		89,28	150, 157, 159, 242, 314f., 318
1,4	273, 281		
10,17	281	96,5	191
16	278f.	103,20–22	194f.
16,12f.	114	104,24	134
17,11	277f., 280f.	110,1	171, 174–176, 190
		110,3	141
<i>Numeri</i>		118,26	85, 143
12,8	114	119,89f.	161f.
14,21	257	132	256
		139	258
<i>Deuteronomium</i>		148	195
3,24	164	<i>Sprüche</i>	
4,6	136	3,19	156
4,39	164	3,19f.	134
6,4	185f.	8,12–31	135f.
32,8	190		

8,22	4, 20, 32, 149–152, 156–159, 244f., 248, 314f., 318, 335	<i>Ezechiel</i> 1,26 1,26–28 8,2 11,19 36,25–27	120 112–114 123 310 306, 310
8,24f.	150		
<i>Hoheslied</i>			
3,4	224f.		
<i>Jesaja</i>		<i>Daniel</i> 1,8–16 1,20 3,58LXX 7 7,27 10,6 10,13 10,20f. 12,1–3	64 62 195 123, 126, 189–191, 211, 316f. 190 123 190 190 237f., 240
6,3	257		
9,5f.	274		
11	275, 292		
11,2f.	140		
24,21f.	193		
26,17–21	237		
27,5	275f.		
40,8	161		
41,27	248		
43,3f.	282f.		
43,18f.	303	<i>Hosea</i> 2,2 6,2	226 242
43,22–25	282		
52,7	271, 275		
52,13–53,12	241–243, 282f., 316f.		
53,9	284	<i>Micha</i> 5,1–14	275
53,10f.	236, 238		
55,3	211		
55,10f.	136, 161	<i>Habakuk</i> 2,14	257
65,17	292		
65,17–25	153, 303f.		
66,22	303f.	<i>Sacharja</i> 12,10	152
<i>Jeremia</i>		<i>Maleachi</i> 2,15	217
2,3	158		
23,24	258		
31,31ff.	310		

II. Apokryphen des Alten Testaments

<i>2. Makkabäerbuch</i>		9,1 9,4 11,25	134 135 162
3,24	183		
<i>Weisheit Salomos</i>		<i>Sirach</i> 24	29, 115–117, 127, 137, 144, 257, 326, 336
1,7	258		
2–5	238		
7,17	160		
7,26	116	25,26	217

42f.	257	<i>Baruch</i>	
43,26	161f.	3,9–4,4	137f.

III. Pseudepigraphen

Äthiopischer Henoch

20	194
42	139f.
48,1–7	140f.
60,14–22	194
61,10	182f., 186
72,1	304
75,1	194
75,3	194
80,1	194
89f.	193
91,16	304

Apokalypse

<i>Zefanjas</i>	186
-----------------	-----

Ascensio Jesajae

1,3	184
2,2	184
7,21	187
7,27	187
8,8f.	127

Assumptio Mosis

1,12	158
------	-----

4. Esra

6,9	245
6,54	216
6,55	158
6,58f.	158
7,10–14	327

Gebet Josefs

A,1–3	152
-------	-----

Griechischer Baruch

12,3	183
------	-----

Griechischer Henoch

6,8	184
-----	-----

Josef und Aseneth

8,9	308
15,5	308
27,10	308

Jubiläenbuch

1,29	184, 195, 287, 304
2,2	194
2,2f.	192
2,15	164
4,26	287, 305
6,2	285
6,29	322
15,31f.	193

Psalmen Salomos

2,30	185
------	-----

Pseudo-Philo

Liber Antiquitatum

3,10	304
32,15	216

Slavischer Henoch

11	117
19,2–5	194
20,1f.	183, 185–187
29,3	192
64,5	164
65,1	164

Syrischer Baruch

21,17	330
21,24	158

Testament Abrahams

B 8,13	211
B 13,10	183, 185, 187

Testament Adams

4	184, 186f.
---	------------

Testament Iiobs
49,2 184f.

Vita Adae et Evae
3,3 217

Testament Levis
3,8 183, 187

IV. Qumranschriften

IQH
V (alt XIII)
8 192
VII (alt XV)
14f. 308
XI (alt III)
19–23 307
XIX (alt XI)
9–14 307

4Q402 (ShirShabb^c)
Frg. 4,14f. 176

4Q403
1,i,10–33 67
1,i,35 192, 195

4Q504 (DibHam^a)
Frg. 8 (recto) 4 120

IQS
III 25 192

4Q521 238

4Q369 (Prayer of Enosch)
Frg. 1 Kol. ii 256

11Q17 (ShirShabb)
Frg. f+c+k 4–6 187

4Q400
2,2 (=14,i,8) 67

11Q19 (=TR)
29,9 306

V. Neues Testament

Matthäusevangelium
11,25 142
11,27 143
11,28–30 143
12,6 260
12,42 142
23,34–36 127
23,37–39 127, 143, 260

14,22–24 283
15,38 261

Markusevangelium
8,31 241
9,31 241
10,33f. 241
10,45 241, 283
11,9 85
11,15–17 260
12,18–27 332

Lukasevangelium
1,35 264
11,49 143

Johannesevangelium
1,1–18 145, 334
2,19–21 221, 261
12,41 127
14,9 127
19,30 317

Apostelgeschichte
3,15 242
22,3 54
26,23 242, 248

<i>Römerbrief</i>		15,23–28	170–172, 190f., 240, 295
3,24–26	302		
3,25	261, 272	15,25–27	174–176
4,25	283f.	15,28	154
5,1–11	271f., 284, 295	15,42–50	108f., 212f., 332
5,10	294	15,54f.	171
5,12–19	212f.		
6,3–11	208f.	<i>2. Korintherbrief</i>	
6,17	46	3,14–4,6	104f.
8,18f.	107f.	3,18	107f., 132
8,18–25	153, 292, 312	4,1–6	132
8,20	327	4,4	104f., 125, 128f.
8,29	108, 235	4,16–18	312
8,34–39	172f.	5,14–21	272f., 284, 293f.
8,38	169	8,9	131
11,36	154	11,2	216, 221, 223
12,5	201		
13,1–3	169f., 182	<i>Galaterbrief</i>	
14,1–23	64	1,8	173
		1,14	54
		3,28	207f.
<i>1. Korintherbrief</i>			
1,13	219	<i>Epheserbrief</i>	
1,24	145	1,10	2,29
1,30	145	1,20–23	174–176, 195
2,6–16	108, 132	1,23	265f.
4,9	178	2,2	177
6,3	193f., 295	2,2f.	169
6,15	201	2,6	177, 229
6,15f.	216f.	2,11–22	229, 271f.
6,15–17	208, 219f., 223	2,14–16	227
7,29–31	71	2,15	208
8,5f.	185f.	3,10	176–178
8,6	145, 154, 333, 336	4,4	207, 227
10,3f.	205	4,10	266
10,16f.	204–208, 119	4,12	227
11,3–16	225f.	4,15f.	222–228
11,7–9	110	4,24	106
11,23f.	205, 272, 283	5,19	85
12,12	200f.	5,21–33	214, 222f.
12,12f.	219, 227	5,28–32	216, 218
12,12–27	216	5,30	228
12,27	219	6,10–12	176, 178
12,13	207–210	6,12	167, 169
12,27	200		
14,26	103	<i>Philipperbrief</i>	
15,1–11	46, 54, 57	2,6	107, 115, 130
15,2	45	2,6–11	102, 131
15,3b–5	45f., 283	2,10f.	153, 296
15,20–23	244		

3,5f.	54	2,13f.	73
3,21	108	2,15	73f., 99, 179–181, 296
<i>Kolossenerbrief</i>		2,16–17a	63–65
1,3–8	59	2,18	65–69, 73f.
1,3–23	76–79	2,19	69, 99, 222–228
1,9f.	73	2,20	59
1,12	6	2,20–3,4	60f., 69–71
1,12–14	11f., 34, 76–79, 99, 102f.	3,1–4	331
1,12–23	75f.	3,3	229
1,13–14	15, 270	3,10	105f.
1,13–29	6	3,10f.	207f.
1,14	73	3,11	73
1,15a	104–132, 262f., 337	3,15	99, 227
1,15b–17	133–165, 337f.	<i>1. Timotheusbrief</i>	
1,16	73f.	3,16	296
1,16d.e	166–198	<i>Titusbrief</i>	
1,16fin.	330	3,1	169f., 182
1,17b	159–162	<i>Hebraerbrief</i>	
1,18	99, 342	1,2–4	145, 333f.
1,18a	199–234, 300f., 339	1,3	34, 96, 127, 161
1,18b	235–246, 301, 339f.	1,6–9	152
1,18c	247–249, 330, 340	8,5	64f.
1,19	250–266, 340f.	9,22	280
1,19f.	301	10,1	64f.
1,20	99, 267–299, 341f.	<i>Jakobusbrief</i>	
1,20a	330	2,1	127f.
1,21–23	11, 15, 78f., 99f., 102f., 270, 288, 294f.	<i>1. Petrusbrief</i>	
1,22	272	1,12	176
1,23–2,5	78	3,19	296
1,24	99, 227	3,22	181
2,2f.	73, 266	<i>2. Petrusbrief</i>	
2,3	145	3,5	159, 161f.
2,4	60f.	<i>Offenbarung</i>	
2,5	59	1,5	148, 235
2,6f.	61	3,14	145, 151
2,6–3,4	60	6,9–13	85
2,8	61–63, 72	19–22	171f.
2,9	263f.		
2,9–15	63, 197		
2,10	11, 73f., 99, 178f., 225		
2,11	73		
2,12f.	312		

VI. Jüdisch-hellenistisches Schrifttum

Josephus		<i>De Specialibus Legibus</i>	
<i>Antiquitates</i>		2,188	321
1,1	160	<i>De Vita Contemplativa</i>	
12,147–153	72	29	98
		80	96, 98
Philo		84	96, 98
<i>De Confusione Linguarum</i>		<i>De Vita Mosis</i>	
62f.	151	1,166	123
146	118f., 124	<i>Legum Allegoriae</i>	
<i>De Ebrietate</i>		1,43	245
31	248	<i>Qaestiones in Genesis</i>	
<i>De Fuga et Inventione</i>		IV,160	150
112	160	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	
<i>De Plantatione</i>		205f.	160
7	203f.	231	118
<i>De Praemiis et Poenis</i>		281	185
23	246	<i>Quod Deterior</i>	
91–97	150f.	125	98
162–172	151, 276		

VII. Rabbinisches Schrifttum

<i>Babylonischer Talmud</i>		PesR 40,5	320
bKet 8a	121	PesR 48,3	278
bNed 32a	161	ShemR 40,3	211
bPes 5a	248		
bSan 38a	139	<i>Mischna</i>	
bSan 98b	141, 155, 157	mAv 1,2	138, 161, 285
bYev 48b	309	mSan 10,1	306
bZeb 6a	280		
<i>Palästinischer Talmud</i>		<i>Targumim</i>	
yRH 59c	309	zu Gen 1,1	158
		zu Gen 1,26	192
<i>Midraschim</i>		zu 1 Chr 29,11	195, 197
ARN A 31	211	zu Jes 41,27	248
ARN 39	116, 122	zu Jes 53	241
BerR 1,1	4, 136, 156f., 314f.	zu Jes 53,5.11	140
BerR 1,4	155–158, 314f.	zu Mi 5,1	141
BerR 12,6	121	zu Sach 4,7	141
BerR 24,2	211	<i>Tosefta</i>	
MekhEx		tRH 1,13	320
Bachodesch 11	281		

VIII. Gnostisches Schrifttum

Tractatus Tripartitus (NHC 1,5)

66,13–16 122

IX. Altkirchliche Zeugnisse

Augustin
En. Ps.
 XXX,II 3 211

Barnabasbrief
 6,13 328

2. Clemensbrief
 14,2 214

Ignatius
An die Smyrner
 6,1 296

Origenes
In Matthaëum
 27,22ff. 298

X. Sonstige antike Schriftsteller

Aristoteles
Politik
 5,3 (=1302b) 202

Cicero
Pro Flacco
 28 72
 68 72
In Verrem
 II,5,168 298

Curtius Rufus
Historia
 X 9,1ff. 222

Galen
 4,733,14 150

Livius
Ab urbe condita
 II,32,9–12 202

Mark Aurel
 4,23 154

Plato
Alkibiades
 1,135 AB 170, 182
Politeia
 462cd 202
Politikos
 188E 150
 289A 150

Plinius der Jüngere
Epistulae
 10,96,7 85

Seneca
Epistulae Morales
 92,30 203

Autorenregister

- Aalen, S. 252, 261
Ådna, J. 136, 140, 216, 241, 260
Aletti, N. 43, 87, 131, 166, 269, 343
Allmen, J.-J. 221
Alonso-Schökel, L. 97
Amir, Y. 51–53, 151
Andriessen, P. 200, 206f., 216–219, 221–224, 227f., 231
Arnold, C. E. 43, 58, 60, 63, 66–68, 71, 87, 162, 166–170, 174, 177f., 181f., 193, 195f., 222, 229, 250, 261, 295, 338, 347
Avenary, H. 98
- Baeck, L. 98, 156
Bailey, D. P. 82, 272, 278
Balz, H. R. 126
Bammel, E. 81, 167
Barclay, J. M. G. 72f.
Barr, J. 126
Barrett, C. K. 107, 221
Barth, M. 23f., 34f., 37, 49, 106, 118, 129, 134, 152, 156, 161f., 164f., 197, 222, 232f., 235f., 247, 251, 255, 268f., 294, 315, 347
Baumgärtel, F. 215
Becker, J. 220, 238
Behm, J. 312, 331
Bengel, A. 87f.
Benoit, P. 22, 65, 200–202, 207f., 210, 216, 219, 222, 224f., 230, 252, 257, 265–267, 295, 297
Berger, K. 60, 63, 79, 82–87, 102, 193, 297, 300
Betz, O. 40–42, 55–57, 108, 117, 126, 143, 145, 156, 158, 190f., 211f., 214, 240f., 262, 280, 284, 294
Bietenhard, H. 177, 184, 188, 191–193, 259, 291, 304
Billerbeck, P. 167, 183
Billes Beck, A. 34
Bittner, W. J. 25, 53, 112, 126, 129, 191
Black, M. 56, 126, 184
Blanke, H. 34
- Blatter, T. 189
Blinzler, J. 71
Böcher, O. 174, 181
Bockmuehl, M. 139
Bormann, K. 98
Bornhäuser, H. 320
Bornkamm, G. 13, 76f., 200, 206, 261
Böttrich, C. 164, 184
Bousset, W. 194
Bowker, J. 155
Bréhier, É., 151
Breytenbach, C. 271, 273, 284f., 290
Brinkmann, A. 95
Brox, N. 176
Bruce, F. F. 49f., 56, 63, 65, 85, 141, 174–179, 185, 212, 222, 229, 248, 265, 335
Brucker, R. 82, 86, 100–102
Buber, M. 300
Büchler, A. 273, 277–281, 286
Büchsel, F. 268, 293
Bujard, W. 43
Bultmann, R. 113, 203
Burchard, C. 333
Burger, C. 22–24, 63, 166, 197, 327, 331, 335
Burkert, W. 86
Burkhardt H. 55
Burney, C. F. I. 4f., 20, 32–34, 149, 157
- Caird G. B. 182, 189f.
Carr, W. 167, 179–181, 189, 196
Casel, O. 205, 208, 214, 218, 223, 266
Castellino, G. 97
Cavallin, H. C. C. 236, 238, 241, 328
Cerfaux, L. 216
Chavasse, C. 214, 218f., 227
Chester, A. 254
Christ, F. 127, 142f.
Christ, H. 278
Colpe, C. 39
Conzelmann, H. 23f., 26, 45, 47, 176
Cremer, H. 71

- Cullmann, O. 144, 167, 169, 176, 181, 191, 194f., 208, 221
 Darnell, D. R. 79
 Davids, P. H. 296
 Davies, W. D. 1, 56, 64, 327, 329
 Deichgräber, R. 24–26, 76f., 81, 83, 101, 197
 Delitzsch, F. 79, 81, 93, 98, 103, 153, 257, 279
 Dellling, G. 61, 71, 180, 182, 190, 243, 253, 265
 DeMaris, R. E. 58, 60f., 63, 66, 72
 Dibelius, M. 4, 68, 95, 195, 335
 Dietzfelbinger, C. 304
 Dihle, A. 215
 Dinkler, E. 271, 274–276
 Doehorn, J. 346
 Dohmen, C. 114
 Drummond, J. 185
 Dubarle, A.-M. 202, 214, 217, 219
 Duling, D. C. 186
 Dunn, J. G. D. 43, 59, 72, 125, 129, 135, 145, 166f., 180, 202, 245, 262, 327, 329, 338
 Ebach, J. 114
 Ehlers, W. 179f.
 Ehrlich, E. L. 287
 Eichrodt, W. 126
 Elbogen, I. 306, 320–322
 Ellis, E. E. 55, 157, 309, 315
 Eltester, F. W. 106, 111, 113, 115f., 118–120, 128, 204, 333
 Ernst, J. 250–253, 255, 257–259., 261–263, 265f.
 Evans, C. A. 58, 65f., 68
 Everling, O. 73
 Ewald, P. 61f.
 Fabrega, V. 240
 Fecht, G. 97
 Fee, G. D. 109
 Festugière, A. J. 117
 Feuillet, A. 112, 123, 125f., 134, 252, 258, 266
 Fiebig, D. 63, 321f.
 Fiensy, D. A. 79
 Findeis, H.-J. 272, 292, 294
 Fischer, K. M. 203, 214, 231f.
 Fischer, U. 151, 239
 Florit, J. R. 248
 Foerster, W. 147f., 177, 182, 186, 189, 192
 Fossum, J. 64, 115, 117, 120–127, 130, 136, 138f., 152, 158, 192, 317
 Francis, F. O. 64, 66–68, 70
 Gabathuler, H. J. 1, 3f., 22f., 37, 232
 Gaylord, H. E. 183
 Gerhardsson, B. 45, 47, 56f., 311
 Gese, H. 18, 27–30, 33, 35, 37, 53, 86f., 90–91, 93–94, 97, 111–114, 116f., 123, 126f., 130, 134–137, 139f., 144–146, 153, 161, 172, 190, 192, 211, 215, 218, 236f., 243, 252, 256f., 264, 277–279, 282, 285, 288–290, 301f., 307, 326, 334
 Gese, M. 49f., 216, 218, 222–224, 252
 Gewiess, J. 253, 262, 266
 Ginsberg, L. 121f.
 Glessmer, U. 158
 Gnlika, J. 22, 26, 39, 54, 130, 143, 260
 Goldberg, A. M. 254f., 259, 261f., 289
 Goldin, J. 122
 Goppelt, L. 329f., 333
 Greeven, H. 335
 Griesbach, J. J. 92
 Grimm, W. 241
 Grundmann, W. 66, 127
 Gunkel, H. 117
 Guthrie, D. 43, 58
 Habermann, J. 23, 142, 144f.
 Hafemann, S. J. 180
 Hampel, V. 126
 Harder, G. 3, 83
 Harnack, A. v. 41
 Hartley, J. E. 217
 Hartmann, L. 269, 276
 Haupt, P. 61f., 65, 68, 70, 134, 148, 163, 167, 180, 232, 235, 247, 250, 252, 268f., 291
 Havet, J. 219
 Hegermann, H. 17, 118, 128f., 133, 138, 145, 147, 160, 164, 204, 236, 258, 276, 286, 288, 297, 330
 Heinemann, I. 98, 286
 Heinemann, J. 82, 84

- Helyer, L. R. 22
 Hengel, M. 40–42, 52–56, 63, 68, 72, 77, 79, 81, 86, 97, 102, 117, 137f., 140–146, 150, 155, 163, 174, 226, 238, 271f., 281, 283f., 297, 317, 335f., 347
 Héring, J. 107
 Hermisson, H.-J. 282f.
 Hiltbrunner, O. 202
 Hofius, O. 37, 90f., 107, 125, 153, 161, 174f., 185f., 195, 271–273, 279, 284f., 290, 292, 294, 296, 330f., 333f.
 Holtz, T. 292
 Hooker, M. 59f., 76, 78f.
 Hoppe, R. 26, 288
 Hübner, H. 22, 26, 43, 130, 160, 244, 247, 269
 Hüttenmeister, F. G. 273
- Janowski, B. 254, 277f., 280, 282, 286f.
 Janssen, E. 211
 Jeremias, J. 218, 223, 237, 241, 245, 282, 286f., 298, 302f., 309f.
 Jervell, J. 105–111, 113–116, 118f., 121f., 124, 126, 128–130, 144, 147, 157, 162, 192, 211, 216, 244, 252, 262, 265, 286, 303, 317, 319, 332, 334f.
- Kasch, W. 160
 Käsemann, E. 11–15, 23, 34, 39, 76f., 95, 147, 166, 172, 200, 202f., 205–210, 212–214, 220f., 223, 232, 252, 272
 Kee, H. C. 183
 Kehl, N. 67, 99, 147, 251, 253, 268
 Kennel, G. 84f., 97
 Kim, S. 115, 124, 126, 128, 131, 141, 144, 152, 211f.
 Kittel, G. 71f.
 Klauck, J. 104f., 107–109, 206
 Knibb, M. A. 187
 Koch, D.-A. 55
 Kohler, K. 280
 Köhler, L. 111
 Kornfeld, W. 217
 Kraabel, A. T. 58
 Kraus, H.-J. 83, 86, 88–91, 96, 114, 136f., 152, 161, 193, 218, 226, 257, 275, 302–304, 324f., 329
 Kraus, W. 272, 277–280, 284
 Kretschmar, G. 64
- Kroll, J. 102
 Kugel, J. L. 80f., 91, 96f., 102f.
 Kuhl, C. 95
 Kuhn, H.-W. 303, 308
 Kuhn, K. G. 307
 Kuhn, P. 218, 254, 259
 Kümmel, W.-G. 43, 49f., 58, 99–101, 109, 225
 Kvalbein, H. 238
- Lähnemann, J. 58, 81, 95, 335
 Lang, B. 95
 Lang, F. 71, 109, 145, 154, 171, 178, 190, 194, 204, 207, 210, 225, 332f.
 Langkammer, H. 250, 252f., 264
 Larsson, E. 1, 22, 53f., 106, 113f., 119, 125f., 128, 157, 159,
 Larsson, G. 273
 LaSor, W. S. 64
 Lattke, M. 85, 97
 Lausberg, H. 195
 Lehmann, M. R. 279f.
 Leitner, F. 97f.
 Lichtenberger, H., 278, 280, 307f.
 Liebermann, S. 122
 Lietzmann, H. 205
 Lightfoot, J. B. 4, 58, 64, 73, 92, 130, 134, 147f., 153, 167, 250, 252, 269
 Lindars, B. 221
 Lindemann, A. 26, 298
 Lips, H. v. 135, 142, 144f.
 Lohmeyer, E. 6–10, 11, 13f., 34, 160, 164, 230, 247, 267f., 320, 323
 Lohse, E. 14, 15–19, 22, 26, 39, 77, 83, 99, 101, 105, 108, 110, 115f., 131, 197, 215, 236, 250–253, 335
 Lowth, R. 80
 Luther, M. 68
 Luz, U. 26, 43, 76, 127, 142–145, 200, 202f., 211, 213f., 260
- Maher, M. 192
 Maier, J. 67, 120, 138, 182, 277, 279–281, 285–287, 321
 Manns, F. 1
 Marshall, I. H. 54, 142f., 145, 226
 Martelet, G. 208, 210
 Martin, R. P. 105, 107, 128
 Martin, T. W. 59

- Masson, C. 223, 227
 Maurer, C. 22f., 34, 58
 Mayer, G. 320
 McCown, C. C. 186, 189
 Melanchthon, P. 68
 Mell, U. 68, 153, 302–309, 311–313, 329
 Merklein, H. 200, 202–205, 207, 216, 272f., 282–284, 294f.
 Merz, A. 241
 Meyer, R. 215
 Michaelis, W. 100f., 149–152, 186, 236, 247, 297
 Michel, K. H. 25
 Michel, O. 53, 55, 62–65, 83, 131, 154f, 330
 Michl, J. 268–270, 291f., 296
 Moffat, J. 245
 Molin, G. 236–239
 Moore, G. F. 280
 Morris, L. 221
 Moule, C. F. D. 1, 22, 66
 Müller, H.-P. 225f., 243
 Müller, U. B. 126
 Münderlein, G. 250–252, 254, 258, 261–265
 Murphy-O'Connor J. 23, 56
 Mussner, F. 205–207, 211, 216f., 222, 225, 227, 231

 Neugebauer, F. 213
 Newsom, C. 67, 176, 182, 186f., 280
 Nickelsburg, G. W. E. 114, 140, 238
 Norden, E. 3, 79, 81, 83, 154
 Noth, M. 217

 O'Brien, P. T. 167, 268, 293, 296
 Odeberg, H. 141, 158
 Oepke, A. 147, 156, 311
 Ollrog, W. H. 43, 45, 47f.
 Overfield, P. D. 252f., 262

 Park, H.-W. 199, 202, 210–212, 214–216, 218–221, 225
 Patai, R. 287
 Patzig, G. 150
 Percy, E. 44, 49, 59, 61, 66, 148, 153, 155, 201, 208f., 213f., 219, 222, 224, 227, 236, 261, 288, 335

 Pesch, R. 54, 240, 242, 261
 Philonenko, M. 124
 Philonenko-Sayar, B. 124
 Picard, J.-C. 183
 Pius XII. 214
 Podella, T. 113
 Pöhlmann, W. 95, 162–164, 195
 Pokorný, P. 23–26, 37, 39, 76, 250, 252, 268, 297
 Pola, T. 66, 86, 89, 112, 191, 287, 301, 329
 Pollard, T. E. 1, 79, 125
 Porter, S. E. 268
 Preuschen, E. 96, 245
 Preuß, H.-D. 136
 Procksch, O. 112f., 123, 132, 137, 257f.
 Puech, É. 236–240

 Quasten, J. 98
 Quispel, G. 113, 115, 122, 128

 Rad, G. v. 111, 113, 121, 161, 302, 310, 320, 324
 Ramaroson, L. 60
 Reicke, B. 163
 Reitzenstein, R. 41
 Richter, J. 134
 Riesenfeld, H. 102
 Riesner, R. 56, 142–145, 151, 283, 290
 Rigaux, B. 242
 Riggerbach, E. 65
 Ringgren, H. 237
 Robinson J. A. T. 49, 210
 Robinson, J. M. 23, 95
 Robinson, S. E. 184
 Rohrbach-Koop, R. A. 152
 Roloff, J. 54, 200, 202, 205–207, 213f., 228f., 231, 242
 Roon, A. v. 49
 Rowland, C. 65f., 68–70, 117, 123, 152, 264
 Rudolph, W. 217
 Runia, D. T. 150
 Rusam, D. 71

 Safrai, S. 277–281
 Sanders, E. P. 124, 183, 211
 Sasse, H. 164, 177, 193
 Sauer, G. 162

- Schäfer, P. 67, 155, 158, 192, 286
 Schaller, B. 185
 Schäufele, H. 214
 Schenk, W. 59
 Schenke, H.-M. 39, 117, 121
 Schimanowski, G. 134, 138, 141, 143
 Schlatter, A. 70, 129, 138, 147, 193,
 242, 260f., 294, 332f.
 Schleiermacher, F. D. E. 3, 88, 95, 167
 Schlier, H. 49, 170, 176f., 180, 188, 192,
 200, 203, 215, 227
 Schmid, H. H. 273–276, 291
 Schmid, J. 260
 Schmidt, W. H. 114, 162, 211, 226,
 253, 255
 Schmidt, F. 183
 Schmidt, K. L. 167
 Schmidt, L. 320
 Schmidt, T. 208
 Schmitz, O. 188
 Schnabel, E. J. 138
 Schnackenburg, R. 106, 174–177, 196,
 207, 221, 327, 335
 Schneider, G. 303, 306f., 309–312, 332
 Schnelle, U. 43, 49
 Schniewind, J. 261
 Scholem, G. 40f., 55, 67, 111, 114, 120–
 122, 124, 135, 254
 Schreiner, J. 202
 Schubert, K. 236–239
 Schulz, S. 64f.
 Schürer, E. 63, 67, 72
 Schwantes, H. 171, 240, 311f.
 Schweizer, E. 14–17, 19–22, 23, 26, 31,
 34f., 39, 43, 58, 71, 76–78, 82f., 95, 99–
 101, 142f., 146, 166, 179–181, 197f.,
 202–206, 209–215, 221, 225, 228, 232,
 235f., 250, 252f., 263, 265, 267, 269,
 288, 297f., 335
 Schwemer, A. M. 55, 63, 67, 84, 120,
 175, 182, 188, 192, 263
 Segal, A. F. 138
 Seybold, K. 86, 96
 Sjöberg, E. 306f., 309–311, 320
 Skarsaune, O. 53f.
 Snijders, L. A. 257
 Soden, H. v. 3, 232
 Söding, T. 145, 329
 Sola Pool, D. de 306f.
 Spieckermann, H. 83f.
 Spittler, R. P. 185
 Staerk, W. 14, 150
 Standhartinger, A. 43–45, 58–61, 64f.,
 69, 76, 222, 232, 343
 Stanley, D. M. 245
 Steck, O. H. 274f.
 Stemberger, G. 138, 157, 218, 236f.,
 239, 248, 276, 278, 285, 320, 322
 Stendebach, F. J. 111
 Stettler, H. 176, 296
 Stone, M. E. 116, 202
 Strauß, D. F. 3
 Strobel, A. 65
 Stroumsa, G. G. 120, 130, 203
 Stuckenbruck, L. T. 152
 Stuhlmacher, P. 30, 45f., 56, 108, 126,
 128, 146, 153f., 191, 200, 205–207, 210,
 212–214, 216, 235, 240–242, 244, 246,
 260f., 271–273, 276f., 279, 283–285,
 289f., 292, 295, 298, 307–309, 311f.,
 317, 327, 331, 335
 Testa, E. 267
 Theissen, G. 241
 Thoma, C. 258
 Trebilco, P. R. 72
 Tsevat, M. 149
 Turner, C. H. 245
 Uhlig, S. 141, 183
 Unnik, W. C. v. 54
 Vallisoleto, X. M. 263f., 266
 Vielhauer, P. 43, 58, 179, 197
 Vögtle, A. 289
 Vollenweider, S. 96, 102, 120f, 125,
 129f., 142, 144, 154, 162, 272
 Volz, P. 123, 230, 303, 310, 328f.
 Walter, N. 52f.
 Ward, R. A. 160
 Warnach, V. 210
 Weber, B. 97, 193
 Weber, J. 264
 Weinfeld, M. 114
 Weise, E. 44–48
 Weiser, A. 162

Weiß, H.-F. 1, 64f., 116–118, 120, 123,
135–139, 146f., 151, 156–158, 160f., 192
Weiß, J. 3, 147, 172
Wengst, K. 24–26, 34, 75, 96, 197
Westermann, C. 80, 102, 111, 236, 303,
320, 323f.
Wiefel, W. 260
Wikenhauser, A. 201, 208, 216
Wilckens, U. 64f., 108, 155, 172, 221,
241f., 271
Wildberger, H., 111, 113, 257
Windisch, H. 3, 330
Wink, W. 63, 167–169, 177, 181f., 184,
190, 192–194, 295

Wintermute, O. S. 186
Wolff, C. 109f., 154, 171, 319, 332f.
Wolter, M. 26, 60, 85, 102, 130, 147,
153, 155, 160, 164, 166, 196, 199, 204,
263, 269, 288, 327, 338, 344
Wright, N. T. 1, 23, 31–33, 34f., 37, 59,
63, 81, 90, 99f., 125, 130, 162, 297,
323–325
Ysebaert, J. 66, 265
Zahn, T. v. 59f., 67, 71
Zimmerli, W. 112
Zimmermann, J. 238

Sachregister

- Abendmahl *siehe* Herrenmahl
Abgrenzung des Hymnus 76–79
Adam(tradition) 124f.
Adam-Christologie 33, 125
Adam-Christus-Typologie 125, 212f., 319
All-Aussagen 162–165
Allmachtsformel 154f.
Allversöhnung 293–298
Antiochien 56
Apokalyptik 40, 42, 55
Aufbau des Hymnus *siehe* Struktur
Auferstehung 235–246, 305f., 313, 330
 allgemeine 171, 304
 der Christen 171
Auferstehungsleib Christi 209f.
Auslegungsgeschichte 1–35
- Basilea 303, 307
Begriffsgeschichte (*siehe auch* Traditions-
geschichte) 18, 22, 29
Beraka 82–86
Bild Gottes *siehe* Eikon-Christologie
Braut Christi 214–234
Bräutigam, Christus als *siehe* Leib des
 Bräutigams
Bund, neuer 302, 309f., 329
Buße 279f.
- Chasidim 53f.
Corporate personality 210–213
- Damaskus 56
Deuterocesaja 32
Diasporajudentum (*siehe auch* Judentum,
 hellenistisches; Judentum, kleinasiati-
 sches) 52f., 55
- Eikon-Christologie (*siehe auch* Schekina)
 33, 104–132, 262f.
Einheitlichkeit des Hymnus *siehe* Zusätze
Einwohnungstradition *siehe* Schekina-
 tradition
- Ekklesiologie des Kol und Eph 199, 201,
 203f., 228–234, 300f.
Elemente der Welt *siehe* Weltelemente
Engel 166–198
 des Herrn 123f.
 Geschaffensein der 191f., 196–198
 über die Schöpfung gesetzte 194f., 198
Engelfall 189, 192–194, 197
Engelgottesdienst 66–69
 Völkerengel 193
Enkomion 85f.
Epheserbrief
 Situation des 229
 Verhältnis zum Kolosserbrief 48–50
Erlösermythos, gnostischer 4, 7, 11, 14,
 17, 24f., 203, 262
Erlösungssehnsucht, hellenistische 16,
 18, 20, 34f., 267
Ernte, eschatologische 244f.
Erstgeborener
 der Schöpfung 147–152
 der Toten 241–243
Erstling, Christus als 243–246
Eschatologie
 des Kol und Eph 228f., 231
 Zwei-Stufen-Eschatologie 309, 327f.,
 331–335
Essener 53
Eucharistie *siehe* Herrenmahl
Exodus(tradition) 13, 302f.
 neuer Exodus 302f., 310, 324f.
- Feindschaft gegen Gott 271–273, 276f.,
 281, 284, 288f.
Forschungsgeschichte *siehe* Auslegungsge-
 schichte
Friede, eschatologischer 9, 20, 267–299
Funktion des Hymnus im Brief 75f., 270
- Gattung von Kol 1,15–20 79–86
Geist Gottes 137, 139, 258
Gezera schawa 4, 156–158
Gliederung des Hymnus *siehe* Struktur

- Gnosis 3, 11, 14, 17, 20–22, 24f., 39–42, 121f., 203, 253, 262
 Gottesherrschaft *siehe* Basileia
- Häresie, kolossische 58–74, 261
 Haupt des Leibes 201, 222–228, 231–234, 336
 Hekalot-Literatur *siehe* Mystik
 Hellenismus *siehe* Judentum, hellenistisches; Philosophie, hellenistische; Urchristentum, hellenistisches
 Hermetica 17, 24f., 253
 Herrenmahl 204–207
 Herrlichkeit Gottes *siehe* Eikon-Christologie, Schekina
 hymnische Rede 21, 297
 Hymnus (Gattung) 83–85
- Inkarnation 130–132
 iranische Traditionen 39f.
 Irrlehre, kolossische *siehe* Häresie
- Jerusalem 52, 54, 57
 Jom Kippur (*siehe auch* Sühne) 6, 9, 18, 20, 267, 278f., 289, 320–323
 Judentum
 alexandrinisches 4, 40, 51–53, 55
 hellenistisches (*siehe auch* Diasporajudentum) 3, 16, 19, 22, 24f., 42, 51–53, 57
 kleinasiatisches (*siehe auch* Diasporajudentum) 72f.
 mystisches *siehe* Mystik
 palästinisches 51–53
 rabbinisches 55
 Jungfrauengeburt 144
- Kabod Gottes *siehe* Eikon-Christologie, Schekina
- Leib
 Christi (*siehe auch* Haupt des Leibes) 199–234, 336
 des Bräutigams 214–234
 kosmischer 16, 199, 201, 203f., 228–234
 Logos(tradition) (*siehe auch* Weisheit) 4, 21, 115–120, 123, 136–140, 150f., 161, 245f.
- Mächte *siehe* Engel
 Magharianer 122f.
 Magie 169
 Manichäismus 39f.
 Menschensohn 123, 126f., 140–143, 189–191, 211–213, 246, 275, 316
 Menschwerdung *siehe* Inkarnation
 Merkaba-Mystik *siehe* Mystik
 Messias 140–143, 150–153, 211–213, 248, 260, 274–276, 307
 Metatron 141, 158
 Metrum 79, 96f.
 Midrasch, impliziter 157, 315f., 318, 344
 Monotheismus, christologischer 32, 323
 Mysterienkult 68
 Mystik, jüdische 40, 65–69, 120–122, 141, 195
- Nag Hammadi 41f.
 Neujahrsfest, jüdisches 6, 9, 320–323
 Neuschöpfung(stradition) 13, 20, 300–313, 317f., 324f., 326–336
- Paulus 45–48
 Herkunft des 25
 und Jesustradition 56f.
 und Urgemeinde 56f.
 Paulusschule 45–48, 51–57
 Personidentität Jesu 131f., 249
 Pharisäer 53f.
 Philo 3, 19, 21f., 40, 51–53, 55, 57, 117–120
 Philosophie
 hellenistische (*siehe auch* Stoa, Platonismus) 8, 9, 16, 19, 25, 35, 40, 42, 51
 kolossische (*siehe* Häresie)
- Plato *siehe* Platonismus
 Platonismus 16, 19, 40, 118, 122, 164, 266
 Pleroma 250–266
 Poesie
 hebräische 79–81
 der hellenistischen Synagoge 79, 81
 polares Denken 162f., 172
 Popularphilosophie *siehe* Philosophie, hellenistische
 Präexistenz (der Weisheit, Christi etc.) 33, 130–132, 133–152

- Qumran 40, 55
- Reich Gottes *siehe* Basileia
- Restitution oder Vollendung der Schöpfung 328–333
- Rosch haschana *siehe* Neujahrsfest
- Schekina(tradition) (*siehe auch* Eikon-Christologie) 21, 120–122, 137, 143, 250–266, 278f., 289, 326, 330
- Sch^hmaⁿ 32
- Schöpfer und Erlöser (Identität von) 33, 35, 324–326, 336
- Schöpfungsmittler 133–165, 333f.
- Selbständigkeit des ursprünglichen Hymnus 100–103
- Septuaginta 55
- sichtbar – unsichtbar 129–132, 164f.
- Sprache des ursprünglichen Hymnus 27, 90f., 152f., 159, 247, 346f.
- Stammvater-Tradition 210–213, 246
- Stellvertretung 208f.
- Stichwortverbindung *siehe* Gezera schawa
- Stil von Kol 1,15–20 79–82, 94
- Stoa, stoische Philosophie 3, 16, 19, 25, 53, 118, 136, 154f., 163, 258
- Stoicheia *siehe* Weltelemente
- Struktur des Hymnus 3, 11, 15, 19, 23f., 28, 31, 34, 86–94
- Strukturprinzip des Hymnus 155–159, 314–317, 343f.
- Sühne(tradition) (*siehe auch* Jom Kippur) 6, 9, 13, 267–299, 326, 329f.
kosmische Bedeutung 6, 285–298
- Sühnetag *siehe* Jom Kippur
- Sündenfall 21, 32, 35, 162327
- Taufbekenntnis 11, 13, 15
- Tempel 253–265, 286–289
neuer 305f.
- Tod(esengel) 171
- Tora 136–140, 144–146, 161f.
Toraontologie 138, 144, 285f.
Zionstora 139f., 144
- Traditionsgeschichte (*siehe auch* Begriffsgeschichte) 18, 22, 29
- Triumphzug 179–181
- unsichtbar *siehe* sichtbar
- Urchristentum, hellenistisches 16, 25
- Urgemeinde 54, 57, 144f.
- Urmenschmythos *siehe* Erlösermythos
- Verfasser des Hymnus 4, 9, 11, 15, 22–24, 31, 34, 48, 51, 100–103, 152, 159, 221, 247, 299, 346f.
- Verfasser des Kolosserbriefs 43–45
- Verführer, kolossische *siehe* Häresie
- Verhältnis der beiden Strophen des Hymnus 318–336, 344f.
- Versöhnung(stradition) 9, 267–299, 336
- Versöhnungstag *siehe* Jom Kippur
- Völkerengel *siehe* Engel
- Weisheit(stradition), jüdische (*siehe auch* Logos) 3, 9, 11, 16, 17, 24f., 32, 115–120, 134–147, 150, 192, 245f., 248, 257f., 326, 335
- Weisheits-Christologie 127f., 142–147, 336
- Weltangst, hellenistische *siehe* Erlösungssehnsucht
- Weltelemente 61, 70f., 73
- Wiederaufnahme 81f., 95f., 269f.
- Wort-Gottes-Tradition *siehe* Logostradition
- Zion 253–265, 275, 286–288, 305f.
- Zionstora *siehe* Tora
- Zusätze zum Hymnus 3, 11, 14–19, 21–26, 28, 30–34, 58, 94–100, 345f.
- Zwölfekreis 54

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetische Übersicht der ersten und zweiten Reihe

- Ádna, Jostein:** Jesu Stellung zum Tempel. 2000. *Band II/119.*
- Anderson, Paul N.:** The Christology of the Fourth Gospel. 1996. *Band II/78.*
- Appold, Mark L.:** The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band II/1.*
- Arnold, Clinton E.:** The Colossian Syncretism. 1995. *Band II/77.*
- Avemarie, Friedrich und Hermann Lichtenberger** (Hrsg.): Bund und Tora. 1996. *Band 92.*
- Bachmann, Michael:** Sünder oder Übertreter. 1992. *Band 59.*
- Baker, William R.:** Personal Speech-Ethics in the Epistle of James. 1995. *Band II/68.*
- Balla, Peter:** Challenges to New Testament Theology. 1997. *Band II/95.*
- Bammel, Ernst:** Judaica. Band I 1986. *Band 37 – Band II 1997. Band 91.*
- Bash, Anthony:** Ambassadors for Christ. 1997. *Band II/92.*
- Bauernfeind, Otto:** Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Band 22.*
- Bayer, Hans Friedrich:** Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Band II/20.*
- Bell, Richard H.:** Provoked to Jealousy. 1994. *Band II/63.*
- No One Seeks for God. 1998. *Band 106.*
- Bergman, Jan:** siehe *Kieffer, René*
- Bergmeier, Roland:** Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament. 2000. *Band 121.*
- Betz, Otto:** Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42.*
- Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Band 52.*
- Beyschlag, Karlmann:** Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *Band 16.*
- Bittner, Wolfgang J.:** Jesu Zeichen im Johannes-evangelium. 1987. *Band II/26.*
- Bjerkelund, Carl J.:** Tauta Egeneto. 1987. *Band 40.*
- Blackburn, Barry Lee:** Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Band II/40.*
- Bock, Darrell L.:** Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. 1998. *Band II/106.*
- Bockmuehl, Markus N.A.:** Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Band II/36.*
- Böhlig, Alexander:** Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Band 47 – Teil 2 1989. Band 48.*
- Böhm, Martina:** Samariten und die Samaritai bei Lukas. 1999. *Band II/111.*
- Böttrich, Christfried:** Weltweisheit – Menschlichkeitsethik – Urkult. 1992. *Band II/50.*
- Bolyki, János:** Jesu Tischgemeinschaften. 1997. *Band II/96.*
- Brocke, Christoph vom:** Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. 2000. *Band II/125.*
- Büchli, Jörg:** Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. 1987. *Band II/27.*
- Bühner, Jan A.:** Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Band II/2.*
- Burchard, Christoph:** Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Band 8.*
- Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments. Hrsg. von D. Sänger. 1998. *Band 107.*
- Byrskog, Samuel:** Story as History – History as Story. 2000. *Band 123.*
- Cancik, Hubert** (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *Band 33.*
- Capes, David B.:** Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Band II/47.*
- Caragounis, Chrys C.:** The Son of Man. 1986. *Band 38.*
- siehe *Fridrichsen, Anton.*
- Carleton Paget, James:** The Epistle of Barnabas. 1994. *Band II/64.*
- Ciampa, Roy E.:** The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2. 1998. *Band II/102.*
- Classen, Carl Joachim:** Rhetorical Criticism of the New Testament. 2000. *Band 128.*
- Crump, David:** Jesus the Intercessor. 1992. *Band II/49.*
- Dahl, Nils Alstrup:** Studies in Ephesians. 2000. *Band 131.*
- Deines, Roland:** Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Band II/52.*
- Die Pharisäer. 1997. *Band 101.*
- Dietzfelbinger, Christian:** Der Abschied des Kommenden. 1997. *Band 95.*
- Dobbeler, Axel von:** Glaube als Teilhabe. 1987. *Band II/22.*
- Du Toit, David S.:** Theios Anthropos. 1997. *Band II/91.*
- Dunn, James D.G.** (Hrsg.): Jews and Christians. 1992. *Band 66.*
- Paul and the Mosaic Law. 1996. *Band 89.*

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

- Dunn, James D.G., Hans Klein, Ulrich Luz und Vasile Mihoc (Hrsg.): Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. 2000. *Band 130*.
- Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45*.
- Eckstein, Hans-Joachim: Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band II/10*.
- Verheißung und Gesetz. 1996. *Band 86*.
- Ego, Beate: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Band II/34*
- Ego, Beate und Lange, Armin sowie Pilhofer, Peter (Hrsg.): Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. 1999. *Band 118*.
- Eisen, Ute E.: siehe Paulsen, Henning.
- Ellis, E. Earle: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Band 18*.
- The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Band 54*.
- Ennulat, Andreas: Die ‚Minor Agreements‘. 1994. *Band II/62*.
- Ensor, Peter W.: Jesus and His ‚Works‘. 1996. *Band II/85*.
- Eskola, Timo: Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology. 1998. *Band II/100*.
- Fatehi, Mehrdad: The Spirit’s Relation to the Risen Lord in Paul. 2000. *Band II/128*.
- Feldmeier, Reinhard: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band II/21*.
- Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64*.
- Feldmeier, Reinhard und Ulrich Heckel (Hrsg.): Die Heiden. 1994. *Band 70*.
- Fletcher-Louis, Crispin H. T.: Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology. 1997. *Band II/94*.
- Förster, Niclas: Marcus Magus. 1999. *Band 114*.
- Forbes, Christopher Brian: Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment. 1995. *Band II/75*.
- Fornberg, Tord: siehe Fridrichsen, Anton.
- Fossum, Jarl E.: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36*.
- Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Band 1 1995. *Band II/79* – Band 2 1997. *Band II/80*.
- Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. 1995. *Band II/71*.
- Die johanneische Eschatologie. Band I. 1997. *Band 96*. – Band II. 1998. *Band 110*. – Band III. 2000. *Band 117*.
- Freyne, Sean: Galilee and Gospel. 2000. *Band 125*.
- Fridrichsen, Anton: Exegetical Writings. Hrsg. von C.C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Band 76*.
- Garlington, Don B.: ‚The Obedience of Faith‘. 1991. *Band II/38*.
- Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Band 79*.
- Garnet, Paul: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Band II/3*.
- Gese, Michael: Das Vermächtnis des Apostels. 1997. *Band II/99*.
- Gräbe, Petrus J.: The Power of God in Paul’s Letters. 2000. *Band II/123*.
- Gräßer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Band 35*.
- Green, Joel B.: The Death of Jesus. 1988. *Band II/33*.
- Gundry Volf, Judith M.: Paul and Perseverance. 1990. *Band II/37*.
- Hafemann, Scott J.: Suffering and the Spirit. 1986. *Band II/19*.
- Paul, Moses, and the History of Israel. 1995. *Band 81*.
- Hannah, Darrel D.: Michael and Christ. 1999. *Band II/109*.
- Hamid-Khani, Saeed: Revelation and Concealment of Christ. 2000. *Band II/120*.
- Hartman, Lars: Text-Centered New Testament Studies. Hrsg. von D. Hellholm. 1997. *Band 102*.
- Heckel, Theo K.: Der Innere Mensch. 1993. *Band II/53*.
- Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium. 1999. *Band 120*.
- Heckel, Ulrich: Kraft in Schwachheit. 1993. *Band II/56*.
- siehe Feldmeier, Reinhard.
- siehe Hengel, Martin.
- Heiligenthal, Roman: Werke als Zeichen. 1983. *Band II/9*.
- Hellholm, D.: siehe Hartman, Lars.
- Hemer, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Band 49*.
- Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. 1969, ³1988. *Band 10*.
- Die johanneische Frage. 1993. *Band 67*.
- Judaica et Hellenistica. Band 1. 1996. *Band 90*. – Band 2. 1999. *Band 109*.
- Hengel, Martin und Ulrich Heckel (Hrsg.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58*.
- Hengel, Martin und Hermut Löhr (Hrsg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. 1994. *Band 73*.
- Hengel, Martin und Anna Maria Schwemer: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. 1998. *Band 108*.
- Hengel, Martin und Anna Maria Schwemer (Hrsg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55*.
- Die Septuaginta. 1994. *Band 72*.

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

- Hengel, Martin; Siegfried Mittmann und Anna Maria Schwemer (Ed.): *La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes*. 2000. *Band 129*.
- Herrenbrück, Fritz: *Jesus und die Zöllner*. 1990. *Band II/41*.
- Herzer, Jens: *Paulus oder Petrus?* 1998. *Band 103*.
- Hoegen-Rohls, Christina: *Der nachösterliche Johannes*. 1996. *Band II/84*.
- Hofius, Otfried: *Katapausis*. 1970. *Band 11*.
- *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*. 1972. *Band 14*.
- *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*. 1976, ²1991. *Band 17*.
- *Paulusstudien*. 1989, ²1994. *Band 51*.
- *Neutestamentliche Studien*. 2000. *Band 132*.
- Hofius, Otfried und Hans-Christian Kammler: *Johannesstudien*. 1996. *Band 88*.
- Holtz, Traugott: *Geschichte und Theologie des Urchristentums*. 1991. *Band 57*.
- Hommel, Hildebrecht: *Sebasmata*. *Band 1* 1983. *Band 31* – *Band 2* 1984. *Band 32*.
- Hvalvik, Reidar: *The Struggle for Scripture and Covenant*. 1996. *Band II/82*.
- Joubert, Stephan: *Paul as Benefactor*. 2000. *Band II/124*.
- Kähler, Christoph: *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie*. 1995. *Band 78*.
- Kamlah, Ehrhard: *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*. 1964. *Band 7*.
- Kammler, Hans-Christian: *Christologie und Eschatologie*. 2000. *Band 126*.
- siehe Hofius, Otfried.
- Kelthoffer, James A.: *Miracle and Mission*. 1999. *Band II/112*.
- Kieffer, René und Jan Bergman (Hrsg.): *La Main de Dieu / Die Hand Gottes*. 1997. *Band 94*.
- Kim, Seyoon: *The Origin of Paul's Gospel*. 1981, ²1984. *Band II/4*.
- „The ‚Son of Man‘“ as the Son of God. 1983. *Band 30*.
- Klein, Hans: siehe Dunn, James D.G.
- Kleinknecht, Karl Th.: *Der leidende Gerechtfertigte*. 1984, ²1988. *Band II/13*.
- Klinghardt, Matthias: *Gesetz und Volk Gottes*. 1988. *Band II/32*.
- Köhler, Wolf-Dietrich: *Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*. 1987. *Band II/24*.
- Korn, Manfred: *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit*. 1993. *Band II/51*.
- Koskenniemi, Erkki: *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*. 1994. *Band II/61*.
- Kraus, Wolfgang: *Das Volk Gottes*. 1996. *Band 85*.
- siehe Walter, Nikolaus.
- Kuhn, Karl G.: *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*. 1950. *Band 1*.
- Laansma, Jon: *I Will Give You Rest*. 1997. *Band II/98*.
- Labahn, Michael: *Offenbarung in Zeichen und Wort*. 2000. *Band II/117*.
- Lange, Armin: siehe Ego, Beate.
- Lampe, Peter: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. 1987, ²1989. *Band II/18*.
- Landmesser, Christof: *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*. 1999. *Band 113*.
- *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott*. 2000. *Band 133*.
- Lau, Andrew: *Manifest in Flesh*. 1996. *Band II/86*.
- Lee, Pilchan: *The New Jerusalem in the Book of Revelation*. 2000. *Band II/129*.
- Lichtenberger, Hermann: siehe Avemarie, Friedrich.
- Lieu, Samuel N.C.: *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. ²1992. *Band 63*.
- Loader, William R.G.: *Jesus' Attitude Towards the Law*. 1997. *Band II/97*.
- Löhr, Gebhard: *Verherrlichung Gottes durch Philosophie*. 1997. *Band 97*.
- Löhr, Hermut: siehe Hengel, Martin.
- Löhr, Winrich Alfred: *Basilides und seine Schule*. 1995. *Band 83*.
- Luomanen, Petri: *Entering the Kingdom of Heaven*. 1998. *Band II/101*.
- Luz, Ulrich: siehe Dunn, James D.G.
- Maier, Gerhard: *Mensch und freier Wille*. 1971. *Band 12*.
- *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*. 1981. *Band 25*.
- Markschies, Christoph: *Valentinus Gnosticus?* 1992. *Band 65*.
- Marshall, Peter: *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. 1987. *Band II/23*.
- McDonough, Sean M.: *YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting*. 1999. *Band II/107*.
- Meade, David G.: *Pseudonymity and Canon*. 1986. *Band 39*.
- Meadors, Edward P.: *Jesus the Messianic Herald of Salvation*. 1995. *Band II/72*.
- Meißner, Stefan: *Die Heimholung des Ketzers*. 1996. *Band II/87*.
- Mell, Ulrich: *Die „anderen“ Winzer*. 1994. *Band 77*.

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

- Mengel, Berthold*: Studien zum Philipperbrief. 1982. *Band II/8*.
- Merkel, Helmut*: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *Band 13*.
- Merklein, Helmut*: Studien zu Jesus und Paulus. Band 1 1987. *Band 43*. – Band 2 1998. *Band 105*.
- Metzler, Karin*: Der griechische Begriff des Verzeihens. 1991. *Band II/44*.
- Metzner, Rainer*: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. 1995. *Band II/74*.
- Das Verständnis der Sünde im Johannes-evangelium. 2000. *Band 122*.
- Mihoc, Vasile*: siehe *Dunn, James D. G.*
- Mittmann-Richert, Ulrike*: Magnifikat und Benediktus. 1996. *Band II/90*.
- Mußner, Franz*: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Hrsg. von M. Theobald. 1998. *Band 111*.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm*: Gesetz und Paränese. 1987. *Band II/28*.
- Heidenapostel aus Israel. 1992. *Band 62*.
- Nielsen, Anders E.*: „Until it is Fullfilled“. 2000. *Band II/126*.
- Nissen, Andreas*: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Band 15*.
- Noack, Christian*: Gottesbewußtsein. 2000. *Band II/116*.
- Noormann, Rolf*: Irenäus als Paulusinterpret. 1994. *Band II/66*.
- Obermann, Andreas*: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. 1996. *Band II/83*.
- Okure, Teresa*: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Band II/31*.
- Oropeza, B. J.*: Paul and Apostasy. 2000. *Band II/115*.
- Ostmeyer, Karl-Heinrich*: Taufe und Typos. 2000. *Band II/118*.
- Paulsen, Henning*: Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Hrsg. von Ute E. Eisen. 1997. *Band 99*.
- Pao, David W.*: Acts and the Isaianic New Exodus. 2000. *Band II/130*.
- Park, Eung Chun*: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation. 1995. *Band II/81*.
- Park, Joseph S.*: Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions. 2000. *Band II/121*.
- Pate, C. Marvin*: The Reverse of the Curse. 2000. *Band II/114*.
- Philonenko, Marc* (Hrsg.): Le Trône de Dieu. 1993. *Band 69*.
- Pilhofer, Peter*: Presbyteron Kreitton. 1990. *Band II/39*.
- Philippi. Band 1 1995. *Band 87*.
- siehe *Ego, Beate*.
- Pöhlmann, Wolfgang*: Der Verlorene Sohn und das Haus. 1993. *Band 68*.
- Pokorný, Petr und Josef B. Souček*: Bibelauslegung als Theologie. 1997. *Band 100*.
- Porter, Stanley E.*: The Paul of Acts. 1999. *Band 115*.
- Prieur, Alexander*: Die Verkündigung der Gottesherrschaft. 1996. *Band II/89*.
- Probst, Hermann*: Paulus und der Brief. 1991. *Band II/45*.
- Räsänen, Heikki*: Paul and the Law. 1983, ²1987. *Band 29*.
- Rehkopf, Friedrich*: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Band 5*.
- Rein, Matthias*: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). 1995. *Band II/73*.
- Reinmuth, Eckart*: Pseudo-Philo und Lukas. 1994. *Band 74*.
- Reiser, Marius*: Syntax und Stil des Markus-evangeliums. 1984. *Band II/11*.
- Richards, E. Randolph*: The Secretary in the Letters of Paul. 1991. *Band II/42*.
- Riesner, Rainer*: Jesus als Lehrer. 1981, ³1988. *Band II/7*.
- Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994. *Band 71*.
- Rissi, Mathias*: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *Band 41*.
- Röhser, Günter*: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Band II/25*.
- Rose, Christian*: Die Wolke der Zeugen. 1994. *Band II/60*.
- Rüger, Hans Peter*: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Band 53*.
- Sänger, Dieter*: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5*.
- Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Band 75*.
- siehe *Burchard, Christoph*
- Salzmann, Jorg Christian*: Lehren und Ermahnen. 1994. *Band II/59*.
- Sandnes, Karl Olav*: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band II/43*.
- Sato, Migaku*: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29*.
- Schaper, Joachim*: Eschatology in the Greek Psalter. 1995. *Band II/76*.
- Schimanowski, Gottfried*: Weisheit und Messias. 1985. *Band II/17*.
- Schlichting, Günter*: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Band 24*.
- Schnabel, Eckhard J.*: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Band II/16*.
- Schutter, William L.*: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Band II/30*.
- Schwartz, Daniel R.*: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Band 60*.

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

- Schwemer, Anna Maria:* siehe *Hengel, Martin*
Scott, James M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48.*
– Paul and the Nations. 1995. *Band 84.*
Siebert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil I 1980. *Band 20* – Teil II 1992. *Band 61.*
– Nag-Hammadi-Register. 1982. *Band 26.*
– Argumentation bei Paulus. 1985. *Band 34.*
– Philon von Alexandrien. 1988. *Band 46.*
Simon, Marcel: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Band 23.*
Snodgrass, Klyne: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Band 27.*
Söding, Thomas: Das Wort vom Kreuz. 1997. *Band 93.*
– siehe *Thüsing, Wilhelm.*
Sommer, Urs: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Band II/58.*
Souček, Josef B.: siehe *Pokorný, Petr.*
Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Band II/55.*
Spanje, T.E. van: Inconsistency in Paul?. 1999. *Band II/110.*
Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Band I: 1989. *Band 50.* – Band II: 1999. *Band 116.*
Stadelmann, Helge: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Band II/6.*
Stenschke, Christoph W.: Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith. *Band II/108.*
Stettler, Christian: Der Kolosserhymnus. 2000. *Band II/131.*
Stettler, Hanna: Die Christologie der Pastoralbriefe. 1998. *Band II/105.*
Strobel, August: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *Band 21.*
Stroumsa, Guy G.: Barbarian Philosophy. 1999. *Band 112.*
Stuckenbruck, Loren T.: Angel Veneration and Christology. 1995. *Band II/70.*
Stuhlmacher, Peter (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Band 28.*
Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. 1993. *Band II/57.*
Tajra, Harry W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Band II/35.*
– The Martyrdom of St. Paul. 1994. *Band II/67.*
Theißen, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, ³1989. *Band 19.*
Theobald, Michael: siehe *Mußner, Franz.*
Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Band 56.*
Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie. Hrsg. von Thomas Söding. 1995. *Band 82.*
Thurén, Lauri: Derhethorizing Paul. 2000. *Band 124.*
Treloar, Geoffrey R.: Lightfoot the Historian. 1998. *Band II/103.*
Tsuji, Manabu: Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. 1997. *Band II/93.*
Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. 1993. *Band II/54.*
Visotzky, Burton L.: Fathers of the World. 1995. *Band 80.*
Wagener, Ulrike: Die Ordnung des „Hauses Gottes“. 1994. *Band II/65.*
Walter, Nikolaus: Praeparatio Evangelica. Hrsg. von Wolfgang Kraus und Florian Wilk. 1997. *Band 98.*
Wander, Bernd: Gottesfürchtige und Sympathisanten. 1998. *Band 104.*
Watts, Rikki: Isaiah's New Exodus and Mark. 1997. *Band II/88.*
Wedderburn, A.J.M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Band 44.*
Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Band II/14.*
Welck, Christian: Erzählte ‚Zeichen‘. 1994. *Band II/69.*
Wiarda, Timothy: Peter in the Gospels. 2000. *Band II/127.*
Wilk, Florian: siehe *Walter, Nikolaus.*
Williams, Catrin H.: I am He. 2000. *Band II/113.*
Wilson, Walter T.: Love without Pretense. 1991. *Band II/46.*
Zimmermann, Alfred E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, ²1988. *Band II/12.*
Zimmermann, Johannes: Messianische Texte aus Qumran. 1998. *Band II/104.*
Zimmermann, Ruben: Geschlechtermetaphorik und Geschlechterverhältnis. 2000. *Band II/122.*

*Einen Gesamtkatalog erhalten Sie gern vom
Mohr Siebeck Verlag, Postfach 2040, D-72010 Tübingen.
Neueste Informationen im Internet unter <http://www.mohr.de>*

