

Peter Stuhlmacher

Biblische Theologie des Neuen Testaments

Band 2: Von der Paulusschule bis
zur Johannesoffenbarung

2. Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht



Peter Stuhlmacher, Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung

Peter Stuhlmacher

Biblische Theologie des Neuen Testaments

Band II

Von der Paulusschule
bis zur Johannesoffenbarung

Der Kanon und seine Auslegung

Zweite, durchgesehene Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-53596-7
ISBN 978-3-647-53596-8 (E-Book)

© 2012, 1999 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde
Druck und Bindung: CPI – BuchBücher.de, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

HARTMUT GESE
zum 70. Geburtstag am 4. April 1999

Sir 17,8

Inhalt

Vorwort	IX
4. Die Verkündigung in der Zeit nach Paulus	1
§ 24 Die Christusverkündigung in der Paulusschule	4
§ 25 Das Verständnis von Kirche in der Paulusschule	27
§ 26 Paraklese und Eschatologie in der Paulusschule	42
Exkurs: Eschatologie und Apostolat im 2. Thessalonicherbrief	54
§ 27 Der Jakobusbrief	59
§ 28 Theologie und Verkündigung des 1. Petrusbriefes	70
§ 29 Theologie und Verkündigung des Hebräerbriefes	84
§ 30 Apostolische Glaubenslehre und kirchliche Schriftauslegung: Der Kampf gegen die Häresie im Judasbrief und 2. Petrusbrief	105
5. Die Verkündigung der synoptischen Evangelien	115
§ 31 Zur Entstehung der synoptischen Evangelien	117
§ 32 Das Markusevangelium	130
§ 33 Das Matthäusevangelium	150
§ 34 Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte	174
6. Die Verkündigung des Johannes und seiner Schule	199
§ 35 Die Tradition der johanneischen Schule	200
§ 36 Das Christuszeugnis der Johannesschriften	216
§ 37 Das Leben im Glauben und in der Liebe	249
§ 38 Die johanneische Sicht der Kirche	265
§ 39 Die Bedeutung der johanneischen Schultradition	280
<i>II. Das Problem des Kanons und der Mitte der Schrift</i>	<i>287</i>
§ 40 Die Ausbildung des zweiteiligen kirchlichen Kanons	288
§ 41 Die Mitte der Schrift	304
§ 42 Der Kanon und seine Auslegung	322
§ 43 Ausblick	336
Stellenverzeichnis	350
Stichwortverzeichnis	363
Autorenverzeichnis	370

Vorwort

Seit Erscheinen des ersten Bandes ist leider mehr Zeit ins Land gegangen als ich ursprünglich dachte. Grund dafür waren nicht nur die unabweisbaren Tübinger Fakultäts-, Lehr- und Prüfungsverpflichtungen, sondern auch die ganz undurchsichtige Forschungslage zu den neutestamentlichen Büchern und Problemen, die in diesem zweiten Band zu behandeln waren. Sie hat mich immer wieder zu Überarbeitungen und Neuansätzen genötigt. Nun aber ist es endlich so weit, daß ich ein einigermaßen stimmiges Bild von Entstehung und Bedeutung der gesamten neutestamentlichen Traditionsbildung vorlegen kann. Eines Tages ergibt sich vielleicht die Möglichkeit, die beiden im Verlauf von acht Jahren entstandenen Bände genau aufeinander abzustimmen und dabei Einsichten (z.B. über die Zielsetzung und den Verlauf der urchristlichen Völkermission) auszuwerten, die sich mir erst in den letzten Jahren eröffnet haben (vgl. dazu meinen Aufsatz: Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16–20, EvTh 59, 1999, 108–130). Sie zeigen aber auch schon in ihrer vorliegenden Fassung, daß es keineswegs aussichtslos ist, eine zum Alten Testament hin offene Biblische Theologie des Neuen Testaments auszuarbeiten.

Als ich mich in den siebziger Jahren an die biblisch-theologische Arbeit machte, haben mir Neutestamentler immer wieder vorgehalten, der ganze Ansatz sei verfehlt und werde nur in fragwürdigen Programmwürfen versandt; einige haben sogar gemeint, biblisch-theologische Arbeit bestehe bloß in der willkürlichen Kombination alt- und neutestamentlicher Schriftstellen. Außerdem war die Sorge groß, das ‚neutestamentliche Proprium‘ werde bei biblisch-theologischer Arbeit verdunkelt. Alle diese Befürchtungen haben sich mir nicht bestätigt. Vielmehr hat sich (mir) ein Bild von Werdegang und missionarischer Intention der neutestamentlichen Traditionsbildung(en) ergeben, das sich erstaunlich gut mit den anderweitig vorgegebenen Daten der Geschichte des alt- und neutestamentlichen Kanons verbinden und diese Geschichte selbst in neuem Licht erscheinen läßt. Die neutestamentliche Forschung hat sich seit mehr als einem Jahrhundert an eine Reihe von Vorurteilen und Verfahrensweisen gewöhnt, die den Zugang zu diesen Daten und den Texten selbst eher verstellen als eröffnen; in der deutschen Forschung halten sich diese Einstellungen besonders zäh, weil sie immer wieder zu theologischen Grundentscheidungen stilisiert worden sind. Sobald man aber wagt, einige dieser Schemata – allen voran die vom Alten Testament völlig getrennte Erforschung des Neuen Testaments – zu durchbrechen, läßt sich (wieder) erkennen, daß die zweiteilige

christliche Bibel aus einem vielschichtigen kanonischen Prozeß erwachsen ist, dem nicht nur die hebräische Bibel, sondern auch die Septuaginta, alle neutestamentlichen Bücher und schließlich die zweiteilige Heilige Schrift der (Alten) Kirche entstammen. Biblisch-theologische Forschung lehrt also, die (traditions-)geschichtlichen Grundlagen des Glaubens an die Offenbarung des einen Gottes in seinem einen Sohn, dem Christus Jesus, zu erkennen und die Entstehung der aus Altem und Neuem Testament bestehenden christlichen Bibel nachzuvollziehen. Sie ist deshalb kein illusionäres und schon gar kein willkürliches, sondern ein der biblischen Tradition entsprechendes und sehr lohnendes Geschäft. Hoffentlich findet es auch über meine Generation hinaus Interesse. Denn vieles von dem, was jetzt (wieder) erkennbar geworden ist, bedarf noch weiterer Klärung, und die notgedrungen experimentellen Entwürfe, die B. Childs, H. Hübner und ich vorgelegt haben, bedürfen der Korrektur.

Exegetisch-theologische Arbeit läßt sich nicht im Alleingang betreiben. Nachdem ich den ersten Band Martin Hengel gewidmet habe, brauche ich jetzt nur noch zu sagen, daß ich auch bei der Ausarbeitung des zweiten Bandes dankbar von seinen Forschungen profitiert habe. Mit diesem zweiten Band möchte ich Hartmut Gese zum 70. Geburtstag am 4. April 1999 gratulieren. Seit Beginn meiner Studien über die Gottesgerechtigkeit bei Paulus hat er mich fachkundig beraten, und dank des ihm geschenkten einzigartigen Blicks für biblische Texte und Zusammenhänge hat er mir (und vielen anderen) die Augen für die biblisch-theologische Betrachtung des Neuen Testaments und der Offenbarung Gottes insgesamt geöffnet. Aus Geses Schriften habe ich immer wieder gelernt, und die Seminare, die ich zusammen mit ihm habe halten dürfen, gehören zu den ertragreichsten und beglückendsten Zeiten meiner Tübinger Lehrtätigkeit. Ich bin für die geistige Verbundenheit mit Gese, die nunmehr schon (fast) vier Jahrzehnte dauert, zutiefst dankbar und kann mir die theologische Arbeit an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen ohne ihn und seinen Rat gar nicht mehr vorstellen.

Über dem Dank an die beiden alten herausragenden Freunde dürfen aber all die anderen nicht vergessen werden, die mir geholfen haben, dieses Buch fertigzustellen. Meine Frau war für mich in den zurückliegenden Jahren weit mehr als nur eine unermüdliche Privatsekretärin. Christian Stettler und seine Frau Hanna haben nicht nur die Hauptlast der Redaktionsarbeit getragen, sondern mit Hilfe ihrer Dissertationen habe ich auch die Traditionen und Briefe der Paulusschule besser verstehen gelernt. Ralf Rohrbach-Koop hat ohne Murren Manuskripte durchgesehen, kopiert und zeitraubende Gänge in die Bibliotheken für mich unternommen. Hans U. Weidemann hat das ganze Manuskript nach den Wünschen des Verlags redigiert und die Register erarbeitet. Der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht hat in altgewohnter Weise für den Druck gesorgt; ich danke den Mitarbeitern und Mitarbeite-

rinnen für alle Mühe, die sie an das Buch gewandt haben. Schließlich bin ich Monika Herghelegiu und Enno E. Popkes dankbar, daß sie mir das mühsame Geschäft des Korrekturlesens erleichtert haben.

Die Literaturangaben sind wie in Bd. 1 exemplarisch gemeint. Die Abkürzungen richten sich in aller Regel nach S.M. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis zur TRE (1993²), also DH = Enchiridion Symbolorum, ed. H. Denzinger und P. Hünermann; WA = Luther, Martin: Sämtliche Schriften. hg. von J.G. Walch; ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche, usw. Die Qumrantexte habe ich vor allem nach der Ausgabe von J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, I–III, München 1995–1996, zitiert.

Hinweis zur 2. Auflage:

Nachdem der 1. Band dieser Theologie schon in 3. Auflage vorliegt, ist nun auch ein Nachdruck von Band 2 nötig geworden. Für ihn konnte der bestehende Text wenigstens auf eine ganze Reihe von Schreibversehen durchgesehen werden. Ich danke allen, die mir beim Aufspüren der Fehler geholfen haben.

Tübingen, im Februar 2012

Peter Stuhlmacher

4. Die Verkündigung in der Zeit nach Paulus

Da wir uns den synoptischen Evangelien, der Apostelgeschichte und den johanneischen Schriften noch gesondert zuwenden werden, ist in den folgenden Paragraphen nur erst die Verkündigung der nachpaulinischen Briefliteratur ins Auge zu fassen. Es handelt sich dabei um Briefe aus der Spätzeit des Apostels und den Jahren nach 62 n. Chr., als der Herrenbruder Jakobus in Jerusalem als angeblicher Gesetzesbrecher gesteinigt worden war und Petrus sowie Paulus (unter Nero?) das Martyrium erlitten hatten. In den spät- und deuteropaulinischen sowie den katholischen Briefen spiegeln sich die Probleme und Ansichten der zweiten (und dritten) urchristlichen Generation. Man muß sie kennen, um den Schreibern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

1. Traditionsgeschichtlich und theologisch gleich beachtlich ist zunächst, daß *Paulus schulbildend* gewirkt hat wie neben und nach ihm nur noch Johannes: Im Auftrag und Geist des Paulus schrieb eine ganze Schüलगeneration. Ihr verdanken wir den Kolosser- und Epheserbrief sowie die Pastoralbriefe (d. h. 1./2. Timotheus- und Titusbrief). Der Epheserbrief und die Pastoralbriefe greifen schon bewußt auf den Römerbrief und andere Paulinen zurück, um die Lehrkontinuität zum Apostel zu bewahren.

2. Ebenso deutlich rückt aber auch der Umstand in den Blick, daß im Jakobus- und Judas- sowie im Hebräerbrief, aber auch in den beiden Petrusbriefen Zeugnisse eines *Judenchristentums* vorliegen, das die theologische Tradition der Urgemeinde, des Stephanuskreises und der Missionsgemeinde von Antiochien aufgenommen und fortentwickelt hat. Das Christentum ist ohne Zutun des Paulus nach Rom gelangt, und die beiden Petrusbriefe, der 1. Clemensbrief und der Hirt des Hermas dokumentieren, daß die dortige Gemeinde durch die unbekanntenen Missionare auf Dauer judenchristlich geprägt worden ist. Auch Syrien, Kleinasien und Griechenland waren nicht nur Wirkungsfeld der Paulusschule, sondern auch jenes (hellenistischen) Judenchristentums, dessen Repräsentanten Petrus, Barnabas, Apollos und andere (für uns anonym bleibende) Missionare und Lehrer gewesen sind. Im Neuen Testament sind uns neben dem Corpus Paulinum auch die Überlieferungen des übrigen für die Heidenmission offenen Judenchristentums erhalten geblieben; zu ihnen gehören außer den eben genannten Briefen auch das Matthäusevangelium und das johanneische Schrifttum. Man darf diesen judenchristlichen Schriften nicht einfach deshalb schon mindere theologische Bedeutung zumessen, weil sie andere Per-

spektiven als Paulus verfolgen und die Tiefe sowie Trennschärfe seiner Lehre nicht erreichen.

3. Die zwei Hauptprobleme, vor die sich sowohl die Schüler des Paulus als auch die judenchristlichen Briefsteller gestellt sahen, waren geschichtlich unabweisbar: Mit dem Fortgang der Zeit mußten die durchweg kleinen christlichen Minderheitengemeinden nicht nur dauerhafte Gemeindestrukturen und feste Maßstäbe für den christlichen Wandel entwickeln, sondern sich auch der Zersetzung ihres Glaubens durch Irrlehrer aus den eigenen Reihen erwehren.

3.1 Im Kampf gegen die aufkommende Häresie haben die Paulusschule und die missionierenden Zeugen des Judenchristentums eine normative *Lehrtradition* ausgebildet, an der sich messen ließ, woran Christen glauben und woran nicht.

3.1.1 Die sowohl die Briefe der Paulusschule als auch die beiden Petrusbriefe und den Hebräerbrief kennzeichnende *Pseudonymität und Anonymität* wird in diesem Zusammenhang verständlich. Die Schüler der Apostel schrieben – griechischer und jüdischer Sitte entsprechend – im Namen ihrer Lehrer oder ganz ohne Autorenangabe, weil ihre eigene Individualität angesichts der zu bewahrenden und weiter zu entfaltenden apostolischen Lehre nur von geringer oder gar keiner Bedeutung war.

3.1.2 Am Beispiel der *Paulusschule* kann man sich das Gesagte verdeutlichen: Paulus selbst hat nicht nur als Verkündiger des Evangeliums, sondern auch als urchristlicher Lehrer gewirkt und über Jahre hinweg in Antiochien, Korinth und Ephesus Gemeindeunterricht gehalten (vgl. Apg 11,26; 18,7–11; 19,8–10). Die Gründung der Schule des Paulus geht also auf den Apostel selbst zurück. Um sein globales Missionsprogramm zu bewältigen, hat er von früh an Männer und Frauen um sich versammelt, die mit ihm und auch statt seiner verkündigt und gelehrt haben. Timotheus (vgl. Apg 16,1–3; 1Thess 3,2; 1Kor 4,17; 16,10–11; Phil 2,19–23), Titus (vgl. Gal 2,1–5; 2Kor 2,13; 7,6–7.13–15; 8,6.16–24) und Silas/Silvanus (vgl. Apg 15,22.27.32.40; 16,25; 17,14; 18,5; 2Kor 1,19; 1Petr 5,12) ragen unter ihnen besonders hervor, aber auch Priska und Aquila (vgl. Apg 18,2; Röm 16,3) sowie Evodia und Syntyche (vgl. Phil 4,3) haben Paulus geholfen. Die Mitarbeiter(innen) waren im Auftrag des Apostels unterwegs, haben für den Kontakt zwischen ihm und den Gemeinden gesorgt (vgl. 1Thess 3,2), in seinem Namen gelehrt (vgl. 1Kor 4,17; 2Kor 1,19), die Kollekte organisiert (vgl. 2Kor 8) und werden auch als Mitverfasser paulinischer Briefe genannt (vgl. 1Thess 1,1; 2Kor 1,1; Kol 1,1). Die Übernahme von Verkündigungs- und Lehraufgaben war besonders wichtig in Zeiten, in denen Paulus selbst keine Gemeinde- und Missionsreisen unternehmen konnte; dies war vor allem während seiner langen Gefangenschaft in Cäsarea (vgl. Apg 23,31–26,32) und Rom (vgl. Apg 28,16–31) der Fall. Wahrscheinlich ist der *Kolosserbrief* ein von Timotheus im Auftrag des gefangenen Paulus verfaßtes und von ihm nur ‚gegengezeichnetes‘ Auftragsschreiben (vgl. Kol 4,18 und E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 1989³, 25 ff.; W.H. Ollrog, *Paulus u. seine Mitarbeiter*, 1979, 236 ff.; J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1996, 35 ff.). Auch der *Epheserbrief* setzt eine Gefangenschaft des Apostels

voraus (vgl. Eph 4,1; 6,20). Man führt ihn m.E. am besten auf ein paulinisches Rundschreiben zurück, das Mitarbeitern des Paulus wie Tychikus (vgl. Eph 6,21) mitgegeben und im ganzen kleinasiatischen Raum in den Gemeindeversammlungen verlesen werden sollte; das Exemplar aus dem Gemeindearchiv von Ephesus ist uns erhalten geblieben (vgl. die Lesarten zu ἐν Ἐφέσῳ in Eph 1,1). Nach dem Tode des Apostels ist das Zirkularschreiben grundlegend überarbeitet (vgl. Eph 2,20; 3,5) und zu einer Art von „theologischem Vermächtnis der Paulusschule“ (M. Gese, Das Vermächtnis des Apostels, 1997, 275) ausgestaltet worden. Die drei *Pastoralbriefe* schließlich scheinen auf Briefe zurückzugehen, die Paulus während seiner Gefangenschaft an Timotheus und Titus geschrieben hat. In ihrer heutigen Form stellen sie Lehrbriefe dar, die (geraume Zeit) nach dem Martyrium des Apostels zu testamentarischen Verfügungen und Kirchenordnungen ausgestaltet worden sind, um einen Damm gegen die in den paulinischen Gemeinden aufkommende Gnosis (vgl. 1Tim 6,20) zu bauen.

3.2 Neben die Nötigung zur Ausgestaltung und Absicherung der Lehre trat die Aufgabe, Wesen, Aufbau und Dienst der christlichen Gemeinden so zu bestimmen, daß sie sich inmitten einer noch ungläubigen Welt auf längere Sicht behaupten konnten. Die *Lehre von der Kirche und ihrer Ordnung* sowie das Bemühen um die Fortschreibung und Ausgestaltung einer christlichen *Gemeindeethik* nehmen deshalb in der jetzt zu behandelnden Briefliteratur breiten Raum ein.

Die Bewältigung der genannten Aufgaben prägt auch die frühchristlichen Schriften, die zwar z. T. noch gleichzeitig mit den Spätschriften des Neuen Testaments entstanden sind, aber keine Aufnahme in den (neutestamentlichen) Kanon gefunden haben, d. h. vor allem den 1. Clemensbrief, die Didache und die Briefe des Ignatius von Antiochien. Auf sie werden wir gelegentlich verweisen, ohne sie detailliert zu untersuchen.

4. Heinz Schürmann hat in seinem Aufsatz „Frühkatholizismus im NT“ (Cath [M] 51, 1997, 163–168) zur Vorsicht geraten beim Umgang mit dem mehrdeutigen, auf der Suche „nach Entartungserscheinungen in der frühen Entwicklung der ‚Katholischen Kirche‘“ entwickelten Begriff *Frühkatholizismus*, und er hat hinzugefügt: „Vom Standpunkt der alt- und neutestamentlichen Schriften (wie der altkirchlichen Symbole) aus müßte die ‚Katholizität‘ der (sic!) *q̄hal Jahwe*, der *ekklésia Theou* (der *ecclesia catholica*) ... grundlegend als positives Merkmal gewertet ... werden“ (a.a.O., 163). Wir folgen seinem Rat, indem wir bei der Auslegung von Eph, Past und 2Pet den mißverständlichen Begriff meiden. Weder die Urkirche noch auch die Alte Kirche wären ohne die in den Briefen der zweiten und dritten urchristlichen Generation ausgebildeten Traditionen und Positionen überlebensfähig gewesen, und die Schülerbriefe bilden bis heute die Brücke, über die man zu den Traditionen des Anfangs zurückgehen und diese neu auswerten kann.

Insgesamt hat die exegetische Erforschung der Deuteropaulinen und der Katholischen Briefe noch immer mit vielen offenen Fragen zu kämpfen. Wir

können darum den Weg zum Ursprungssinn der zur Debatte stehenden Briefe z.T. nur hypothetisch ertasten und müssen in Kauf nehmen, daß noch kein wissenschaftlicher Konsens über die sich dabei ergebenden Resultate erzielt ist.

§ 24 Die Christusverkündigung in der Paulusschule

Literatur: C.E. Arnold, Ephesians: Power and Magic, 1989; C. Burger, Schöpfung u. Versöhnung, 1975; R. Deichgräber, Gotteshymnus u. Christushymnus in der frühen Christenheit, 1967, 133 ff.143 ff.; H.J. Gabathuler, Jesus Christus, 1965; H. Gese, Die Weisheit, der Menschensohn u. die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: *ders.*, Atl. Studien, 1991, 218–248; M. Gese, Das Vermächtnis des Apostels, 1997, 108 ff.; J.G. Gibbs, Creation and Redemption, 1971; J. Gnilka, Christus unser Friede – Ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2,14–17, in: Die Zeit Jesu, FS für H. Schlier, hg. von G. Bornkamm u. K. Rahner, 1970, 190–207; M. Hengel, Hymnus u. Christologie, in: Wort in der Zeit, Festgabe für K.H. Rengstorf, hg. von W. Haubeck u. M. Bachmann, 1980, 1–23; B. Janowski, ‚Ich will in eurer Mitte wohnen‘, JBTh 2, 1987, 165–193; *ders.*, Tempel u. Schöpfung, JBTh 5, 1990, 37–69; J. Jeremias, Das Lösegeld für Viele (Mk.10,45), in: *ders.*, Abba, 1966, 216–229; E. Käsemann, Eine urchristliche Tauf liturgie, in: *ders.*, Exegetische Versuche u. Besinnungen I, 1970⁶, 34–51; *ders.*, Epheser 2,17–22, ebd., 280–283; B. Klappert, Miterben der Verheißung, in: Israel u. Kirche heute. FS für E.L. Ehrlich, hg. von M. Marcus, E.W. Stegemann, E. Zenger, 1991, 72–109; F. Lang, Die Eulogie in Eph 1,3–14, in: Studien zur Geschichte u. Theologie der Reformation, FS für E. Bizer, hg. von L. Abramowski u. J.F.G. Goeters, 1969, 7–20; A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum, 1979; H. v. Lips, Glaube – Gemeinde – Amt, 1979; G. Lohfink, Die Vermittlung des Paulinismus zu den Pastoralbriefen, in: *ders.*, Studien zum NT, 1989, 267–289; *ders.*, Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe, ebd., 291–343; U. Luz, Rechtfertigung bei den Paulusschülern, in: Rechtfertigung, FS für E. Käsemann, hg. von J. Friedrich, W. Pöhlmann u. P. Stuhlmacher, 1976, 365–383; H. Merklein, Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- u. Epheserbriefes, in: *ders.*, Studien zu Jesus u. Paulus, 1987, 409–453; W. Pöhlmann, Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1,15–20, ZNW 64, 1973, 53–74; H.-M. Schenke, Das Weiterwirken des Paulus u. die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule, NTS 21, 1974/75, 505–518; E. Schweizer, Two New Testament Creeds Compared. 1Corinthians 15,3–5 and 1Timothy 3,16, in: *ders.*, Neotestamentica (Ges. Aufs.), 1963, 122–135; *ders.*, Die ‚Elemente der Welt‘ Gal 4,3.9; Kol 2,8. 20, in: *ders.*, Beiträge zur Theologie des NT (Ges. Aufs.), 1970, 147–163; E. Sjöberg, Wiedergeburt u. Neuschöpfung im palästinischen Judentum, StTh 4, 1950, 44–85; *ders.*, Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen, StTh 8, 1955, 131–136; Chr. Stettler, Der Kolosserhymnus Kol 1,15–20, Diss.theol. Tübingen 1999 (Masch.); H. Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe, 1998; P. Stuhlmacher, ‚Er ist unser Friede‘ (Eph 2,14), in: *ders.*, Versöhnung, Gesetz u. Gerechtigkeit, 1981, 224–245; *ders.*, Das Christusbild der Paulus-Schule, in: J.D.G. Dunn (Ed.), Jews and Christians, 1992, 159–175; P. Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe, 1978; K. Wengst, Christologische For-

meln u. Lieder des Urchristentums, 1973²; *H. Windisch*, Zur Christologie der Pastoralbriefe, ZNW 34, 1935, 213–238; *M. Wolter*, Die Pastoralbriefe als Paulustradition, 1988; *N.T. Wright*, Poetry and Theology in Colossians 1.15–20, NTS 36, 1990, 444–468.

Wenn man sich eine Vorstellung von der *Christusanschauung* der Paulusschüler machen will, muß man zweierlei bedenken: Ihre Briefe fußen zwar auf der christologischen Überlieferung, die in der Schule des Apostels hochgehalten worden ist, sie haben aber alle verschiedene Anlässe. Der Kolosserbrief tritt mit seiner Christusverkündigung der φιλοσοφία (Kol 2,8) entgegen, die den Christen in Kolossä und Laodicea zu schaffen gemacht hat. Der Epheserbrief stellt Christus als den göttlichen Herrn und Heilsmittler dar, von dem und für den die Kirche lebt. Die Pastoralbriefe schließlich heben die christologischen Traditionen hervor, die zu der unverletzt zu bewahrenden apostolischen Lehre (παραθήκη) gehören, die dem „gottlosen Gerede und den Streitsätzen der fälschlich so genannten ‚Erkenntnis‘ (γνώσις)“ (1Tim 6,20) entgegensetzt ist. Ordnet man die Briefe chronologisch, ist zuerst auf den Kolosser-, dann den Epheserbrief und zuletzt auf die Pastoralbriefe einzugehen.

1. Die Christologie des Kolosserbriefes ergibt sich aus dem Christushymnus Kol 1,15–20 und den christologischen Passagen des ganzen Schreibens.

1.1 Der *Christushymnus aus Kol 1,15–20* gehört zusammen mit Phil 2,6–11 und 1Tim 3,16 zu den Hauptzeugnissen für Christus-Hymnen, die im urchristlichen Gottesdienst zum Vortrag kamen (vgl. Kol 3,16).

Unter dem Einfluß der Interpretation von Phil 2,6–11 und Kol 1,15–20 durch *E. Käsemann* sind die Christus-Hymnen in den Paulusbriefen bis vor kurzem als Produkte eines spekulationsfreudigen urchristlichen Enthusiasmus gewertet worden, den Paulus und seine Schüler kreuzestheologisch eingebunden haben. Das literarkritische Programm für die Interpretation der Texte lautet(e): Es ist zwischen hymnischer Ursprungstradition und interpretierenden Zusätzen der Briefsteller zu unterscheiden. Die Interpretamente haben nicht nur den Sinn, Andeutungen im Text näher zu erläutern, sondern sie sollen auch und vor allem die spekulative Christologie der Hymnen (kreuzes-)theologisch korrigieren. Wie bereits in Bd. 1², 292, angemerkt, hat *O. Hofius* in seiner Monographie über den Philipperhymnus gezeigt, daß dieses Auslegungsschema gegenüber Phil 2,6–11 weder stilistisch noch inhaltlich greift. *M. Hengel* hat außerdem in einem Aufsatz über „Hymnus und Christologie“ (a.a.O.) darauf aufmerksam gemacht, daß die urchristlichen Hymnen aus der Situation des gottesdienstlichen Lobpreises heraus verstanden werden müssen und „lebendiges Medium zur fortschreitenden Entfaltung des christologischen Denkens“ waren (a.a.O. 22). Der die Christushymnen bestimmende liturgische Enthusiasmus ist also eine legitime urchristliche Glaubensäußerung. Wendet man diese Erkenntnisse auf Kol 1,15–20 an, ergeben sich erhebliche Differenzen zur bisher üblichen Auslegung.

1.2 Der Text lautet in der Übersetzung von H. Gese (Weisheit, 240f.):

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

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

(18) Und er ist das *Haupt* (ἡκεφαλή) des Leibes, der Kirche,
er ist der *Anfang* (ἡἀρχή), der Erstgeborene aus den Toten,
daß er in allem der *Erste* (ἡπρῶτος) sei.

(19) Denn in ihm gefiel es der ganzen Fülle zu wohnen

(20) und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen,
indem er Frieden stiftete durch das Blut seines Kreuzes,
(durch ihn) sei es, was auf Erden ist
oder in den Himmeln.“

1.2.1 E. Käsemann hat in seinem 1949 verfaßten und die Forschung zu Kol 1,15–20 neu belebenden Aufsatz „Eine urchristliche Tauf liturgie“ (a.a.O.) den Hymnus in zwei Strophen eingeteilt, die mit V.15 (ὅς ἐστιν κτλ.) und 18b (ὅς ἐστιν κτλ.) beginnen. Er beurteilt den Text als *vorchristliches* Lied auf den gnostischen Erlöser, „dem erst die christliche Bearbeitung und Umrahmung einen neuen, eschatologischen Sinn verleiht“ (39f.). Die christliche Bearbeitung drückt sich nach Käsemann in nur acht griechischen Wörtern aus, nämlich τῆς ἐκκλησίας in V.18 und διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ in V.20. Mit diesen Worten soll ausgesagt werden, daß die Kirche mit dem vom Erlöser geschaffenen All (= Leib) identisch und daß der durch ihn gestiftete kosmische Friede (auf den die ganze Antike hofft) durch Jesu Lebenshingabe am Kreuz heraufgeführt worden ist.

E. Schweizer hat an Käsemanns Analyse verschiedentlich Kritik geübt; in seinem Kommentar (Der Brief an die Kolosser, 1989³, 50ff.) hat er sie zusammengefaßt. Nach Schweizer ist das Prädikat πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν in V.18 (vgl. mit Apk 1,5) in der Gnosis undenkbar, der Hymnus muß also christlicher Herkunft sein. Sein Hintergrund wird nicht von dem (erst in nachneutestamentlicher Zeit bezugten) gnostischen Erlösermythos, sondern von der frühjüdischen Weisheitstradition gebildet. Der Text preist Christus mit den Worten der Weisheit als den ur- und endzeitlichen Schöpfungsmittler. Auch E. Schweizer nimmt zwei mit V.15 und 18b beginnende Liedstrophen an, scheidet aber noch weitere Zusätze aus als Käsemann: Die Worte εἶτε θρόνοι εἶτε κυριότητες εἶτε ἀρχαὶ εἶτε ἐξουσίαι in V.16b nehmen kritisch Bezug auf die in Kolossä grassierende Irrlehre (vgl. 2,10. 15), der Genitiv τῆς ἐκκλησίας in V.18a will interpretieren, was der Christusleib ist, der Finalsatz ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων in V.18c soll auf die Überlegenheit Christi hinweisen, und mit Hilfe von διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ in V.20a soll der ursprünglich kosmologisch ausgerichtete Hymnus auf die Friedensstiftung durch Kreuz und Blut Jesu Christi bezogen werden.

In dem Aufsatz „Poetry and Theology in Colossians 1.15–20“ (a.a.O.) hat *N.T. Wright* gegen diese Art von Analyse eingewandt, liturgisch sei nichts widersinniger, als eine lobpreisende Gemeinde mit Zusätzen zu (oder auch Abstrichen von) einem ihr bekannten Liedtext zu verunsichern. Er will Kol 1,15–20 ohne alle literarkritischen Eingriffe lesen und gliedert den Text in zwei Hauptstrophen (= V.15a–16 + 18b–20) und eine Zwischenstrophe (V.17–18a). Das Lied ist nach *Wright* Zeugnis eines typisch judenchristlichen „christologischen Monotheismus“, der im Anschluß an den Monotheismus Deuterocesajas vom Schöpfungs- und Erlösungswerk des einen Gottes in Christus sprechen will. Es preist den Messias Jesus Christus von Gen 1,26–27 her als das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in dem Gottes Weisheit wohnt und der eine transzendente Gott immanent gegenwärtig wird. Die Rede von der ‚Einwohnung‘ der göttlichen Fülle in Jesus (V.19, vgl. auch Kol 2,9) ist als Modifikation der Tempel- und Schekinatheologie von Ψ 67,17 (68,17) zu begreifen.

In die Debatte über Kol 1,15–20 hat 1979 auch der Alttestamentler *H. Gese* eingegriffen, und zwar mit dem Aufsatz „Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie“ (a.a.O.). Im Hintergrund des Hymnus stehen nach *Gese* die Weisheitstheologie und die (kultische) Sühnetradition des Alten Testaments, wie sie schon in Sir 24 verbunden worden seien; „möglicherweise liegt dem Kultlied eine hebräische Formulierung zugrunde“ (a.a.O., 241 Anm. 15), und auf jeden Fall ist es nach den Gesetzen semitischer Poesie in zwei Hälften (V.15–17 und 18–20) gegliedert. Insgesamt gilt: „Die weisheitliche Christologie dieses Kolosserhymnus ist organisch aus dem A.T. erwachsen. Es bedarf hier weder der Annahme fremder, angeblich gnostischer Einflüsse, noch der typischerweise dann daneben auftretenden Hypothesen besonderer christlicher Korrekturen und Zurechtbiegungen des Textes. Der Hymnus ist vielmehr in seiner Gänze ein überzeugendes Beispiel für die im A.T., und zwar in der Weisheit, gegründete Entfaltung der Christologie“ (a.a.O., 243). *Chr. Stettler* hat *Gese*s Analyse fortgeführt und darauf hingewiesen, daß dessen Stropheneinteilung dem üblichen Einsatz bei V.15 und 18b vorzuziehen sei, weil sie der Struktur des Textes besser entspreche und es (bis auf das ganz anders gelagerte Beispiel von Ψ 134,8–12) in der (hellenistisch-)jüdischen und urchristlichen Literatur keine Analogien für den Anfang einer Liedstrophe mit einem Relativsatz (V.18b) gebe. Die in einem Teil der Textüberlieferung gestrichene Wiederholung des $\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\upsilon$ in V.20b erklärt *Stettler* als Anadiplosis, wie sie häufig in Psalmen und jüdischen Hymnen auftritt (Beispiele bei *O. Hofius*, Philipperhymnus, 10–12).

Folgt man diesen Hinweisen, ergibt sich eine biblisch-theologisch reizvolle Aufgabe: Die Integrität des Hymnus vorausgesetzt, ist seine Gliederung in zwei Strophen (V.15–17 und 18–20) und die Verflechtung von schöpfung- und sühnetheologischen Aussagen nachzuvollziehen.

1.2.2 Der *religions- und überlieferungsgeschichtliche Hintergrund* des Hymnus wird von der priesterlichen Weisheits- und Sühnetheologie gebildet, wie sie am Jerusalemer Tempel beheimatet war. Von dort her stammen die in 1,19 (und 2,9) auftauchende Rede von der ‚Einwohnung‘ Gottes (auf dem Zion; vgl. Ex 29,43–46; Ps 68,17; Ps 74,2 und dazu *B. Janowski*, ‚Ich will in eurer Mitte wohnen‘) und die Sühnevorstellung von V.20. Zur Erschaffung

und Erhaltung der Welt gehört nach priesterlicher Anschauung aber auch die Erschaffung und Beherrschung der Engelmächte (vgl. Jub 2,2 und 4Q 403 Frg. 1 Kol 1,35 [Hinweis von Chr. Stettler]). Diese stehen nicht nur dem himmlischen Kult vor, der das Urbild für alle Gottesdienste auf Erden darstellt (vgl. Jub 2,18.21.30, die von C. Newsom herausgegebenen: *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 1985 [= 4Q 400–407], TestLev 3,8; Hebr 12,22; Apk 4,1–5,14), sondern sie halten auch den Kosmos in Ordnung (vgl. Jub 2,2; äthHen 60,11–22; Apk 12,7–9) und bändigen die Dämonen, die alles Leben auf Erden in heilloser Unordnung stürzen (vgl. äthHen 9,1–10,22; 20,1–7; TestSal 18; Apk 12,12). Von diesem Hintergrund und der semitisierenden Stilform her ist Kol 1,15–20 als *judenchristliche Dichtung* zu beurteilen. Die erst bei Paulus auftauchende ekklesiale Rede vom Leib Christi (vgl. 1Kor 12,12ff.; Röm 12,4ff.) in V.18a legt die Annahme nahe, daß der Hymnus in der Paulusschule formuliert worden ist. In Person und Opfergang des Christus kommt zur Erfüllung, was im Jerusalemer Kult nur erst symbolisch geschah: Erschaffung und Erneuerung der Heilsgemeinde Gottes als Zentralakt von Schöpfung und Erhaltung der Welt durch den Kult der Sühne.

1.2.3 Der Einsatz des Textes mit ὅς ἐστιν setzt eine (liturgische) Erwähnung Christi voraus, an die der Hymnus anknüpft: „Gelobt sei Jesus Christus – Er ist ...“ (o. ä.). Die *Gliederung in zwei Strophen* erklärt sich am besten von der semitischen Poesie und dem alttestamentlichen Grundsatz her, daß Schöpfung und Erlösung einander entsprechen: Wie z. B. bei Deuterosejaja die Rede von Gottes Schöpfermacht die Erlösungsbotschaft begründet und bekräftigt (vgl. Jes 42, 5–9; 45,7–8.11–13; 51,9–11), so entspricht nach Kol 1,15–20 Gottes uranfängliches Schöpfungshandeln in Christus seinem Erlösungswerk in und durch Jesu Opfergang und seiner Herrschaft über τὰ πάντα. Der christologische Lobpreis greift also auf die Tradition von der Schöpfung zurück, um die Bedeutung der Versöhnung des Alls in und durch Christus herauszustellen.

1.2.3.1 Die Ausdrucksweise der *ersten Strophe* (V.15–17) entstammt der alttestamentlich-jüdischen Weisheits- und Schöpfungstheologie, wie sie in Prov 8; Sir 24; Weish 7 und Jub 2 zum Ausdruck kommt. Hier wird die Weisheit als ἀρχή der Werke und des Wirkens Gottes (Prov 8,22.23), als εἰκὼν von Gottes Güte (Weish 7,26) und als Mittlerin der Schöpfung beschrieben, die schon bei der Gestaltung des Alls am Werke war und es seither durchherrscht und ordnet (Weish 1,7; 7,27; Sir 24,1ff.). Wie W. Pöhlmann gezeigt hat, sind die All-Prädikationen unseres Textes stilistisch und inhaltlich eng verwandt mit den Schöpfungshymnen der alttestamentlichen und jüdischen Hymnendichtung (vgl. z. B. Jes 44,24 LXX; Sib 3,20–23). Unser Text stellt ein Musterbeispiel für die urchristliche Bemühung dar, Sein und Wirken des präexistenten und des erhöhten Christus in Analogie zum

Walten der Weisheit zu verstehen (vgl. ganz ähnlich 1Kor 1,30; 8,6 und Joh 1,1–18).

Das antike Judentum hat die Tora mit der Weisheit identifiziert und ihr damit kosmische Geltung zugeschrieben (vgl. Bd. 1², 256). Die Christen haben in der Sendung, Passion und Auferweckung Jesu Christi die Überbietung der Sinaioffenbarung gesehen und es deshalb gewagt, Jesus Christus die Eigenschaften und Werke der Weisheit zuzumessen (und den νόμος dementsprechend neu zu bewerten, vgl. Kol 2,14; Eph 2,15; Joh 1,17f.).

Nach V.15–17 ist Christus die εἰκών des einen Gottes, sein Abbild und wirkmächtiger Wesensrepräsentant gegenüber dem Kosmos (vgl. Gen 1,26–27). Kraft seiner Mittlerschaft wurde das All (mit Einschluß der Engelmächte) geschaffen (s. o.), und nur in ihm wird es erhalten und hat es Bestand. Der Kosmos hat keinen andern Herrn als den ‚Erstgeborenen der Schöpfung‘ (vgl. Apk 3,14), und die Ordnung des Alls besteht darin, daß es ihm zu- und untergeordnet ist (vgl. so auch 1Kor 8,6).

1.2.3.2 Dem Schöpfungsgeschehen entspricht Ereignis und Wirkung der Erlösung. Sie werden in der *zweiten Strophe* (V.18–20) besungen. Die ἀπολύτρωσις (vgl. 1,14) ist erforderlich, weil die Ordnung des Kosmos durch die Sünde tiefgreifend gestört worden ist.

In der Johannesoffenbarung wird Christus das Α und das Ω genannt (vgl. 1,8), der Erste und der Letzte (vgl. 1,17), der uns mit seinem Blut von Sünden erlösende Erstgeborene von den Toten (vgl. 1,5) und die ἀρχή der Schöpfung Gottes (3,14). In ganz ähnlicher Art und Weise wird Christus in Kol 1,18–20 die κεφαλή (hebr. ראש), die ἀρχή (hebr. ראשית), der πρωτότοκος (hebr. בכור) ἐκ τῶν νεκρῶν und der πρωτεύων (hebr. ראשון) genannt. Zusammen mit πρωτότοκος πάσης κτίσεως haben diese Prädikate messianischen Klang: Für ראש ergibt sich dies von Ps 18,44; Hos 2,2 her. ראשית und בכור sind im Alten Testament Bezeichnung für den Erstgeborenen (vgl. Gen 49,3) und ebenfalls messianisch zu verstehen (vgl. Ps 89,28 und PesR 34 [159b]; vgl. Bill III, 677). ראשון ist Wechselbegriff zu בכור (vgl. Gen 25,25.31f.) und jüdisch mehrfach als ‚Name des Messias‘ nachgewiesen (vgl. Bill I, 65).

Nach V.18a ist Christus das herrschende ‚Haupt‘ (κεφαλή) des σώμα. Die Aussage ist christologisch und ekklesiologisch gleichermaßen wichtig.

E. Schweizer meint, mit σώμα sei „ursprünglich ... der Weltleib gemeint“ gewesen (a.a.O., 62; vgl. die von ihm in ThWNT VII, 1035,41–1036,13; 1038,11–14; 1051,36–38 angeführten Belege). Erst durch die vom Verfasser des Kolosserbriefes nachträglich angehängte Apposition τῆς ἐκκλησίας soll diese kosmologische Aussage uminterpretiert und theologisch „völlig verändert“ worden sein: An die Stelle der „Feststellung, daß Gottes Handeln in der Schöpfung allein in Christus erkennbar ist“, sei die „Erkenntnis“ getreten, „daß Christus als Herr über alle Mächte nur dort als Haupt anerkannt wird, wo sich die Kirche ihm glaubend zuwendet und eben damit ‚sein‘ von ihm mit Leben erfüllter (2,19) ‚Leib‘ wird“ (a.a.O., 70). *Chr. Stettler* hat jedoch mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß diese kühne Auslegung fraglich

wird, wenn man der Gliederung des Hymnus durch Gese folgt (s. o.). Dann ist ἡ κεφαλή τοῦ σώματος ursprüngliches Christusprädikat, und σῶμα meint – gut paulinisch (vgl. dazu Bd. 1², 357 ff.) – die Gemeinde.

Durch die Stellung von V.18a zu Beginn der zweiten Strophe wird zum Ausdruck gebracht, daß *die von Christus als ihrem Haupt regierte Gemeinde das Grundmodell des durch den Sühnetod Jesu von Gott endgültig befriedeten und neu geschaffenen Alls* darstellt. Mit der Auferweckung Jesu Christi von den Toten hat das (von der Kirche repräsentierte) All seinen endzeitlichen Herrn gefunden (vgl. Apk 5,11–13).

Durch ihn hat der eine Gott das ein für allemal gültige Werk der *Versöhnung* (Versöhnung) des Alls vollbracht, und zwar auf folgende Art und Weise: Seine göttliche ‚Fülle‘ (πλήρωμα) – rabbinisch ausgedrückt: die Schekina – hat in ihm leibhaftig Wohnung genommen (vgl. Kol 1,19; 2,9 mit Jes 6,3; Weish 1,7; Jer 23,24). Mit dieser Aussage rückt Christus an die Stelle des Tempels auf dem Zion (vgl. Ex 29,43–46; Ps 68,17; Ps 74,2 mit Jub 4,26 und Joh 1,14; 2, 21). Durch seine stellvertretende Lebenshingabe am Kreuz hat Gott die Versöhnung heraufgeführt, die Himmel und Erde befriedet (vgl. 2Kor 5,19). Das am Kreuz auf Golgata vergossene Blut Jesu ist das endzeitliche Sühnemittel, welches das All endzeitlich wieder in die (Schalom-)Ordnung (zurück-)führt, aus der es herausgefallen ist: Alle Menschen und alle Engelmächte, die den Christus als Herrn der Welt bekennen, werden durch ihn geheiligt, gebändigt und (dadurch) in den Frieden mit Gott gestellt (Kol 2,15). Exemplarischer Ausdruck dieses Friedens ist der von der Gemeinde angestimmte Lobpreis Gottes (vgl. Kol 3,16).

Einen wichtigen Fingerzeig für das Verständnis der kosmischen Sühne von V.20 hat *E. Lohmeyer* schon 1930 gegeben, und zwar in seinem Kommentar: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Neuauflage durch W. Schmauch, 1953, 43 ff.). Lohmeyer hatte gemeint, man müsse die enge Verbindung beachten, die der Text zur jüdischen Liturgie und Theologie des großen Versöhnungstages aufweist. An Jom Kippur, dem Tag der Friedensstiftung zwischen Jahwe und seinem Volk schlechthin, verbänden sich der Gedanke des von Gott selbst gestifteten Opfers, der Entsühnung und Neuschöpfung der Gemeinde durch Sündenvergebung sowie der Stiftung neuen kosmischen Friedens aufs engste, und der Opfergang Jesu Christi werde in V.18–20 in Analogie zur israelitischen Versöhnungsfeier gesehen. Unter dem Eindruck der Analyse von Kol 1,15–20 durch E. Käsemann und ihren Nachwirkungen ist dieser Deutungsvorschlag nicht weiter verfolgt worden. Erst *H. Gese* hat V.19–20 wieder unter Verwendung der Sühnetradition interpretiert: „Dadurch, daß in Jesus die ganze Fülle der Gottheit wohnte (skn), 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“ (a.a.O., 242 f.). *Chr. Stettler* hat Geses Sicht vollends bestätigt: Die Sühne hat schon frühjüdisch kosmische Bedeutung (vgl. Jub 6,2), und der Sühnekult im Tempel ist auf die Erhaltung und Erneuerung des Kosmos gerichtet (vgl. Jub 1,29; 4,26). Diese Erneuerung wird von Gott durch

Christi Opfergang und Auferweckung (verheißungsvoll) heraufgeführt und findet ihre endzeitliche Vollendung in der Befreiung aller Kreatur vom Fluch der Nichtigkeit (vgl. Röm 8,18–21; Kol 3,3–4). An der Versöhnung haben auch all die Engelmächte teil, die es lernen, den erhöhten Christus als *κοσμοκράτωρ* anzubeten (vgl. Apk 5,6–13), während Satan und seine Engel in der Feindschaft verharren und dem Vernichtungsgericht entgegengehen (vgl. Apk 12,7–9; 20,1–3.7–15 mit 1Kor 6,3; 15,23–27; Kol 2,15; Eph 6,12).

1.2.4 Umfassender und kühner als auf dem Hintergrund der Jerusalemer Sühne- und Tempeltradition kann das Christusgeschehen kaum ausgelegt werden. Indem die ursprünglich kultische Sühnetradition auf Gottes Handeln in Christus auf Golgatha bezogen wird, erscheinen der Opfertod und die Auferweckung Jesu als göttliche Heilstaten von kosmischer Tragweite. An Kol 1,15–20 ist gar nichts zu korrigieren oder klarzustellen. Der Hymnus spiegelt dieselbe jüdenchristliche Denkwelt wie Röm 3,25–26 und führt in der kühnen Sprache des anbetenden Lobpreises die erstaunliche Weite der Christologie der Paulusschule vor Augen. Die Bezeugung des Hymnus (erst) im Kolosserbrief sollte nicht dazu verleiten, diese Christologie erst als nachpaulinisch anzusehen; sie gehört schon zu der vom Apostel selbst hochgehaltenen Tradition.

Der Verfasser des Briefes hat den Hymnus in 1,14 nicht zufällig unter das Stichwort *ἀπολύτρωσις* gestellt (vgl. Röm 3,24). Es deutet an, daß die von Gott in und durch Christus heraufgeführte Versöhnung des Alls die endzeitliche Entsprechung zur Erlösung Israels aus der Schuldknechtschaft in Ägypten darstellt (vgl. Ex 15,13; Ps 74,2 und B. Janowski, Tempel und Schöpfung, 62 ff.). Nach V.14 wird die *ἀπολύτρωσις* in der *ἄφεσις τῶν ἀμαρτιῶν* wirksam, welche die Gemeinde Jesu Christi schon gegenwärtig empfängt.

2. Der Briefsteller ruft seinen Adressaten den Christushymnus in Erinnerung, weil die Gemeinde aufgrund dieser Homologie alle religiösen Ansprüche zurückweisen kann, die mit ihrer Zugehörigkeit zu Christus, dem ‚Erstgeborenen von den Toten‘, nichts zu tun haben. Statt den Hymnus theologisch zu korrigieren, bittet der Briefsteller ihn in die Aufforderung zur Danksagung (1,11–14) ein, welche die Gemeinde an ihre in der Taufe empfangene Erlösung erinnert (vgl. 2,12–15; 3,10–11). Anschließend versucht er, die Problemsituation der Christen von Kolossä (und Laodicea, vgl. Kol 2,1; 4,15–16) von dem im Hymnus lautwerdenden Christusbekenntnis aus anzugehen.

2.1 Unser Brief legt besonderen Nachdruck darauf, daß Gott die Adressaten bereits „der Macht der Finsternis entrissen und in das Reich seines geliebten Sohnes aufgenommen hat“ (1,13); kraft der Sühnetat Christi sind sie bereits versöhnt (1,22). Der Abschnitt 2,11–15 erinnert an die Taufe und wertet den *βαπτισμὸς* als Empfang „der Beschneidung Christi“, als Ster-

ben und Mitauferwecktwerden mit Christus im Glauben. Gott hat durch Tod und Auferweckung des Christus Vergebung für die Glieder der Gemeinde erwirkt, das sie verklagende χειρόγραφον (= die aufgrund ihrer Vorschriften schuldig sprechende Tora, vgl. Röm 3,19) annulliert und durch Christus die Engelmächte, die seine Geschöpfe bedrohen (vgl. Röm 8,38–39; Eph 1,21; 2,2; 6,12), entmächtigt, so daß sie (als Gefangene) in seinem Triumphzug mitgeführt werden (vgl. 2,15 mit Eph 4,8). Die Stoßrichtung dieser Argumentation wird aus 2,8–23 deutlich: Die Christen in Kolossä und Laodicea sollen davor geschützt werden, daß jemand sie zur Unwahrheit verführt „durch die Philosophie (φιλοσοφία) und den leeren Lug und Trug, die der Überlieferung von Menschen und den Element(armächte)n der Welt (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), aber nicht Christus entsprechen“; keiner, der sich in demütiger „Verehrung von Engeln“ (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) gefällt und sich mit ihrer Schau und dem Zutritt zur himmlischen Welt brüstet, soll die Gemeindeglieder „wegen Speise und Trank oder wegen eines Festes, oder Neumond oder Sabbaten“ verurteilen (2,16) und ihnen den Kampfpfeil aberkennen (vgl. 2,18 mit Phil 3,14),

2.1.1 Die genaue Deutung dieser Anfeindung ist sehr umstritten (vgl. C.E. Arnold, *The Colossian Syncretism*, 1995). Im Anschluß an den 1948 erschienenen Aufsatz von G. Bornkamm über „Die Häresie des Kolosserbriefes“ (wieder abgedruckt in: ders., *Das Ende des Gesetzes*, Ges. Aufs. I, 1958, 139–156) gehen eine ganze Reihe von Auslegern davon aus, daß die Kolosser von einer *christlich-synkretistischen Häresie* bedrängt werden. E. Schweizer z. B. hält (a.a.O., 100 ff.) „die kolossische Philosophie“ für eine Art von Pythagoreismus, dessen Vertreter zusätzlich zu Taufe und Christusbekenntnis einen Mysterienritus pflegen und zur Vorsorge gegen die himmlischen Mächte drängen, um so den Aufstieg der Seele in die obere Welt abzusichern. Als Himmelsmächte gelten diesen Menschen vor allem die ‚Weltelemente‘ (στοιχεῖα) Wasser, Feuer, Luft und Erde, aus denen sich nach antikem Denken Mensch und Welt aufbauen (vgl. G. Dellings, *ThWNT VII*, 672, 8–675, 21), und zugleich die zahllosen Dämonen, welche die Luftregion erfüllen. Um ihrer Macht zu entrinnen, mußte man „den Göttern und, wenigstens am Nachmittag, auch den Heroen (Engeln) Ehre erweisen, sich Reinigungsbädern unterziehen und auf gewisse Lebensmittel und Fleischarten wie auf Sexualverkehr verzichten“ (E. Schweizer, a.a.O., 104). Der Kolosserbrief will nach dieser Deutung mit seiner Lehre von Christus einen Damm bilden gegen den synkretistischen Aberglauben, daß auch die Christen um ihres ewigen Heils willen die Himmelsmächte noch zu respektieren hätten, und zwar bis in die Grundsituationen von Essen und Trinken, Arbeit und Ruhe sowie die Sexualität hinein.

2.1.2 Die Auslegung Schweizers leidet historisch daran, daß die Konturen der kolossischen Philosophie recht unbestimmt bleiben und die Kritik an den Christen „wegen eines Festes, oder Neumond oder Sabbat“ (2,16) ganz ungedeutet bleibt. Es ist deshalb noch eine zweite Interpretationsmöglichkeit zu erwägen, der dieser Mangel nicht anhaftet. Nach *N. T. Wright* (a.a.O., 463 f., und ders., *Colossians and Philemon*, 1991, 23ff) will der Verfasser unseres Briefes die Adressaten nicht vor einer christ-

lichen Häresie, sondern vor Leuten warnen, welche die (Heiden-)Christen in Kolossä zu Vollmitgliedern *der Synagoge* machen wollen. Ähnlicher Meinung ist J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1996, 33–35. Nach dem Wortlaut von Kol 2 liegt diese Sicht in der Tat näher als das erste Deutungsmodell. Das Diaspora-Judentum hatte gerade im kleinasiatischen Raum bis ins 3. Jh. großen Einfluß (vgl. die Inschrift aus dem 50 km westlich von Kolossä gelegenen Aphrodisias; Text bei C.K. Barrett – C.J. Thornton, *Texte zur Umwelt des NT*, 1991², Nr. 64 [S. 66f.]). 4Makk 5,22; 7,9–10, Arist, Philo und Josephus zeigen, daß das hellenistische Judentum seine eigene Lehre zuweilen selbst die (wahre) φιλοσοφία genannt hat (vgl. O. Michel, *ThWNT IX*, 177,3–180,39). Es ist ferner zu bedenken, daß στοιχεῖα die Anfangsgründe (der Lehre) meinen (vgl. Hebr 5,12). Auch jüdisch sind die vier Weltelemente στοιχεῖα τοῦ κόσμου genannt worden (vgl. z.B. Weish 7,17; 19,18; 4.Makk 12,13 u. G. Dellling, a.a.O., 675,22–676, 36). Sie wurden zwar *nicht* als religiöse Wesen verstanden, aber ihre Wirkungskraft war unbestritten (vgl. Weish 19,18). Als στοιχεῖα konnten (gelegentlich) auch Konstellationen von Gestirnen und Tierkreiszeichen bezeichnet werden (vgl. TestSal 15,5; 18,1–42); die ‚Schrift des Sem‘ (ed. J.H. Charlesworth in ANRW II 20,2, 1987, 951–987) belegt die bedrohliche Machtfülle, die man ihnen (trotz Jub 12,16–18) in Teilen des Frühjudentums beigemessen hat. Bezieht man Kol 2,8.16–23 auf die Lehranschauung des kleinasiatischen Judentums, lassen sich ihr alle Charakteristika der kolossischen ‚Philosophie‘ zuordnen. Dies gilt auch für die in 2,18 erwähnte Verehrung der Engel, die θρησκεία τῶν ἀγγέλων. Im 7. Sabbatlied von Qumran ist von der השבחות כול אלהים die Rede (vgl. den Text von 4Q 403 Frg 1 Kol 1,30–2,16 bei Barrett-Thornton, a.a.O., Nr. 240, Z.11 [S. 271]); wahrscheinlich ist damit „die Verehrungswürdigkeit der Engel, ihre Preiswürdigkeit“ gemeint, die ihnen „von der irdischen Gemeinde aus“ zukommt (A.M. Schwemer, *Gott als König u. seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran*, in: M. Hengel – A.M. Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes u. himmlischer Kult*, 1991, 100 [45–118]). Auch der schwierige Ausdruck ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων in 2,18: „herzutretend zu dem, was er geschaut hat“ (2,18) macht von Ps 103,19–22 und den Sabbatliedern her guten Sinn, weil diese Texte nicht nur den Blick auf den Lobpreis der Engel im himmlischen Heiligtum eröffnen, sondern der Gemeinde auf Erden auch erlauben, „gemeinsam mit den Engeln im Lobpreis den himmlischen Gottesdienst“ zu feiern und „sich damit in den himmlischen Tempel“ zu erheben (A.M. Schwemer, a.a.O., 76).

Die von Wright vorgeschlagene Sicht eröffnet den Blick auf kleine christliche (Haus-)Gemeinden in Kolossä und Laodicea, deren Glieder von der Lehre und Liturgie der Diaspora-Synagoge fasziniert und in ihrem eigenen Glaubensstand verunsichert waren. Der Briefsteller erinnert sie durch Kol 1,15–20 an Christus als Haupt der Gemeinde und des ganzen Kosmos. Wenn und indem sie an ihm festhalten, können sie in der Konkurrenz mit der Synagoge durchaus bestehen.

2.2 Nach Kol 1,27; 2,2 ist das *Geheimnis Gottes* (μυστήριον τοῦ θεοῦ) in Christus verkörpert. Damit ist zweierlei gemeint:

2.2.1 Zunächst und vor allem geht es um die wunderbare Tatsache, daß Gottes seit ewigen Zeiten verborgener Heilsratschluß, der Welt in und

Vandenhoeck & Ruprecht

In diesem Band werden die Briefe der Paulusschule, die Katholischen Briefe, die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte sowie die Johannesschriften biblisch-theologisch analysiert.

Anschließend bündelt der Autor die Einzelergebnisse beider Bände systematisch und untersucht die Entstehung des zweiteiligen christlichen Kanons, stellt die Frage nach seiner Mitte und legt dar, wie die biblischen Schriften aus sich selbst heraus interpretiert werden wollen.

ISBN 978-3-525-53596-7



9 783525 535967

www.v-r.de