

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 Göttried Hofhies

1311







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

## Abstract



## Wortwort

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 im Dankbarkeitsromanen Eltern, Hausarbeit und Abgarabe Stettler, gewidmet, die mit nicht nur großzügig ein ausführliches Studium finanziert haben, sondern auch meinen Weg bis hin zur Abfassung dieser Arbeit mit ihrem Interesse und ihrer Fürsorge 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 neotestamentlichen Hauptseminar von Prof. Dr. h. c. Peter Stuhlmacher in Tübingen über die Christologie der Paulusbriefe. 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 mit viel mehr als nur ein Chef und Doktorvater. Er ließ mich an seinem Ringen um die rechte Auslegung des Neuen Testaments teilhaben, wofür ich habe in zahlreichen Gesprächen und in seinen Seminaren unendlich viel von ihm gelernt. Er war stets um das Wohl von uns als Familie besorgt, und die regelmäßigen Mahlzeiten im Hause Stuhlmachers und die Gastfreundschaft und Herzlichkeit von Frau Ingrid Stuhlmacher wurden mir sehr kostbar. Nicht zuletzt ließ Prof. Stuhlmacher mir viel Zeit für meine eigene Arbeit und begleitete sie mit großer Interesse und mit seinem Rat. Für all das sei ihm und seiner Frau von Herzen gedankt.

Weiter danke ich Prof. Dr. Otho Betz und Prof. Dr. Hartmut Geese, die beide gerne zu Gesprächsmitteln meiner Fragen bereit waren. Es war ein Vorrecht, aus ihrer Weisheit schöpfen zu dürfen.

Der Zweitkorrektor, Prof. Dr. Gert Janzias, hat mir einen großen Dienst getan, indem er mich auf viele Schreibweisen hingewiesen und mich an mancher Stelle zu großzügiger Nachsicht veranlassen hat. Für die Mühe, die ihm das gekostet hat, danke ich ihm herzlich.

Der Schweizerische Nationalfonds hat meine Studien zum Rufessertypus 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 Verlag, Herrn Georg Stöckel, danke ich für die guten Werktagkonditionen und seinen

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

Meine Schwägerin, Delia von Dorothies 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 beherbergt. An diese schöne Zeit denke ich dankbar zurück.

Meine Frau Hanna hat mir beim Formatieren und der Bestellung der Register geholfen und Korrektur gelesen. Sie hat in der Schlussphase meiner Promotion ihre eigene wissenschaftliche Arbeit zurückgestellt und meinen Anteil an den Arbeiten im 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 unswandelbaren Liebe war sie mir eine große Unterstützung. Ihr, der *br/>m* (Spr II, 10), sei von Herzen Dank gesagt!

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

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

Ergersheim, im Sommer 2003

Christian Stettler

## Technica

Die Schreibweise in dieser Arbeit orientiert sich an den neueren offiziellen Rechtschreibregeln. In Zitaten wurde lediglich die unterschiedliche Schreibung von *sa* / *sa* an die neue Schreibweise angepasst.

Die allgemeinen Abkürzungen richten sich nach dem *DWB*, die übrigen nach dem Abkürzungsverzeichnis der *Thüringischen Hochschulbibliothek*.

Literaturbelege werden in den Fußnoten mit Kurzzitat zitiert, „*sa*, 10.“ und „*ebd.*“ beziehen sich nur auf die direkt vorhergehende Anmerkung. Als Kontext für Kommentare dient die Abkürzung des jeweiligen biblischen Buchs.

## Inhaltsverzeichnis

### Erster Hauptteil:

#### Die neuere Auslegungsgeschichte vom Kolosser 1,15–20

Wortermächtigungen	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. Edward Leiser	15
3. Edward Schweizer	19
4. Weitere Autoren	23
C. Meisner'sche	27
1. Hartmut Gese	27
2. Nicholas T. Wright	31
3. Markus Barth	34

### Zweiter Hauptteil

#### Die Rahmenbedingungen für die Exegese vom Kolosser 1,15–20

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



C. Der Kolosserbrief als Dokument der Paulusschule .....	48
1. Die Verfälschertheil des Kolosserbriefs .....	48
2. Die Paulusschule mit Paulus .....	48
3. Das Verhältnis von Kolosser- und Epheserbrief .....	48
D. Die Paulusschule und das hellenistische Judentum .....	51
1. Philo von Alexandria, das hellenistische und das palästinäische Judentum .....	51
2. Paulus, das hellenistische und das palästinäische Urchristentum .....	54
3. Paulus, die Jerusalemer Ufgemeinde und die Besatztradition .....	56
4. Fazit für die Exegese von Kolosser 1, 15–20 .....	57
E. Die Werführer im Kolossä .....	58

### Dritter Hauptteil

#### Exegese von Kolosser 1, 15–20

A. Kolosser 1, 15–20 als liturgisches Traditionenstück .....	75
1. Die Funktion von Kolosser 1, 12–23 im Rückkontext des Briefganges .....	75
2. Die Abgrenzung von Kolosser 1, 15–20 im Mikrokontext von 1, 15–20 .....	76
3. Die Gattung von Kolosser 1, 15–20 .....	79
4. Aufbau und Gliederung von Kolosser 1, 15–20 .....	86
5. Die Einheitslichkeit 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 Bild- Stellen im Corpus Paulianum .....	104
a) Der Christus als Bild Gottes .....	104
b) Die Umgestaltung der Glaubenden gemäß dem Bild Gottes .....	106
c) Der Mann als das Bild Gottes .....	110

2. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Vorstellung vom Bild Gottes.....	100
a) Altes Testament.....	101
b) Septuaginta und griechischsprachiges Judentum.....	115
c) Weisheit und Logos als Bilden in den alttestamentlichen Spätschriften.....	115
d) Philo von Alexandria.....	117
e) Qumran, rabbinisches Judentum und Merkaba-Mystik.....	120
f) Euhodgestalt und Engel des Himmels.....	125
g) Adam und die Eibon.....	124
3. Der Weg der Eibon-Tradition zur Eibon-Christologie des Paulus und seiner Schule.....	125
4. Der unsichtbare Gott und seine Eibon.....	129
<b>C. Der Mittler der Schöpfung von Himmels und Erde (W. 15a–17)</b> .....	133
1. Präexistenz und Schöpfungsmittlerbegriff des Christus.....	133
a) Die Aussagen des Christuspaulus.....	133
b) Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Aussagen.....	134
aa) Die alttestamentlich-jüdische Weisheitslehre.....	134
bb) Die Weisheit und der Menschensohn-Mythos.....	140
cc) Jesus und die Weisheit.....	143
dd) Der Weg von Paulusdialektik.....	144
2. Der „Erstgeborene vor allem Geschaffenen“ als Schöpfungsmittler (W. 15b, 16a–f).....	147
a) Zur Konstruktion und Bedeutung.....	147
b) Zur Herkunft der „Erstgeborenen“-Prädikation.....	149
3. $\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ – $\kappa\omicron\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ – $\epsilon\iota\varsigma$ .....	153
a) Das Ziel der Schöpfung.....	153
b) Eine stoische „Allmächtsformel“?.....	154
c) Kol 1, 15–17 als Erzeuger von Gen 1,1.....	158
4. „Alles besteht in ihm“.....	159
5. Das All – Himmels und Erde, Sichtbares und Unsichtbares.....	162
<b>D. Die Erschaffung der „Mächte“ (W. 16g–h)</b> .....	166
1. Zur Forschungsgeschichte.....	166
2. Die „Mächte“ im Corpus Paulinum und im 1. Petrusbrief.....	170
a) Unbestimmte Paulusbriefe.....	170
b) Epheserbrief.....	174

c) Kolosserbrief.....	178
d) 1. Petrusbrief.....	181
3. Die Begriffs- und Traditionsgeschichte der ‚Mächte‘- Aufzählung im Kolosser 1,15.....	182
a) Die einzelnen Begriffe.....	183
aa) ἐξουσίαι.....	183
bb) δυνάμεις.....	184
cc) κατεσθήμενα.....	185
dd) ἰσχυροί.....	185
ea) Zusammenfassung.....	188
b) Der Grund für die teilweise negative Fällung der ‚Mächte und Gewalten‘ im Corpus Paulinum.....	189
4. Geschichtszwänge und Fall der Engelstächte nach der alttestamentlich-jüdischen Tradition.....	191
5. Die besondere Meinung der Engel in All-Aufzählungen und Bestimmnissen.....	194
6. Die Bedeutung der ‚Mächte‘-Aufzählung im Kolosser 1,15.....	196
E. Das Haupt des Leibes (W. 183).....	199
1. Kritische Sichtung der bestehenden Bedingungsversuche des paulinischen Leib-Christi-Gedankens.....	200
a) „Leib Christi“ oder nur „sein Leib“?.....	200
b) Ortsgemeinde oder Universalgemeinde?.....	202
c) Religionsgeschichtliche Erklärungsmodelle.....	202
aa) Der Organismusgedanke.....	202
bb) Der genetische Antropos-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>corporeal personality</i> der Stammes- und die Adam-Christus-Typologie.....	210
dd) Die <i>ἑσπότης</i> .....	213
ea) οἶκον als Kommunikationsmittel und Handlungsinstrument.....	215
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.	231
a) Die Fortentwicklung des Gedankens im Vergleich zu den paulinischen Hymnologen usw.	232
b) Eine „kosmische Ekklesiologie“ im Kolosser- und Epheserbrief?	238
4. Kolosser 1, 18a	231
<b>F. Der Erste der Auferstehung (N. 18k)</b>	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 Präfixation „Erstgeborener von den Toten“	241
2. Der Auferstandene als $\alpha\rho\gamma\tau\eta$	243
<b>G. Der Erste in allem (N. 18c)</b>	247
<b>H. Die Einwohnung der Fülle (N. 19)</b>	250
1. Die grammatische Konstruktion	250
2. Der alttestamentlich-frühjüdische Traditionshintergrund	252
a) $\epsilon\lambda\theta\eta\sigma\alpha\upsilon$ in der Forschungsgeschichte	252
b) Die Einwohnungscodition	253
c) Das $\epsilon\lambda\theta\eta\sigma\alpha\upsilon$	255
sa) Die Erfüllung des Tempels durch die Herrlichkeit Gottes	255
bb) Die Erfüllung der Welt durch die Herrlichkeit Gottes	257
cc) Die Gegenwart Gottes im AIT	258
3. Die Jesustradition	260
4. Kolosser 1, 19	261
5. Die übrigen $\epsilon\lambda\theta\eta\sigma\alpha\upsilon$ - $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -Stellen in Kol und Eph	262
<b>I. Versöhnung und Frieden (N. 20)</b>	267
1. Grammatik und Semantik	267
2. Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang von Versöhnung, Frieden und Sühne	270
a) „Versöhnung“ im sakkralen Ritus und im Corpus Paulinum	271
b) „Frieden“ im NT	273
c) Feindschaft gegen Gott im AIT und Gottes Wege zu ihrer Überwindung	276

d) Söhne im AT und Fröhljudentum	277
e) Die Aufnahme über alttestamentlich-jüdischen Traditionen ins Urchristentum	285
3. Der Zusammenhang von Söhne und Ketzanos	285
4. Kolosser 1, 20	288
a) Kol 1, 20 auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Traditionen von Söhne, 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, präzeptische Neuschöpfung im Fröhljudentum?	307
c) Die Zwei-Stufen-Eschatologie in der Neuschöpfung 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 kezanische Horizont	318
b) Adam-Christus-Typologie?	319
c) Schöpfung und Heilsgeschichte?	319
d) Der jüdische Eschatyklos von Eosch ha-Schana und Jam Kippur?	320
e) „Christologischer Monothelismus“?	325
f) Schöpfung und Erlösung	324
g) Die Weisheit in Sir 24	325

b) Das Verhältnis von Schöpfung und Menschöpfung in Exod 1, 15–20 .....	336
aa) Die Voraussetzung des Sündenfalls in Exod 1, 15–20 .....	337
bb) Die neue Schöpfung mittels In der nach fortgesetzten Arbeit .....	337
ca) Die Menschöpfung durch den Messias – das Ziel der ersten Schöpfung .....	338
cd) Das Verhältnis von Schöpfung und Menschöpfung im tätigen Corpus Paulinum .....	331
j) Parallele Texte im Neuen Testament .....	338
k) Fazit .....	334
8. Von der ersten zur zweiten oder von der zweiten zur ersten Strophe? .....	335

#### Vierter Hauptteil: Ergebnis

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





## Erster Hauptteil

# Die neuere Auslegungsgeschichte von Kol. 1, 15–20

## Vorbemerkungen

Hans Jakob Gieseler hat in seiner Zürcher Dissertation von 1965 die Forschungsgeschichte zu Kol. 1, 15–20 dargestellt.<sup>1</sup> Gieseler setzt bei Fürstlich-Schliermacher 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 Ansatz in der Bestimmung des religionsgeschichtlichen und mönchengeschichtlichen Hintergrundes unseres Textes, wurden aber in der deutschsprachigen Forschung kaum positiv aufgegriffen.<sup>2</sup> Ernst Käsemann baute die These von Martin Dibelius, der im griechischen Erlösermythos den Hintergrund für den Hymnus sah,<sup>3</sup> weiter aus und setzte sich in form- und religionsgeschichtlicher Hinsicht mit Ernst Lohmeyer auseinander. Nach dem Umbruch in der Sinosisforschung<sup>4</sup> lehnten in der Folge Eduard Schweizer und Eduard Lohse in ihren Arbeiten Käsemanns These eines griechischen Herkommens 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

<sup>1</sup> Vaseo.

<sup>2</sup> BURNEY'S These ist in deutschsprachigen Publikationen – soweit ich sehe – nur bei WEISS, *Konzeption* 308f. und bei LAUBSON, *Christus* (190–196) aufgenommen worden, außerhalb des deutschsprachigen Raumes fand und findet sie mehr Beachtung: so bei CAWELL, *Paul* 156–157; MICHUE, *Ess* 62; MATHIAS, „Col. 1, 15–20“ (mit nicht zugehörig); POLLARD, „Colossians“ und vorwiegend bei WEGERT, „Pacty“ 110–113.

<sup>3</sup> Siehe unten Abschn. A.1.

<sup>4</sup> Siehe unten zweiter Hauptteil B.



Käsemann gewachsenen 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 Forschungsbericht Dargestellten eine Reflexion auf die methodischen und literarischen 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 W. 15–20 innerhalb von Kol 1 hat 1832 als erster Friedrich Schleiermacher erkannt.<sup>1</sup> 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: Heermann von Selen fiel 1880 erneut die Gleichung von W. 15–20 durch Parallelaussagen auf; die letzte Zeile von W. 16 und den ganzen W. 17 schied er dabei als Glosse aus, weil sie den strengen Aufbau stütze.<sup>2</sup> Zum ersten Mal ist hier von Glossen in Kol. 1, 15–20 die Rede.<sup>3</sup>

Edmund Biederer<sup>4</sup> wurde mit seiner Formanalyse für die Zukunft bestimmend. Anknüpfung von einander korrespondierenden Formulierungen aus der Text sei im typischen, semitisch geprägten Gebetsstil des hellenistischen Judentums gehalten. Günther Harder sprach dazu 1936 als erster von Kol. 1, 15–20 als einem „Eisak“.<sup>5</sup>

Die religionsgeschichtliche Schule nahm den Traditions Hintergrund der Messe stärker in den Blick. 1909 sah Johannes Weiß die stoische Logoslehre, wie auch Philo sie aufgegriffen hatte, als Hintergrund der Messe 15–20 an, dieser als „dogmatischer Hymnus“ bezeichnet.<sup>6</sup> Hans Windisch wies 1914 für die Herkunft der Aussagen von Kol. 1, 15–20 auf die hellenistisch-jüdische Weisheitslehre hin,<sup>7</sup> und Günther Harder nahm 1936 an, diese bilde den eigentlichen Hintergrund des Abschnitts.<sup>8</sup> Schon 1841 hatte David Friedrich Strauß hinter Kol. 1, 15ff. jüdische Weisheitspekulationen vermutet,<sup>9</sup> in der

<sup>1</sup> „Koloss. 1, 15–20“.

<sup>2</sup> Kol. 12f.

<sup>3</sup> GUNTHER, *Thesen*, Seite 41.

<sup>4</sup> *Agrotopia Thesa* 1250–1254.

<sup>5</sup> *Parados* 46–51.

<sup>6</sup> *Angänge* 43–49.

<sup>7</sup> „Weisheit“.

<sup>8</sup> *Parados* 46–50.

<sup>9</sup> *Christenbewußtsein* 82f.

angelsächsischen Forschung hatte Joseph B. Lightfoot 1875 unseren Passus von der alexandrinischen Logozölene her ausgelegt.<sup>14</sup>

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.<sup>15</sup> Hier setzte dann Ernst Käsemann an.<sup>16</sup>

## 2. Charles F. Burney

### a) Darstellung

In seinem Aufsatz „Christ as the *ΑΡΧΗ* of Creation“ (Proc. viii 22, Col. i 15–18, Rev. iii 14)<sup>17</sup> von 1926 wollte Burney zeigen, „that in Col. i 16–18 St Paul is giving an elaborate exposition of the first word in Genesis, *ἄρχη* *ἀρχή*, and interpreting *ἀρχή* as referring to Christ.“<sup>18</sup> Der Anfang von Burneys Aufsatz bildet eine philologische Analyse von *ἄρχη* (Spr 8,22) und eine Übersicht über die jüdische und abtätliche Exegese dieser Stelle.<sup>19</sup> In Kol 1,15–18 sieht Burney eine Verbindung von *ἄρχη* (Spr 8,22) und *ἄρχη* (Gen 1,1). Paulus als der Verfasser des Kol lasse diese Stichwortverbindung auf Grund der Hillel zugeschriebenen Auslegungsregel Genes. schow geogez, „the tracing of a connection between the Proverbs-passage and the Genesis-passage would be obvious to a Babylonian scholar“. Dasselbe Wortknpfling findet Burney im 3. Jh. bei E. Hieronimus.<sup>20</sup> Paulus zeige hier auf, dass jede irdische Bedeutung die die Präposition *ἐν* und das Substantiv *ἄρχη* haben könnten, in Christus erfüllt sei.<sup>21</sup>

In Tabellenform sieht dies so aus<sup>22</sup>:

„ <i>ἄρχη</i> “ –	„in <i>ἀρχή</i> “ –	ἐν ἀρχῇ ἑσθωθῆ [ἄρχ] ἡ ἀρχή.
„ <i>ἄρχη</i> “ –	„by <i>ἀρχή</i> “ –	ἄρχῃ ἐν ἡ ἀρχῇ ἑσθωθῆ
„ <i>ἄρχη</i> “ –	„into <i>ἀρχή</i> “ –	ἄρχῃ ἐν ἀρχῇ ἑσθωθῆ.
„ <i>ἀρχή</i> “ –	„Beginning“ –	ἀρχῆς ἑσθωθῆ [ἄρχ] ἀρχῆς
„ <i>ἀρχή</i> “ –	„Sum-total“ –	ἡ ἀρχῆ ἐν ἀρχῇ ἑσθωθῆς [ἄρχ]
„ <i>ἀρχή</i> “ –	„Head“ –	ἀρχῆς ἑσθωθῆ [ἄρχῆς] ἡ ἀρχῆς ἑσθωθῆς.
„ <i>ἀρχή</i> “ –	„First-fruit“ –	ἡ ἑσθωθῆ [ἄρχῆ] ἀρχῆς ἑσθωθῆς ἐν τῇ ἀρχῇ.

<sup>14</sup> Kol. z. St.; bei GABRIELIUS nicht erwähnt.

<sup>15</sup> Kol. 1. Aufl., z. St.

<sup>16</sup> Siehe unten Abschr. B.1.

<sup>17</sup> A. u. O. 160.

<sup>18</sup> A. u. O. 164–173.

<sup>19</sup> Berb. I, 1; v. BURNEY, „Christ“ 173f.

<sup>20</sup> A. u. O. 173.

<sup>21</sup> A. u. O. 175f.

CONCLUSION. Christ filled every meaning which may be extracted from *Resphit*. – "Ino pšyrmas dšr mšmš' wšršš' qmšššwšw."

Für *tršr* sind zwar nach Burney nur die Bedeutungen 'beginning' und 'first-fruits' belegt, aber *Joseph* und *Jaum-tatal*<sup>125</sup> werden hebräisch mit der Wurzel *trš* wiedergegeben (*tršr*), und *aramšššš* steht *tršr* (*tršr*tršr) und *tršr*.

#### A) Zusammenfassung

Burney geht davon aus, dass Paulus als rabbinisch gebildeter Schriftgelehrter („a Rabbinic scholar“<sup>126</sup>) im Umgang mit dem hebräischen Text seiner Heiligen Schrift zu dieser Verbindung Jesu mit der Weisheits- und Schöpfungsbedeutung 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 Herkunft<sup>127</sup>. 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 auf 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 W. 19f. nicht mit ein. Zudem sind wohl schon W. 15–18 in sich zu vielfältig, als dass ihr Aussagesichtpunkt allein aus der Verbindung von Spr 8,22 und Gen 1,1 erklärbar wäre. Auch ist es fraglich, ob unser Text die Aussagesicht hat zu beweisen, dass Jesus die Wortverbindung *š + tršr* „in every possible sense of the expression“ erfüllt.<sup>128</sup> Wir könnten jedenfalls das „every possible sense of the expression“ habe, nicht von einer neobornen, auf dem Englischen (oder Deutschen) insbesondere semantischen Analyse der Lesart aus bestimmen, wie Burney dies tut, sondern müssten nach stichhaltigen Analogien für solche Wortpaare in der Tradition- und Sprachwelt des Textes selbst suchen. Diese Frage hat man an anderer Stelle noch zu beschäftigen.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> A. z. O. 174.

<sup>126</sup> Siehe unten zweiter Hauptteil II.

<sup>127</sup> BAUBISSE, „Christ“ 175.

<sup>128</sup> Siehe unten zweiter Hauptteil II.3.1b.

## 3. Ernst Lohmeyer

## a) Darstellung

Ernst Lohmeyers Auslegung von Kol 1 in seinem Kommentar von 1990 wurde später nur in Einzelheiten positiv rezipiert. Seine Exegese versucht in außergewöhnlicher Weise, den Gedankengang des Textes fast unentzerrt nachzuzeichnen, ihn philologisch und rhetorisch zu analysieren und mit Hilfe großer Quellenkenntnis seinen gedanklichen Hintergrund zu erfassen. Sie nimmt den Blick auf den Kontext im Brief und die Situation im Kolossä, auf die paulinische Theologie und die Traditionswelt des Judentums ein, um seine Zeit überdurchschnittlich wichtigen Platz ein.

Nach Lohmeyer gehört Kol 1, 12 noch zum Proömium (W. 9ff), weil V. 12 die Partizipation der vollzogenen Werke abschließt und V. 13 mit anderer S&L und in der 1. Person Pl. neu einsetzt.<sup>27</sup> V. 13–29 stellen das paulinische Evangelium dar und schaffen so die Basis, auf der in Kap. 2 die Problematik folgen kann.<sup>28</sup> W. 13–20 entfalten dabei die Christuskotschaft in hymnischer Weise; die in Kolossä bestrittene Einheit von Vergeltung und Erlösung wird festgehalten. Der ganze Passus wurde von Paulus für den Brief, im Blick auf die Situation im Kolossä, erstmalig formuliert. V. 13–20 sind so gegliedert, dass zweimal auf einen Doxosäler ein Siebensäler folgt:

W. 13–14 + 15–16 (bis 650000)

W. 18 (ab 600000) – 17 + 18–20.

Die einzelnen Kola sind selbst wieder nach einem strengen rhetorischen Muster aufgebaut.<sup>29</sup>

Der Text spricht vom „doppelten Wehsturz Christi zur Welt in Schöpfung und Versöhnung“.<sup>30</sup> Gedanklicher Hintergrund des ganzen Abschnitts ist der jüdische Große Versöhnungstag. Darauf deuten vor a. die Motive in W. 13f. (in (Vergeltung / Versöhnung / Königreich), zusammen mit den Motiven im zweiten Siebensäler W. 18–20) (Einzählung, / Friedensstiftung zwischen Licht und Finsternis, / Himmlischen und Irdischen, / Engels- und Menschen durch Blut).<sup>31</sup> Obwohl die Sühne im jüdischen Kult auf den ersten Blick nur auf Israel beschränkt zu sein scheint, hat sie doch schon universale Bedeutung: Am den Versöhnungstag ist der Bestand der Welt geworden, und durch den Festzyklus vom Neujahrstag als dem Schöpfungsfest (l. Tisch) bis zum Versöhnungstag

<sup>27</sup> Col. 9ffII.

<sup>28</sup> A. a. O. 40f.

<sup>29</sup> A. a. O. 41–43.

<sup>30</sup> A. a. O. 43.

<sup>31</sup> A. a. O. 43–45.



(OU, Theōtri) ist die Söhne eng auf die Schöpfung bezogen.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> Wie verbindet Paulus, dass die Tat der Bestung geschehen?<sup>23</sup> „an die Stelle eines göttlichen Institution eine sinnliche 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.“<sup>24</sup>

Ob der jüdische Ehenachweh- und Urmenschentypus in Kol 1,13–20 ebenfalls vorausgesetzt ist, ist nicht einseitig; 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 fundierte Christologie auszuprägen. Der bei diesem Mythos implizite Gegensatz von Himmel und Erde ermöglicht eine Verbindung mit den anderen Vorstellungen (s. o.), bei denen ebenfalls eine „gegensätzliche Metaphysik“ Denkvorraussetzung ist.<sup>25</sup>

In W. 15–20 spricht Paulus eine besonders traditionelle Sprache: Es ist die des Dankesalmes, nicht der Argumentation. Die Aussagen über Schöpfung- und Versöhnungsmittel stehen deshalb nebeneinander,<sup>26</sup> nur durch den zweiten Dialekt verbunden.<sup>27</sup>

Als „Bild Gottes“ (W. 15) verbindet Christus die Kluft zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem; in ihm offenbart sich Gott als „Inbegriff alles [sic] Seins und Gehens“; 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 *Wärdow*, „Bild Gottes“, weil sie auch für die Wahrheit des Ich stehen kann; denn nur ein Ich kann Ebenbild Gottes sein. Das „Ich him“ Gottes findet man in Christus seine göttliche Offenbarung.<sup>28</sup> „Erstgeborener“ bezeichnet dagegen Christi *Wärdow* und *Wärdä*: Im orientalischen Denken sind in diesem Begriff zeitlicher Vorrang und exklusive Herrscherwürde verbor-

<sup>21</sup> *A. a. O.* 44f.

<sup>22</sup> *A. a. O.* 45f.

<sup>23</sup> *A. a. O.* 48f.

<sup>24</sup> *A. a. O.* 45f.

<sup>25</sup> *A. a. O.* 46f.

<sup>26</sup> *A. a. O.* 53f.

<sup>27</sup> *Vgl. a. a. O.* 42f.

<sup>28</sup> *A. a. O.* 54f.

den.<sup>37</sup> Das ungeschaffte  $\nu\acute{o}$   $\nu\acute{\alpha}\nu\eta\mu\alpha$  von W. 18 wird durch eine Beilage näher bestimmt.<sup>38</sup>

Diesem insgesamt vom jüdischen Denken geprägten ersten Siebenzeiler folgt ein Dreizeiler, der die erste Zeile von W. 16 wieder aufnimmt, nun aber in der Sprache hellenistischer Populärphilosophie weiterführt. Hier knüpft Paulus bei der Vorlesung der Kolosser für diese Gedankenwelt an, bestimmt aber Christus trotzdem nicht als „die Idee, die Grund und Ziel des Bestandes der Welt ist“, sondern standhaft die hellenistischen Formeln, die dies besagen würden, und erklärt so selbst, dass Gott Schöpfer, Christus aber Mütter 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 W. 20 ja erst versöhnen muss.<sup>39</sup>

Der letzte Siebenzeiler vereinigt in sich Merkmale des „jüdischen“ Siebenzeilers und des „hellenistischen“ Dreizeilers. Was das Bild vom „Haupt des Leibes der Gemeinde [ἐκκλ.]“ bedeutet, ist zunächst unklar; es ist die Wortverbindung singular. Wieder einen hellenistischen noch einen jüdischen Beleg gibt es für den Zusammenhang Gemeinde-Leit., und auch Paulus verwendet das Bild vom „Leit.“ sonst anders. So muss er auch in 1,24 näher angeben, was er mit  $\nu\acute{\alpha}\nu\eta\mu\alpha$  meint, wahrscheinlich greift er also einen Begriff der kosmischen Philosophie auf.<sup>40</sup> Alles Weitere lässt sich erst aus dem folgenden Zellen bestimmen. – Im Alten Testament sind „Erstgeborener“, „Anfang“ und „Haupt“ durch das Merkmal der Herrschaft verbunden. „Erstgeborener“ wird Christus nach W. 18k aber erst über Tod als Gegensatz zur göttlichen Herrschaft wird besetzt. Dieses „Wenden“ ermöglicht nun die Aussage des folgenden Finalsatzes: Christus wird Herrscher über (= ἐπὶ) alles Geschaffene.<sup>41</sup> – „Leit.“ muss also in W. 18a ebenfalls den Kosmos meinen, nun aber nicht den empirischen Kosmos, der im Gegensatz zu Gott steht, sondern den neuen Kosmos, der in seiner göttlichen Bestimmung. Das wird hier mit „Gemeinde“ bezeichnet. Schon im Alten Testament sind ja irdische Gemeinde und irdische Welt verbunden. So ist es auch verständlich, dass der erwähnte Christus das „Haupt“ ist, das zwar als Haupt nicht vom Leit. geschieden ist, aber doch über ihn herrscht.<sup>42</sup>

In Christus wohnt Gott für immer bei seiner Welt; im ganzen Christeigeshen offenbart er sich ergriffend. Hier sind Kult- und eschatologische Hoff-

<sup>37</sup> A. a. O. 56f.

<sup>38</sup> A. a. O. 57.

<sup>39</sup> A. a. O. 58–61.

<sup>40</sup> A. a. O. 60f.

<sup>41</sup> A. a. O. 63.

<sup>42</sup> A. a. O. 63f.

nung verbunden, wie sie es schon in der jüdischen Erwartung der endzeitlichen Einwohnung Gottes bei seinem Volk wissen mußte. *חֲפָצָא* ist jedoch ein unjüdischer Ausdruck. Paulus greift hier wohl wieder ein gegnerisches Schlagwort auf.<sup>62</sup> – W. 20 ist ganz kultisch bestimmt; der jüdische Versöhnungstag betrachtet hier die Aussagen. Er ist Wortbild 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 nach wird Afer 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 Afer gesprochen werden, ohne deren Annahme oder Ablehnung in Betracht zu ziehen. Die Versöhnung umfaßt alles und ist nicht auf die Stundenangebung eingeschränkt, wie die Kolosser ansetzen. „Friede“ wird hergestellt – ein schon im Judentum stark mit Schöpfung wie Sühne verknüpfter Begriff –, durch das „Blut seines Kreuzes“, dessen Wortbild das Blut des Bochs am Versöhnungstag ist.<sup>63</sup>

#### 5) Kommentar

Ernst Lohmeyer stellt, was die Differenziertheit der traditionsgeschichtlichen Untereinander unserer Verse angeht, in seiner Zeitlebenswelt 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 versucht er, den Ort der Einzel Aussagen im Ganzen der christlichen Botschaft und des jüdischen Denkens zu bestimmen. „Es ist wichtig genug, vor aller Einzelklärung der vielumstrittenen Sätze ihre geschichtlichen und sachlichen Grundlagen zu bestimmen“<sup>64</sup>. Dabei sah er in Kol 1, 13–20 verschiedene Linien aufgegriffen: jüdische Weisheits- und Sühnetraditionen, auch Formulierungen griechischer Populärphilosophie, die aber durch ihre Einordnung in den jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben entscheidend umgeprägt wurden; und das Ganze wird zusammengestellt durch den schon im jüdischen Festzyklus vor Weisheits- und Versöhnungstag bestehenden Zusammenhang von Versöhnung und Weisheitsschöpfung.

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

<sup>62</sup> A. u. O. 64E

<sup>63</sup> A. u. O. 66E

<sup>64</sup> A. u. O. 82.



markiert<sup>462</sup>. Lohmeyers einheitlicher Gliederungsversuch von VI, 13–20 wird sich kaum halten lassen; noch bewähren sich seine traditionsgeschichtlichen Thesen nicht in allen Punkten. Dennoch weist Lohmeyers Auslegung in eine Richtung, an der anknüpfen sich heute, nach manchen Umwegen der Forschung, darf.

---

<sup>462</sup> Es verwendet z. B. 00, 43 dafür den Ausdruck „Christus-*ff* minus“.

## B. Käsemann und die von ihm beeinflusste Exegese

### 1. Ernst Käsemann

#### vgl. Darstellung

In seinem bis heute für die Forschung bestimmend gewordenen Aufsatz „Ein unchristliche Tauflied?“ von 1949 fasste Ernst Käsemann eigene Vorarbeiten zusammen<sup>46</sup>, zugleich setzte er sich mit Ernst Lubmeyers Auslegung auseinander. Käsemann sah in Kap. 1, 12–30 zwei Schichten: einen wachstümlichen, griechischen Erlöserhymnus und ein dem Verfasser des Kol vorliegendes christliches Taufbekenntnis, das den wachstümlichen Hymnus aufgenommen und bearbeitet hat. Dieses Taufbekenntnis wurde nach Käsemann unverändert in den Kol aufgenommen.

Der wachstümliche Hymnus umfasst W. 15–30 unter Abzug von zwei christlichen Zusätzen<sup>47</sup>. Einmal stört τῆς ἐκλογῆς (W. 18a) die formale Struktur des Liedes, die durch den zweimaligen relativen Einsatz in W. 15a und 18b markiert wird. Mit W. 18a wird ja die Wortstellung von kosmischen Leib des Erlösers, die W. 17b schon anklang („alles besteht in ihm“, vgl. Kap. 2, 10), explizit genannt und somit die erste Hälfte des Liedes abgeschlossen. Das Thema der ersten Strophe ist somit der Erlöser als Schöpfungsmittler. W. 18b leitet dann die zweite Strophe ein: Er greift πνεύματος vom 15b wieder auf. In der zweiten Hälfte des Hymnus steht sodann ἡ εὐαγγελία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀγαπητοῦ αὐτοῦ die Thematik: „Für die Antike ist [...] wie die 4. Ekloge Vergils dante, der kosmische Frieden als Charakter des neuen Äons Zeichen und Ergebnis dessen, dass der Weltbeiland seine Herrschaft angetreten hat.“<sup>48</sup> Wenn man den Hinweis auf das „Kreuzesblut“ als christlichen Einsatz anklammert, spricht W. 30 von eben dieser Wiederherstellung der kosmischen Einheit durch die Inkarnation des Weltkönigs; es bleibt das „übergeschichtliche und metaphysische Drama des griechischen Erlösers“ ohne „jedes spezifisch christliche Element“ übrig.<sup>49</sup> W. 12–14, 21ff. haben sich scharf davon ab: Sie befragen in christlichem Jubel den (geschichtlich-eschatologischen) Wechsel vom Eisast zum Jostel.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> In Leib und Geisteswelt (Hörbes. 61–71).

<sup>47</sup> Zum Folgenden s. „Tauflied?“ 38f.

<sup>48</sup> A. a. O. 37.

<sup>49</sup> A. a. O. 39.

<sup>50</sup> A. a. O. 38f.

Hintergrund des ursprünglichen Hymnus ist also ein vorchristlicher Mythos, der aus der Verbindung von heidnischen und jüdischen Traditionselementen entsteht: Nach hellenistischer Vorstellung (Philo, Flutodt, Hermetica) ist der *Κοσμος* ‚Erstling‘, eine *κτὴρ θεοῦ* und *Σείρησις θεοῦ*, weil die jüdische Weisheit *σοφία* (Philo, Clauf 146) und *σοφία* (Weisk 3,4) ist, wird sie mit der kosmischen *σοφία* identifiziert (Weisk 3,35). Dadurch entsteht die Möglichkeit, die Weisheit mit dem Urwesen zu verbinden, der „eigige Gottes“ ist; schon in Gen 5,1 (LXX) wird der *εὐσεβία*-Begriff auf Adam beschränkt und bei Philo (Sed.) weiterhin exklusiv auf den mythischen „Urmensch“ bezogen. Urmensch und Weisheit sind auch durch ihre Erstgeborenschaft verbunden.<sup>54</sup>

In Kol 1,15–20 herrscht nun die „Urmensch“-Vorstellung vor. Der Urmensch ist „Urbild“ und „Haupt“ des Alls (*ἀρχὴ* und *πρωτότης* sind nach Kol 1,15,7 austauschbar), er bringt das All als Abbild seiner selbst hervor, ja, er ist der *ἀρχὴ* selbst, so dass „alles in ihm Bestand hat“.<sup>55</sup> – Da der erste Adam dem zweiten entspricht, ebenso der erste *ἀρχὴ* dem zweiten, ist der „Urmensch“ in der zweiten Strophe des Hymnus zugleich *ἐκλύτης* des Alls,<sup>56</sup> indem er die Spalte des Todes durchbricht, also „Erstgeborener aus den Toten“ wird, und die Menschen aus ihrer Todgebundenheit im Kosmos befreit.<sup>57</sup> Der „Urmensch-Erlöser“ verkörpert „die das All umfassende und einigende Fülle des neuen *ἀρχὴ*“ (wie Kol 1,15 nach 2,9 zu verstehen ist); in ihm sind alle einander widerstrebenden Elemente des Kosmos „versöhnt“, er ist der „erlöste Erlöser“.<sup>58</sup>

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 Christushied.<sup>59</sup> Zudem wurde dem Hymnus eine Einleitung vorangestellt (V. 12–14) und dadurch ein christliches Taufbekenntnis geschaffen.<sup>60</sup> Auf die Aufbiederung zum Bekenntnis (*ἐπιγινώσκοντες*, V. 12) folgt der Wortlaut des Bekenntnisses. In V. 12ff. liegt noch deshalb ein Traditionsstück vor, weil mit V. 12 die *ἀνομιὰ*-wachtel (*ἀνομία* hier ist *ἥμις*; zu lesen mit *ἥμις* wurde wahrscheinlich die *ἀνομιὰ* von V. 11–11. beibehalten) und V. 12–14 von *κατα-*

<sup>54</sup> A. a. O. 400f.

<sup>55</sup> A. a. O. 400f.

<sup>56</sup> A. a. O. 42.

<sup>57</sup> A. a. O. 29,42.

<sup>58</sup> A. a. O. 43.

<sup>59</sup> A. a. O. 39f.

<sup>60</sup> A. a. O. 29,43–45.

lindechen Sprachgebrauch und hymnischen Stil geprägt sind (Relativsätze, Partizipien, das liturgische  $\tau\eta\ \mu\omega\pi\tau\iota$ , ohne weitere Erläuterung).<sup>60</sup>

Die Schlusspräzifikation (W. 13) hat ihre Wurzeln im Taufbekenntnis<sup>61</sup>, ebenso weist die „Entrückung“ aus der Hölle in den Himmel ( $\alpha\gamma\omega\upsilon$  [W. 12] meint die Engel) auf die Taufe.  $\tau\omega\ \epsilon\gamma\gamma\omega\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota$  erinnert an den Gott der Exilzeit; Exilwasser und Taufwasser werden identifiziert.<sup>62</sup> Der Exodus wird im Judentum als Neuschöpfung verstanden, ähnlich beginnt auch Philo mit Mosch ein Moses; Mosch heißt  $\mu\omega\sigma\eta\varsigma$  oder  $\mu\omega\sigma\eta\sigma\tau\epsilon\rho\eta\varsigma$  und wird also mit dem Ur-menschen identifiziert. Hier liegt der Anknüpfungspunkt für die Aufnahme des gnostischen Ur-mensch-Hymnus. „So wird in der Taufe die eschatologische Ausrichtung der Schöpfung auf die Neuschöpfung erschlossen und die Erlösung als Beginn des neuen Agens auf die erste Schöpfung zurückbezogen.“<sup>63</sup>

Das Taufbekenntnis Kol. 1,12–20 wurde nicht im Hinblick auf die kolossische Irthümern Formelhaftigkeit, sondern vom Verfasser des Kol. unverändert aufgenommen und als autoritative Ausgangsbasis für die Argumentation am dem Anfang des Briefes gestellt. In der Erwartung vor dem Dogma (vgl. die Zusammenfassung des Bekenntnisses W. 20ff) und vor dem Apostolat (1,23–2,5) meldet sich schon „das nachapostolische Zeitalter“, der Kol. kann also nicht von Paulus verfasst sein.<sup>64</sup> 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 worden, der das Haupt der Mächte und Gewalten ist. Der Weg zur neuen Schöpfung führt allein über die Vergeltung.<sup>65</sup>

Dass W. 15–20 ursprünglich in einem Zusammenhang mit der alttestamentlich-jüdischen Sühne gestanden hätten, wie es Lohmeyer vertrat, wird von Käsemann energisch bestritten. „[I]n Begriff und Wirklichkeit des jüdischen Sühnelehres“ wird man in Christus gerade nicht sehen dürfen, sondern nur dessen Erfüllung und Auflösung. Kult gibt es überhaupt im eigentlichen Sinne nur im heiligen Bezirk, nicht im weltweiten Christentum; nur dort, wo der Mosaos noch herrscht und die Dämonen noch bedrängen, ... aber nicht mehr dort, wo die Vergeltung der Sünden ein für alle Male in eschatologischer Endgültigkeit geschenkt wird.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> A. a. O. 38.

<sup>61</sup> A. a. O. 49, nach BOHMELMANN, „Bekenntnis“ 60f.

<sup>62</sup> „Taufritzung“ 44.

<sup>63</sup> A. a. O. 45.

<sup>64</sup> A. a. O. 47–48.

<sup>65</sup> A. a. O. 50f.

<sup>66</sup> A. a. O. 47.

## 5) Rezension

Käsermann stellt gegen Lohmayers Auslegungswersuch die Thesen, hinter Kol II,15–20 stehe ein gnostischer Erlösungsmythos und -hymnus. Über diesen Mythos macht er nur sehr pauschale Aussagen (vgl. die Buche vom „dem Mythos“); er kann aber keine echte Genese des „Mythos“ aufzeigen, sondern begnügt sich mit assoziativ zusammengedrehten Hinweisen auf die jüdische Weisheitsliteratur, Philo und römische Schriftsteller und stützt sich im Übrigen auf die Forschungsergebnisse von Willi Störk<sup>65</sup>. Sozialgeschichtliche Überlegungen bleiben völlig außer Acht, bei welcher sozialen Größe die vorchristliche Genese 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 gibt, mit gnostischem Gedankengut in Berührung zu kommen, und aus welcher Überzeugung heraus er es rezipieren konnte und musste. Käsermann selbst konstatiert „das eigenartige Faktum“, das sich aus seiner Sedit ergibt, „dass die Erlöser im Kol. mit einem Bekenntnis bekämpft wird, dessen Formulierung selber aufs stärkste von der Heterodoxie mitbestimmt ist. Ob daraus erwachsende Gefahr liegt auf der Hand...“<sup>66</sup>. Die positive Aufnahme eines gnostischen Hymnus wäre ja nur denkbar, wenn der Rezipient selber ungebrauchte Verbindungen zu einer gnostischen Bewegung besitzt, das passt aber wieder nicht mit den weitreichenden Umgrüppungen der Vorlage zusammen, die nach Käsermann der Rezipient unternahm. Wodurch übernahm dieser für etwas so Zerstücktes wie eine Taufliturgie eine gnostische Vorlage, die er noch „christlicheren“ musste? Wodurch konnte er nicht gleich seinen eigenen, christlichen Hymnus formulieren?

Eine weitere Unstimmigkeit in Käsermanns Argumentation kommt hinzu: Wenn die Erlöser darin bestehen sollte, dass der Erlöser die Menschen aus ihrer todgleichen Gefangenschaft im Kosmos befreit, wie könnte dann von einer Verschönerung des Alls – dessen, was auf Erden und im Himmel ist – die Rede sein?<sup>67</sup>

Gegenüber Käsermann nun 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 ist<sup>68</sup>, hat die religionsgeschichtliche Forschung ein Mehreres nach Käsermanns Aufsatz nachgewiesen, dass es zur Zeit des Kolosaserbriefes so etwas wie einen gnostischen Erlösungsmythos noch gar nicht gibt, somit wurde Käsermanns Argumentation zu einem großen Teil über-

<sup>65</sup> Störk, „Erlösensvorgang“.

<sup>66</sup> „Taufliturgie“ 48.

<sup>67</sup> Darauf haben v. J. LÜCHS, Kol. 100, Anm. 1 und SCHWENKER, Kol. 72 hingewiesen.

<sup>68</sup> Zweiter Hauptteil B.



Boden entzogen, und Eduard Schweizer wie Eduard Lohse gehen in ihrer Auseinandersetzung von Kol 1, 15–20 der griechischen These den Abschied.<sup>173</sup>

## 2. Eduard Lohse

### a) Darstellung

Eduard Lohse greift in seinem Kommentar von 1988 Käsemanns Eingekerkertes auf, stellt sich aber in manchem gegen ihn und ging insgesamt vorsichtiger und differenzierter vor.

So nahm er Käsemanns Beobachtungen auf, dass auch W. 13f. in traditionellen Sprache gehalten sind, ging aber nicht so weit, in W. 13–20 ein Stück Liturgie zu sehen, sondern rechnete damit, dass der Kol-Verfasser in W. 13f. und auch in W. 15–20 vorgegebene Tradition aufnahm, wobei W. 15–20 nicht aber auf Grund ihrer Begrifflichkeit, ihrer Vorstellungen und ihrer anschließlichen Christusbematik von W. 13f. abhoben. Erst der Verfasser des Kol lasse W. 15–20 mit 13f. zusammengefügt und dadurch auf die Taufe bezogen.<sup>174</sup>

Nach Lohse ist die Sprache von W. 15–20 gemäß wortstatistischer Analyse unparallilisch; manche Formulierungen sind auch auf ganze Neue Testament gesehen singular. Der zweimalige relative Einsatz mit folgendem Öm-Satz sowie die Hinführung von  $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\varsigma$  sind hymnische Sprache; somit lagen W. 15–20 dem Verfasser des Kol als Hymnus vor.<sup>175</sup> Dieser ist in zwei Strophen gegliedert: (W. 15–18a + 18b–20)<sup>176</sup>, die Verse und Strophen sind nicht regelmäßig gebaut, sondern „im einzelnen verschieden durchgeführt und in freier Rhythmik hymnischen Prosa gehalten“. Damit verbietet sich eine streng symmetrische Rekonstruktion.<sup>177</sup> Einsig  $\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\delta\epsilon\omicron\delta\omicron\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$  (18a) und  $\kappa\alpha\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{o}\varsigma$   $\mu\acute{o}\lambda\lambda\omicron$   $\kappa\alpha\iota$   $\mu\acute{o}\lambda\lambda\omicron$   $\kappa\alpha\iota$   $\mu\acute{o}\lambda\lambda\omicron$  sind (im Anschluss an Käsemann) als Zusätze anzusehen, die nur aber von der Hand des Kol-Verfassers stammen. Sie geben über kosmischen Aussagen des Hymnus einen geschichtlichen Bezug.<sup>178</sup> Der Hymnus kann nicht ursprünglich griechisch gewesen sein, da „Erstgeborener aus der Toten“ (W. 18b) eine genuin christliche Formulierung und die Rede von der  $\epsilon\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\omega$  Gottes (W. 19) abbestimmliche Sprache ist: „Im Gegensatz zum ungeschichtlichen Mythos der Gnosis ist hier von Gottes bestimmter und

<sup>173</sup> Ernst KÄSEMANNS wurde später gegenüber der These von dem griechischen Einbezug (ins) selbst viel zurückhaltender (vgl. KSM, 115–116).

<sup>174</sup> Kol 73f.

<sup>175</sup> A. a. O. 78f.

<sup>176</sup> A. a. O. 79f.

<sup>177</sup> A. a. O. 80.

<sup>178</sup> A. a. O. 80f.

bestimmender Tat die Rede.<sup>80</sup> Ebenan der Wortstellungswelt ist also das hellenistische Judentum, der Hymnus selbst ist christlich. Manche Formulierungen muten störrisch an und sind entweder durch die jüdische Weisheitsstheologie vermittelt oder vom hellenistischen Christen direkt übernommen worden.<sup>81</sup>

In der ganzen ersten Strophe ist der hellenistisch-jüdische Weisheitstheologie bestimmender Hintergrund, sogar Gottes ist bei Plato die Welt, jüdisch wird der Begriff auf die Weisheit übertragen (die bei Philo sogar solartheologische Funktion hat), und die Weisheit heißt nach Philo *σοφία*.<sup>82</sup> Die präpositionalen Wendungen *ἐν* *σοφίᾳ*, *ἐν* *σοφίᾳ*, *ἐν* *σοφίᾳ* stammen aus der Stoa, bezeichnen aber jüdisch nicht mehr die Einheit Gottes mit der Natur, sondern stehen zum Preis des Schöpfers, aber der Schöpfung gegenüber.<sup>83</sup> *Ἐν σοφίᾳ* ist im unserem Hymnus instrumental gemeint: Die Weisheit als Schöpfungsweisheit steht dahinter, und *ἐν* *σοφίᾳ* bezeichnet die eschatologische Anrichtung des Alls auf Christus.<sup>84</sup> Auch der „Bestand des Alls in Christus“ ist vom hellenistischen Judentum her zu verstehen, wo die Differenz von Schöpfer und Schöpfung nicht aufgegeben wurde.<sup>85</sup>

Dies Bild vom Kosmos als Leib, das ja im ursprünglichen Hymnus hinter *Κόσμος* steht, hat platonischen, iranischen und orphischen Hintergrund. Die Welt ist der Leib der Gottheit. Die orphische Anschauung, dass Zeus als Haupt seinem Leib, dem Kosmos, regiert, ist auch vom hellenistischen Judentum rezipiert und auf die Weisheit übertragen worden: Die Weisheit regiert das All wie das Haupt dem Leib (Philo). Aus dem Alten Testament lässt sich diese Vorstellung jedoch nicht ablesen; nie ist dort vom Verhältnis des herrschenden Hauptes zum Leib die Rede.<sup>86</sup>

Somit wird im Kol 1,18a Christus als das vom Hellenismus ererbte Heil problematisiert: Er ist das den Kosmos einigende Prinzip.<sup>87</sup> Die Neuinterpretation des kosmischen Leibes 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.<sup>88</sup>

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

<sup>80</sup> A. a. O. 85.

<sup>81</sup> Ebdt., vgl. a. a. O. 98.

<sup>82</sup> A. a. O. 86–88.

<sup>83</sup> A. a. O. 88f. 91.

<sup>84</sup> A. a. O. 90f.

<sup>85</sup> A. a. O. 92.

<sup>86</sup> A. a. O. 93–95.

<sup>87</sup> A. a. O. 95 Anm. 3, nach SCHWABER, „Kirche (Anklagepunkt)“ 295.

<sup>88</sup> *ibid.* 96.

das All (W. 18; Eva-Satz)<sup>188</sup> – In W. 19 ist *mōn nō mōpōqa* Subjekt. *Ἰδοίσατο* ist hier kein gnostischer Begriff, da nicht die Emanation aus Gott, die in gnostischer Mäße zu ihm klebt, sondern Gott selbst gemeint ist.<sup>189</sup> Wiederholt stellt eine Vorstellung aus dem spätantiken Spekulationismus darunter, die im Corpus Hermeticum belegt ist: *mōpōqa* als das All-Eine, das mit Gott identisch ist – Gott durchdringt also das All. Diese Anschauung wird im Christentum aufgenommen und esoterologisch umgepögt.<sup>190</sup> Gottes erwählendes Wohlgefallen wirkt durch das ganze Christogeschehen (W. 18) die Versöhnung (W. 20): Die Einheit des Kosmos hat also einen Bruch erlitten; durch Christi Auferstehung und Erhöhung wird sie wiederhergestellt.<sup>191</sup> Versöhnt wird das All, nicht nur die Gemeinde<sup>192</sup>; dass Himmel und Erde versöhnt werden, wäre für die Gnosis unverständlich.<sup>193</sup> – Der Hinweis auf das Kreuzesobit durch den Kol-Werfasser (W. 20) korrigiert die Theologie Glorias des ursprünglichen Hymnus durch eine paulinische Theologie Crucis, zugleich wird festgestellt, dass die Versöhnung nicht im kosmischen Drama, sondern am Kreuz geschieht.<sup>194</sup>

Die Aussage des ursprünglichen Hymnus zielt darauf hin, dass sich nicht mehr vor dem „Möchten“ zu fürchten braucht, wer Christus gebietet.<sup>195</sup> Christus hat die Gewalten entmächtig, indem er das All versöhnte, von daher darf auch die Aussage der ersten Strophiz gemacht werden, dass Christus über die Mächte herrscht.<sup>196</sup> Auf Christus als Versöhnungsmittler sieht alles hin, deshalb kann man vom Herrn sagen, dass er schon der Schöpfungsmittler war.<sup>197</sup>

#### 4) Kosmoskritik

Edmund Leizer geht in seiner Auslegung von Kol 1,15–20 entscheidend über Ernst Käsemann hinaus. Er lässt den gnostischen Urkosmosrhythos als ursprünglichen Hintergrund des Hymnus fallen<sup>198</sup> 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

<sup>188</sup> A. u. O. 97. 100.

<sup>189</sup> A. u. O. 98f.

<sup>190</sup> A. u. O. 98; vgl. Anm. 5. Eine Annahme dieser Anschauung schon in der jüdischen Theologie ist nicht belegt; die *ΕΛΧΗ* *γελοῦσά* *ἰδοίσατο* nur in öffentlicher Bedeutung.

<sup>191</sup> A. u. O. 101.

<sup>192</sup> A. u. O. 100 Anm. 6.

<sup>193</sup> A. u. O. 102 Anm. 1.

<sup>194</sup> A. u. O. 102f.

<sup>195</sup> A. u. O. 102 Anm. 4.

<sup>196</sup> A. u. O. 102f.

<sup>197</sup> A. u. O. 103.

<sup>198</sup> So schon SCHWEMMER, „Licht Christi (Anfängens)“ und HEGGERMANN, „Schöpfungsmittler“ 28ff.



der hellenistisch-jüdischen Weisheitstheologie her, sie gebe somit den bestimmteren Hintergrund an. 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 Traditionsgeschichte<sup>89</sup> zu untersuchen, die zu den Vorstellungen des Hymnus geführt hat. Da er sich im Hinblick auf das 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 ausgedrückt wird, geschweige denn in einem solchen als ganzer Vorstellungszusammenhang greifbar wird. Der Zusammenhang von Verstärkung und jüdischem Sühnetag wird nur auf begrifflicher Ebene untersucht und daraufhin sogleich negiert.<sup>90</sup> Ebenso wird nicht weiter reflektiert, weshalb Christen so ohne weiteres die hellenistische Sehnsucht nach der Wiedervereinigung des Alls positiv aufgriffen und ihre Erfüllung proklamieren konnten.<sup>91</sup> Die unchristliche Ekstase ist doch nach allem, was wir in den Texten sehen können, nicht in der Weise an die Vorstellungswelt ihrer heidnischen Aufsatzer angeknüpft, dass diese mit ihren Fragen (z. B. der Angst vor dem Auseinanderfallen des Kosmos) die Kategorien vorgeben, in deren Rahmen dann eine Antwort von Christus her zu geben war, vielmehr rief die unchristliche Ekstase zuerst und vor allem zur Abkehr von den Göttern (und damit von der hellenistischen Weltanschauung) hin zum „lebendigen und wahren“ Gott der Juden und Jesu Christi auf und somit hin zu einer Weltanschauung, deren Kategorien von der Umfassung Gottes in lokale Geschichte vorgegeben waren (vgl. 1 Thess 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 her.<sup>92</sup>

Wie kommt es in der unchristlichen 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 *ἡ ἐκκλησία* plötzlich auf den Bereich der Gemeinde einschränken? Wellig unverständlich bleibt Lohses Bemerkung der Erwähnung des „Kosmosbluts“ in V. 20: Einerseits stellt er fest, dass im Corpus Paulinum nur da vom „Blut“ Chris-

<sup>89</sup> In der Begrifflichkeit folgt ich hier Giese (s. auch unten Abschn. C.1.1f.). Die Traditionsgeschichte hat ganz „Sprech- und Interpretationsbereiche“ zu untersuchen („Tradition“ LXX), sie ist „Beschreibung (des von der Tradition gegebenen Voraussetzungen) (bisher) und inhaltlicher Art eines Textes“ (s. u. O. 94). Vgl. auch dazu „Erläuterungen zur Einheit“ 20; „Hermeneutische Grundzüge“ 257.

<sup>90</sup> Ebd. 84.

<sup>91</sup> Vgl. u. a. O. 95 Anm. 3.

<sup>92</sup> Siehe unten dritten Hauptteil C.

ni gesprochen wird, wo traditionelle Formeln zitiert sind, und dass die Wortverbindung  $\tau\acute{o}\ \sigma\iota\lambda\lambda\alpha\ \mu\acute{o}\nu\ \sigma\tau\epsilon\sigma\phi\acute{o}\ \sigma\acute{\iota}\mu\acute{o}\nu$  überhaupt ein Hymusbelegnamen im Neuen Testament ist, beides dient als Argument für die Ausschcheidung eines ursprünglich selbständigen Hymnus in V. 15–20.<sup>102</sup> Gleich danach scheidet Lohse den Ausdruck als „Eintrag ... im Sinne paulinischer Theologie“ wieder aus dem Hymnus aus!<sup>103</sup> Dieser Widerspruch ist auch durch den Hinweis nicht gelöst, dass der Verfasser hier mit  $\sigma\iota\lambda\lambda\alpha$  ein traditionelles Wort aufnehme und ihm mit  $\tau\acute{o}\ \sigma\tau\epsilon\sigma\phi\acute{o}\ \sigma\acute{\iota}\mu\acute{o}\nu$  „eine paulinische Interpretation“ gebe!<sup>104</sup>

### 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 Baugesetz auf früheren eigenen Untersuchungen zum Text.<sup>105</sup> Diese sind innerselbst schon von Lohse ausgewertet worden. – So bleibt hier noch das gegenüber Lohse Charakteristische an Schweizers Ansatz herauszustellen.

Schweizer nimmt über die von Käsemann postulierten erweiterten Eingriffe in den Hymustext (die er anders als Käsemann nun dem Kol-Verfasser zuschreibt) noch weitere Interpolationen an. Außer  $\tau\acute{o}\ \sigma\iota\lambda\lambda\alpha\ \mu\acute{o}\nu\ \sigma\tau\epsilon\sigma\phi\acute{o}\ \sigma\acute{\iota}\mu\acute{o}\nu$  in V. 18a und  $\sigma\iota\lambda\lambda\alpha\ \mu\acute{o}\nu\ \sigma\tau\epsilon\sigma\phi\acute{o}\ \sigma\acute{\iota}\mu\acute{o}\nu$  in V. 20c sind auch die vierfache Aufzählung von „Mächten“ im V. 16 und der Dvo-Satz V. 18c nachträglich eingefügt.<sup>106</sup>

Der ursprüngliche Hymnus gliedert sich folgendermaßen<sup>107</sup>:

V. 15–16a: 1. Strophe (Baldriansatz +  $\delta\epsilon\mu$ -Satz)

V. 17, 18a: Zwischestrophen (gehört nicht mehr zum  $\delta\epsilon\mu$ -Satz)

V. 18a–20: 2. Strophe (Baldriansatz +  $\delta\epsilon\mu$ -Satz)

Das hellenistische Rubentum, wie es bei Philo von Alexandria fassbar wird, nimmt im großen Maß Vorstellungen von Platon, den Orphikern und der Stoa auf und verbindet sie mit der jüdischen Weisheitspekulation. Das griechische

<sup>102</sup> A. a. O. 79.

<sup>103</sup> A. a. O. 80.

<sup>104</sup> A. a. O. 102 Anm. 5.

<sup>105</sup> „Christi“, „Botschaft“, „Kosmos“, „Kirche (Antilegomenon)“, „Kolosser 1,15–20“, „Verstärkung“, „Weisheit“.

<sup>106</sup> Ebd. 53–55.

<sup>107</sup> 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.<sup>102</sup> Der Hymnus spricht jedoch die allgemein-hellenistische Erlösungsehnsucht an. Der antike Mönach sorgt sich, der Kosmos könnte auseinanderfallen, obwohl die Welt schon jetzt durch den *kyrios* in gewisser Hinsicht zusammengehalten wird, und sehnt sich nach der Durchführung des Kosmos in die Einheit. Diese Einheit hat nun Christus durch seine Auferstehung wiederhergestellt.<sup>103</sup> Dieses Ereignis wird mit genau christlichen Aussagen geschildert (V. 18b–23), wobei aber auch hier der Hintergrund ganz die jüdisch-hellenistische Sprachwelt bleibt.<sup>104</sup> Wie Burney W. 15–18 als Meditation von *kyrios* zu verstehen, verbietet der hellenistisch-jüdische Hintergrund.<sup>105</sup> Und der Anschauung der *kyrios* ist die Aussage des Hymnus genau entgegengesetzt: Hier werden Himmel und Erde versöhnt, in der *kyrios* wird die Sünde aus der Gefangenheit in der Welt befreit.<sup>106</sup>

„Bild Gottes“ ist Christus als präzedernter Schöpfungsmitler, aber als Weisheit und Logos, nicht als schöpferische Offenbarung des unsichtbaren Gottes.<sup>107</sup> *kyrios* (V. 16a) ist lokal gemeint wie in V. 19; Christus ist also die *Spkura*, in der die Welt geschaffen wurde, wobei aber *kyrios* und Gott nicht (schonicht) identifiziert werden.<sup>108</sup> So besagt V. 17, dass Jesus als Herr der Welt (gemäß W. 18a) die Schöpfung bewahrt.<sup>109</sup> Insgesamt drückt die erste Strophe aus, dass das Schöpfungsstadium Gottes erst durch Christus verstanden ist.<sup>110</sup>

Die zweite Strophe spricht von der Versöhnung und Neuschöpfung der Welt. Als *kyrios* (wie in V. 15) nicht der Erste von wem, wieweg er heißt „Erstgeborener“, „weil in ihm, durch ihn und zu ihm, hier die neue Schöpfung eines Lebens aus dem Tod erfolgen soll“<sup>111</sup>, 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 Messiasliturgie; schon vor 70 n. Chr. hat der „Fürst“ der Nation seinen liturgischen Ort hier – nicht aber am Versöhnungstag, wo es ausschließ-

<sup>102</sup> Vgl. z. B. O. 57; 58 (Ann. 115); 61 (Ann. 144).

<sup>103</sup> A. z. O. 62.

<sup>104</sup> A. z. O. 72.

<sup>105</sup> A. z. O. 58 (Ann. 125). SCHWABER übertrifft hier allerdings, dass im *Spr* 3, 20100 und Gen 1, 11000 beide *kyrios* verbunden und somit eine strukturelle Verknüpfung der Stellen auch vom göttlichen Text aus möglich wäre.

<sup>106</sup> A. z. O. 72.

<sup>107</sup> A. z. O. 55f.

<sup>108</sup> A. z. O. 60f.

<sup>109</sup> A. z. O. 61f.

<sup>110</sup> A. z. O. 62f.

<sup>111</sup> A. z. O. 64.

lich um Vergeltung geht.<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup>

Der Begriff *ἀνάστασις* kann nicht gnostischer Heteronoff sein, da in der Gnosis der Erlöser das *ἀνάστασις* gerade verflucht, vielmehr ist auch hier Philo der Schlüssel: Bei ihm ist der Logos mit göttlichen Kräften „erfüllt“. Somit bezeichnet *ἀνάστασις* die Fülle aller Kräfte, d. h. Gott selbst: Hüter der Erde vom vorerwähnten sieben alttestamentlichen Schekina-Vorstellungen.<sup>110</sup> Der Zeitpunkt, zu dem „diese Fülle der totenerweckenden Kräfte Gottes in ihm Wohnung nahm“, ist die Erhöhung Christi.<sup>111</sup> Durch die Erhöhung geschieht gleichzeitig die Versöhnung, denn letztes Ende noch ansetzt (εἰς τέλος ἀνάστασις). Dass der Kosmos schon versöhnt ist, steht im Neuen Testament einseitig da; sonst ist nur von der noch anstehenden Befreiung der gesamten Schöpfung (Röm 8,17–21) und von der schon geschahenen Versöhnung der Menschen die Rede (2Kor 5,19).<sup>112</sup>

Zwischen den Aussagen über 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 Anwesenheit der Versöhnung durch Menschen die Rede, denn der Hymnus ist Ausdruck des Glaubens – er besingt Christus, und die Gemeinde, die ihm singt, steht gleichzeitig im Bereich von Schöpfung und Erlösung: Sie weiß: Christ: Liebe gibt unbegrenzt.<sup>113</sup>

Der Vergleich der *Kol* ist weniger an der Harmonie des Kosmos als an der Unterwerfung der Mächte interessiert. Dies macht er durch die Aufzählung von Mächten in *W*. 16 deutlich; mit *W*. 18c fügt er einen Hinweis auf Christi Herrschaft ein. Versöhnt wurde nach ihm nicht der Kosmos, sondern ein Teil der Menschheit (Zusatz *μετὰ ἀνθρώπων*; *W*. 18a), und in *W*. 20 tritt an die Stelle der Versöhnung des Kosmos durch die Auferstehung die Versöhnung der Menschen durch das Kreuz.<sup>114</sup> Nur in der Kirche ist Christus als Haupt anerkannt.<sup>115</sup>

<sup>108</sup> A. n. O. 64.

<sup>109</sup> A. n. O. 65.

<sup>110</sup> A. n. O. 66.

<sup>111</sup> A. n. O. 67.

<sup>112</sup> A. n. O. 67f.

<sup>113</sup> A. n. O. 70f.

<sup>114</sup> A. n. O. 75.

<sup>115</sup> A. n. O. 68f.



## E) Konzeption

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

Es bleibt offen, wie Christus in der Mitte des 1. Uls an der im Neuen Testament singulären Aussage (Himmel, 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 Autoren<sup>106</sup>

Seit Käsemanns Aufsatz<sup>107</sup> 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 hat<sup>108</sup>. „Dass dem Text 15–20 ein dem Antioch überlieferter Christus-Hymnus zugrunde liegt, hat heute nahezu unbestritten, ebenso, dass der Text durch die Rezeption in den Kol eine Interpretation, d. h. theologische Modifikation, erfahren hat.“<sup>109</sup> Dass aber der Hymnus ursprünglich nicht christlich war, wurde nach Käsemann kaum irgendetwas festgehalten<sup>110</sup>, vielmehr sieht man in ihm eine christliche Schöpfung. In der Frage, wie weit im W. 15–20 der genuine Wortlaut des Hymnus vorliegt und

<sup>106</sup> Der kurze Absatz stützt sich einerseits auf GARBATHOLLE, *Azwe*, beruht aber auch die schon oben zitierte und weitere grundlegende Entwürfe mit ein, die allgemeine Wortstellung gefunden haben. Eine Übersicht über die Forschung bis 1973 bietet GEDDOTT, „L'Hymne christologique“ und BOURGHS, *Schöpfung* 5–18; bis 1978: GREGG, *Kol* 56–57; vom 1980 bis 1990: EHLNER, „Forschung“.

<sup>107</sup> Siehe oben Anmerk. 1.

<sup>108</sup> Anzumerken sind z. B.: MAURER, „Begründung“ 84; MOHLE, *Kol* 62 und LARSSON, *Christus* 109.

<sup>109</sup> ROBERTS, *Kol* 15.

<sup>110</sup> Vgl. GARBATHOLLE, *Azwe* 107.

wie weit er von Zusätzen des Kol-Verfassers ergänzt ist, wurde Käsarsmans Lösung weithin übernommen<sup>160</sup>, nun aber natürlich auf die Bearbeitung des christlichen Hymnus durch den Verfasser des Kol bezogen, nicht mehr auf die Bearbeitung des griechischen Epigrammhymnus durch den Schöpfer der christlichen Taufkateche<sup>161</sup>. Mack Burger gehören diese „Erkenntnisse ... zum unverletzlichen Erbe der Forschung“<sup>162</sup>. In Einzelheiten wird der gesamte Umfang der Zusätze und Bearbeitungen freilich nicht von allen gleich bestimmt; z. B. hält James M. Robinson 1975 Endepolos im W. 18a für ursprünglich, jedoch W. 20b insgesamt für einen Zusatz. Zudem stellt er im Text einzelne Zeilen um.<sup>163</sup>

Ansatzpunkte 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 der Passiōlen in den beiden Strophen geprägt; Ansatzpunkt ist das doppelte ἔς (ἐσθ + ἡσπανάσθ + ἐπὶ αἰνῆς – ἐπὶ αἰνῆς – εἰς αἰνῆς)<sup>164</sup>. Ein Mauser<sup>165</sup>, Fokorof<sup>166</sup>, Wright<sup>167</sup> und J. L. Barth<sup>168</sup> halten W. 17, 18a wegen ihres dreimaligen καὶ eine Zwischenstrophe.<sup>169</sup>

Christoph Burger legt auf der Grundlage des eben genannten Grundgerüsts eine Rekonstruktion vor, die den Weg der literarischen 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 Strophem ausgewogenes Lied“<sup>170</sup> mit zwei einander streng entsprechenden, vierzeiligen Strophen<sup>171</sup>.

<sup>160</sup> Vgl. POZDNIŤ, Kol. 58: „In diesem Zusammenhang hat Erast Käsarsman schon im Jahre 1949 einige Beobachtungen zum folgenden Bruchstück gemacht.“

<sup>162</sup> Gestalt: z. B. COMBESMANN, Kol. z. 181.

<sup>163</sup> SSS, S. 307 f.

<sup>164</sup> „Analysis“, vgl. GURWITZ, Jesus: 83–85. Wie im vorangehenden Abschnitt dargestellt, nahm auch SCHWABER über KÄSARSMAN hinaus weitere Zusätze an.

<sup>165</sup> Vgl. die diesen Ansatz vertretende Tabelle bei POZDNIŤ, Kol. 49 und die ihm mit letzter Konsequenz wirkende Anteil von BURGER (s. oben (S. Folgende)).

<sup>166</sup> „Begründung“ 82f.

<sup>167</sup> Kol. 45.

<sup>168</sup> „Prolog“ 447.

<sup>169</sup> Kol. 228.

<sup>170</sup> Gemäss SCHWABER, Kol. 52 (s. das vorige Kap.). Nach MAUSER, WÜRTEL und BARTH ist dabei W. 17 rückwärts auf die erste und W. 18a vorwärts auf die zweite Strophe bezogen, so dass die inhaltliche Hauptstärke zwischen W. 17 und 18a zu stehen ist.

<sup>171</sup> SSS, S. 307 f.

<sup>172</sup> Eben ähnlich streng symmetrischen Hymnus rekonstruierte HABESMANN, Freilebensereignisse 231–236 mit BURGER-D\*0066008 „Tradition“.

ὅς ἐστιν εὐαγγ.	ὅς ἐστὶν ἰσχυρῶς,
ἠρανοκόμος καὶ ἠεροκόμος,	ἠρανοκόμος ἐκ τῆς ἐξουσίας,
ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς ἐξουσίας,	ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς ἐξουσίας [H] καὶ τῆς ἐξουσίας,
καὶ ἡγορᾶ καὶ τῆς ἐξουσίας.	καὶ τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς ἐξουσίας. <sup>124</sup>

Dieser ursprüngliche Hymnus wurde schon einem vom Briefautor beschriftet und dabei inhaltlich entscheidend verändert. Eine zweite Bearbeitungsschicht, die über den überlieferten Akzent nochmals weitgehend verlagerte (und ihre Spuren auch sonst im Kol hinterlassen hat), ist auf einen frühen Leser des Briefs zurückzuführen.<sup>124</sup> Burger führt sein Unternehmen mit besterhand scharfer Beobachtung und Logik durch, aber ohne einen Blick auf die übliche antichristliche 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 deren Burger unterschiedliche theologische Ansätze mehrerer literarischer Schichten annimmt, als in der Tradition schon vorgegebene Zusammenhänge erwiesen.<sup>125</sup> Wortbedeutungen werden nicht im Zusammenhang mit literarischen Überlegungen bestimmt.

Auch abgesehen von diesem Exkurs lässt sich im Blick auf die Vielfalt der Forschungsmeinungen – trotz ihres gemeinsamen Ausgangspunktes bei Käsemann – mit Deichgräber sagen, dass „die ... neuere Literatur ... im Einsehen eine Fülle von abweichenden Urteilen [zeigt], so dass es kaum eine stilistische, philologische oder religionsgeschichtliche Frage gibt, deren Beantwortung unumstritten wäre.“<sup>126</sup>

Der Abschied von Käsemanns These eines insgesamt gnostischen Hymnus bedeutet keineswegs, dass man überhaupt keine heidnischen oder heterodoxen Elemente mehr als Hintergrund der Aussagen des Hymnus für möglich hielt. Wiemeler wandte sich zu Demaschoss, der hinter Kol 1,18a einen genuinorientalischen Urmenschentypus sieht,<sup>127</sup> bis zu Pokorny herangesetzt, der zwar einen Einfluss der Gnosis ablehnt, aber öfter das Corpus Himmelianum als religionsgeschichtliche Parallele zitiert. Klaus Wengst meint, man dürfe für den Hintergrund von Kol 1,15–20 keine Alternative „Gnosis oder hellenistisch-jüdische Sophistenspekulationen“ aufstellen, vielmehr seien sich im

<sup>124</sup> BURGER, *Gedächtnis* 125.

<sup>125</sup> Siehe z. B. Cf. 54–58, 141.

<sup>126</sup> Siehe unten dritter Hauptteil.

<sup>127</sup> *Gnostizismus* 144; vgl. BARTH, *Kol. 1:20* Anm. 17: „As far as we can tell, only vv 15a (sic) + b, 16a, 18a, and 19 (with the exception of the verb *αὐτοθεός*) have remained unaltered.“

<sup>128</sup> *Kol. 1:18*.

den beiden Strophen des Hymnus Anfangs- und Endpunkt des „Erlösungsdrames“ gegenübergestellt.<sup>192</sup> – Für die meisten Motive hat sich allerdings die Meinung durchgesetzt, dass sie vom hellenistischen Judentum her zu verstehen seien, das alttestamentliche Weisheitsapokryphen aufgegriffen hatte. Hauptquelle für das Vergleichsmaterial seien Philo und – über ihn – die griechische Popularphilosophie, insbesondere die Stoa. Polakoff kann stellvertretend für viele zitieren: „Der Hintergrund des Hymnus kann man also auf der geistigen Linie suchen, die von der älteren jüdischen Weisheitsapokryphen über die in Philo ausgehende alexandrinische Schule zu den Origenes und zu einigen neoaristotelischen Traktaten führt.“<sup>193</sup>

Es wird dabei oft unterlassen, ob eine Vorstellung aus dem hellenistischen Judentum, aus der griechischen Welt oder aus dem Alten Testament stammt oder ob sie „gemin 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 worden oder ob der Hymnisdichter sie direkt aus dem Hellenismus 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) gehaltene Alte Testament zu diesen fremden Vorstellungen stand. Auch die Frage, wie es zu „gemin christlicher“ 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 haben<sup>194</sup>.

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 Alexandria gleichgesetzt, und deshalb auchit was auch dort nach Parallelen für die Traditionswelt des Sokrateshymnus, 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 anzuführen 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 Wüchtrich und Klaus

<sup>192</sup> Formeln 179E.

<sup>193</sup> *ibid.* 57.

<sup>194</sup> E. H. MICHEL nennt die Gotteserkenntnis, die sich in der von der Tradition getragenen Wählhandlung von Geschichte vollzieht, „Wählerekenntnis“ (Kolos 4:11) zur Bedeutung des Traditionsbegriffs für die biblische Konzeption von Erkenntnis Gottes in seinem geschichtlichen Handeln z. BÜTTNER, *Sehen* (S. 1. 267–274) (DB 22, „Sehen“).



Wangst<sup>128</sup> als auch die einflussreichsten Kol-Ökonomien<sup>129</sup> im über oben geschiedenen Linde.

<sup>128</sup> DIECKMANN, *Gartenpflanzen* 143–155; ELIAS WENIGER (nachst. V. 30) (groß: nur ursprünglichen Hymnus, was sich aus der Parallele zu Hebr. 1,3 ergibt; nur wj: Gedächtnis im V. 18a sei schamär: hingschäftigt werden (Forscht 170f)).

<sup>129</sup> Dazu gehören: (zwei-ständige: Angaben s. Bibliographie): HEDR: Hans CONSELMANN (14, neu bearb. u. erg. Aufl., 1. Aufl. dieser Gebearb. 1975, 4. Aufl. 1990); SEE 9a: Edmund BOHEM (14. Aufl., 1. Aufl. dieser Gebearb. 1969, 2., um einen Anhang von Aufl. 1977); SEE 12: Edmund SCHWABER (1. Aufl. 1976, 2., durchges. Aufl. 1982); HEDR: Joachim ŠKOLKA (1981, 2., durchges. Aufl. 1991); SEE. DE: Andreas LIEBOWITZ (1982); SEE. DE: Rudolf HOFFE (1987, 2. Aufl. 1996); THE. DE: Ben BOGOSLOV (1. Aufl. 1987, 2. Aufl. 1990); ÖBER. 12: Michael WOLTER (1995); HEDR. 12: Hans HÜBNER (1997); HEDR. 10: Ulrich LÜCK (18. Aufl., 1. Aufl. dieser Gebearb. 1998).

## C. Neueinsätze

### II. Hartmut Gese

#### vgl. Darstellung

Hartmut Gese setzt gegenüber dem Mehrheitsverständnis 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“<sup>198</sup>, indem er die Geschichte der „Weisheit im Alten Testament“<sup>199</sup> nachzeichnet von der Staszifikation Israels an über die Verbindung von Weisheits-, Schöpfungs-, Tor- und Sündenbegriffe und die durch weisheitlichen Einfluss aus der alttestamentlichen Prophetie herausgewachsene 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 verbündigt – „in der ganzen großen Bedeutungsfülle und traditionsgeschichtlichen Tragweite, die die Weisheit im A. T. erreicht“ –, und der dann „mit seiner Messianität als individuelle Erscheinung der Weisheit selbst erkannt wird.“<sup>200</sup> Ansatz von christologisch zentralen Stellen im Neuen Testament zeigt Gese, dass dort überall das Verständnis des Christosehens von der Weisheitstradition her „grundsätzlich und in vollem Maße vorausgesetzt“ ist<sup>201</sup>. Dabei ist die ganze Entwicklungsgeschichte eine „konsequente Entfaltung der alttestamentlichen Theologie“.<sup>202</sup>

So wird auch Kol 1,15–20 behandelt<sup>203</sup> – für Gese ein Kulttext, dem möglicherweise eine hebräischer Formvorlage zu Grunde liegt<sup>204</sup>. Es ist ein „Beweis ... für die grundlegende Bedeutung, die die Weisheitstheologie für die Christologie der frühesten Gemeinden außerhalb Palästinas und des unmittelbaren

<sup>198</sup> „Weisheit“ 215.

<sup>199</sup> Zum NT s. f. Gese auch die alttestamentlichen Spätschriften, vgl. ders., „Geisteshandlung“ 270.

<sup>200</sup> Ebd. „Weisheit“ 236.

<sup>201</sup> Ebd. s. a. O. 239.

<sup>202</sup> A. a. O. 238.

<sup>203</sup> A. a. O. 148–149; ähnlich Gese, „Gottes Bild“ 64–67.

<sup>204</sup> A. a. O. 141. Anm. 13.

alttestamentlichen Wirkungskreis hat“.<sup>60</sup> Gese versucht, ohne die Annahme von Einsätzen in einem ursprünglichen Hymnus zusammenzufassen und inhaltlich das ganze Lied als Einheit vom Alten Testament her zu verstehen.<sup>61</sup> Giegelbart ist den Hymnus „in zwei Hälften zu je zwei Strophen und thematisch klar abgrenzten Strophen, wobei jede Strophe aus drei Versen besteht“, zu dividieren und betrie Strophe schließt sich jeweils eine Beziehung kosmischer Elemente an.<sup>62</sup>

### I. Hälfte: die Schöpfung

#### 1. Strophe: die Schöpfungsgat.

Er (Christus) ist das Bild (Glorie)

des unsichtbaren Gottes,

der Erstgeborene der ganzen Schöpfung,

der in ihm wandelbar erschaffen.

+ „Kyriakolog“: die spirituelle Welt wandelt in der physischen besonders betont

in der Himmeln und auf Erden,

der Sichtbare und der Unsichtbare,

sehen es Thronen oder Herrschalten,

Mächte oder Gewalten

#### 2. Strophe: das Schöpfungsein.

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 (mit) der Kirche,

der Kirche,

er ist der Anfang (mit), der Erstgeborene aus

dem Toten,

der er in allem der Erste (mit) sei.

#### 2. Strophe: die Wertschätzung

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,

+ „Kyriakolog“: 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  $\mu\epsilon\sigma$ , in der 1. Strophe der 2. Hälfte in jeder Zeile eine Form der indoeuropäischen Wurzel  $\sqrt{\text{erh}} = \text{erh}^1 - \text{erh}^2 - \text{erh}^3$ .

<sup>60</sup> A. E. O. 240f.

<sup>61</sup> A. E. O. 240f.

<sup>62</sup> A. E. O. 240f. (240f. 240f.); die im Folgenden geforderte Übersetzung hat die GEBEs.

Der ganze Hymnus ist mit vom Alten Testament her verständlich – und gerade vom daher wird nach Grise „das Neue des Christusereignisses ausgesagt.“<sup>162</sup> In der 1. Hälfte gilt „die weisheitliche Schöpfungsbeziehung voll und ganz die Grundform“ ab, „in der das Christusereignis überhaupt erst fassbar wird“; nur so wird das Wissen Christi „in seinem Verhältnis zum Sein der Schöpfung“ erkannt.<sup>163</sup>

Das neue Sein, die Teilhabe der Kirche an der Auferstehung Christi – davon spricht die erste Strophe der zweiten Hälfte –, gilt es nur durch die Verflechtung mit dem Kreuzeshodes Christi, von der in der letzten Strophe die Rede ist.<sup>164</sup> Auch hier ist weisheitliches Denken die Grundlage: In Sir 34 werden Weisheit und Schickina identifiziert, die Weisheit vollzieht die Lösung des Kultes an der Laibe. Das ist Jesus die Schickina, die ganze Fülle der Gottheit wohnt (pōē), war überhaupt die Voraussetzung dafür, dass durch Jesu Tod die Sühneweihe geschehen konnte, wie sie im Zentrum der priesterrechtlichen Kultkonzeption steht.<sup>165</sup> Nach F. geschieht nämlich in der Sühneweihe an Jom Kippur stellvertretende Lebenshingabe an das Heilige, indem das Blut des getöteten Opfertieres, mit dem sich der Opferrade identifiziert hat, an den Begegnungsort Gottes über der Laibe gesprängt wird – das Blut kommt in Kontakt mit dem Ort, an dem Gott wohnt. Dadurch begegnet Israel seinem heiligen Gott.<sup>166</sup> Ebenso wird durch das Blut des Kreuzes Jesu „die wirkende Verbindung, die Verflechtung vollzogen“ und damit der Frische, „der die erschaffene Welt in dem neuen Aera der Heiligkeit Gottes stellt“.<sup>167</sup>

#### 4) Kommentar

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

<sup>162</sup> A. a. O. 241, vgl. 243.

<sup>163</sup> A. a. O. 241.

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> A. a. O. 243f.

<sup>166</sup> A. a. O. 242.

<sup>167</sup> A. a. O. 243.

kann der Einzeltext verstanden werden. Das heißt nur, dass er in dem Medium betrachtet wird, in dem er überliefert wird.<sup>196</sup> Wir greifen also nach Gese<sup>197</sup> 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 abgeleitet als „Offenbarungsprozess“ beschrieben werden kann. Dieser Offenbarungsprozess, der vom Alten ins Neue Testament führt und dessen Abschluss die Offenbarung (HMH) 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 Ganzem 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 vom alttestamentlichen Traditionsbildung auf den neutestamentlichen Text hinstrahlen. Nur dann finden wir nicht nur einzelne isolierte Begriffe oder „Wortstellungen“<sup>198</sup> vor, die im Neuen Testament mehr oder weniger zufällig „aufgenommen“ werden, sondern können sehen, wie sich die Traditionen im Verlauf der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte vertieften und verdrängten und so auf das neutestamentliche Telos zulaufen. Mit dieser Art von Exegese verstehen wir die neutestamentlichen Texte nicht mehr von innen, von außen ist sie beauftragungen Interpretationsmustern har, 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 ideologisch von dem *prophétie d'Israël* und von der Deszendenten her verständlich – ohne fremde, d. h. mit der „konsequenten Entfaltung der alttestamentlichen Theologie“ unvermeidbare Einflüsse postulieren zu müssen. Damit weist Gese eine neue Richtung für die Beschäftigung mit Kol 1, 15–20.

<sup>196</sup> „Hermeneutische Grundsätze“ 251.

<sup>197</sup> Die folgenden Bemerkungen gehen auf Äußerungen von Prof. Dr. H. Gese (im von ihm und Prof. Dr. Dr. h. c. P. ZUHLEMA/CHES gemeinsam geleitetem Oberseminar „Neulichtzeit“ im Wintersemester 1998/99 in Tübingen, zunächst 31. Sitzung vom 3. 11. 1998 und 4. Sitzung vom 09. 11. 1998).



## E. 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, vergleicht Hartmut Geiss' Arbeiten, obwohl Wright sie nicht kennt. Im „Poetry“ untersucht Wright u. 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.“<sup>171</sup> Schweizers schöne Feststellung, dass die Gemeinde in Kolossä beim Vorlesen des Briefs in den ihr wohlbekanntem Hymnus mit einstimmt, wird nach Wright durch Schweizers eigene Annahme von verschiedenen Interpolationen in den Hymnus durch den Kol-Verfasser gut abgedeckt geföhrt.<sup>172</sup> Methodisch hat 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.“<sup>173</sup> Ob es sich tatsächlich um das Zitat eines schon vorher existierenden Hymnus handelt, kann dabei offen bleiben.<sup>174</sup>

Wright teilt den Hymnus in zwei Strophen (15–16; 18a<sup>175</sup>–20) und orientiert sich dabei am doppelten 6/8-Meter. In V. 17 und 18ab sieht er zwei Zwischenstücke, so dass die ganze Struktur christlich angeordnet ist<sup>176</sup>:

A 15–16	B <sup>1</sup>	18ab
B 17	A <sup>2</sup>	18a–20

Diese Form des Hymnus „requires no additions or emendations“<sup>177</sup>. 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

<sup>171</sup> „Poetry“ 445.

<sup>172</sup> A. u. O. 444f.

<sup>173</sup> A. u. O. 445.

<sup>174</sup> A. u. O. 448; in „Es“ 64 scheint WRIGHT dazu zu tendieren, den Hymnus dem Kol-Verfasser (vgl. ihn Panzer) zuzuschreiben.

<sup>175</sup> Das WROGHT die erste Stanzelle von V. 18 (mit einer dazwischen liegenden metrischen Zäsur) in zwei Zeilen aufteilt (V. 18ab), beginnt bei ihm V. 18c mit 6/8-Meter.

<sup>176</sup> „Poetry“ 445–451.

<sup>177</sup> A. u. 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."<sup>177</sup>

Entsprechend 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 Menschöpfung, liegt aber zwischen V. 17 und 18.<sup>178</sup> (Zwischen den beiden Hälften ist inhaltlich stillschweigend der Sündenfall vorausgesetzt.<sup>179</sup>) Der Hymnus spricht also in dieser klaren Form davon, „that the creator is also the redeemer, and vice versa“.<sup>180</sup> Mit dieser Betonung der Einheit von Schöpfer und Erlöser nimmt er ein Grundmuster spätestamentlicher und frühjüdischer Theologie auf, nämlich „the standard pattern of Jewish monotheistic creeds“<sup>181</sup>, wie es Wright z. B. im Anschluss an Gen 1–11, L2–50), in vielen Psalmen und bei v. a. bei Deuterosegeja findet, aber auch in vielen frühjüdischen Belegen<sup>182</sup>. Der Kolosserhymnus ist also nicht nur ein Dokument zweifelhoch 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 Pantheismus<sup>183</sup>, ein Dokument des „Christological monotheism“<sup>184</sup>, der sich z. B. auch in Kol 2,6 findet, wo Paulus den Messias Jesus in das Schisma einbezieht.<sup>185</sup>

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 rituell bedingte Verbindung von Gen 1,1 und Spr 8,22 auf Grund des gemeinsamen Schlüsselworts *meten* besitzt der Hymnus alles, was von der Weisheit (bzw. der Tora) und daher vom *meten* angesetzt werden kann, auf Jesus.<sup>186</sup> In diesem Rahmen werden auch weitere jüdische Traditionen mit Jesus verbunden, z. B. die Lehre von der Gottesähnlichkeit des Menschen in V. 15a<sup>187</sup>, die messianische Bezeichnung *messias* in V. 15

<sup>177</sup> H. z. OI. 451.

<sup>178</sup> Kol. 66.

<sup>179</sup> Vgl. „Poetry“ 452; Kol. 15.

<sup>180</sup> „Poetry“ 451; Kol. 66.

<sup>181</sup> „Poetry“ 452.

<sup>182</sup> Siehe Kol. 66; „Poetry“ 452–455, bes. 453 Anm. 30 und 451 Anm. 12.

<sup>183</sup> „Poetry“ 451. Im Weisheitstheologie geht nach WRIGHT „within this same monotheistic home base“ (in der Abgrenzung gegen Poly- und Pantheismus (s. a. O. 454f.).

<sup>184</sup> H. z. OI. 451.

<sup>185</sup> H. z. OI. 466.

<sup>186</sup> H. z. OI. 456–458; Kol. 66–68.

<sup>187</sup> „Poetry“ 459; Kol. 170f.

und 18<sup>186</sup> die Tempel- und Schelomo-Theologie in V. 19a<sup>186</sup> und die Traditionen von Sühne und Bundesakt in V. 20<sup>186</sup>. Die Aussagen des Hymnus selber im Präsenz, beziehen sich also auf den Mensch gewordenen, mit erhöhten Christus; dieser ist aber kein anderer als der Schöpfungsmittel 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 Präexistent, der Ewige und der Ewige personalistisch ist.<sup>187</sup>

### 3) Kommentar

Wright's Ansatz, bei der Auslegung von Kol 1,15–20 von der überlieferten Fassung des Textes auszugehen, führt aus dem Gewinn von Rekonstruktionshypothesen heraus und befreit die Exegese dazu, vor allen Überlegungen zu einer hypothetischen „ursprünglicher“ Form des Hymnus den Text so wahrzunehmen, wie er im Kol besteht, und zu prüfen, ob er in dieser Form als Ganzes sinnvoll ausgelegt werden kann. Wright zeigt, dass der Hymnus im Rahmen semiotischer 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 Traditonen her auslegt. In dem allem weist Wright – ähnlich wie Gees – der weiteren Forschung eine viel versprechende Richtung, die aus den ausgeführten Gliedern der Arbeiten zu Kol 1,15–20 in den letzten fünfzig Jahren herausführt.

Im Einzelnen bedarf an Wright's Entwurf einiges auch der Präzisierung, oder der Korrektur. Sein Gläubigungsvorschlag wird sich so nicht halten lassen<sup>188</sup>, das Verständnis von V. 15 von der Adam-Christologie her wird der Eileas-Christologie nicht gerecht<sup>189</sup>, die frühjüdischen Belege zur Korrespondenz von Schöpfung und Erlösung bedürfen einer eingehenden Untersuchung<sup>190</sup>, und bezüglich der kurzen Andeutungen Wright's zur Verschränkung verschiedener alttestamentlich-frühjüdischer Traditionen ist in der von Gees gewiesenen Richtung weiterzugehen.

<sup>186</sup> Kol. 71.

<sup>187</sup> „Poetry“ 46f; Kol. 78.

<sup>188</sup> Kol. 76.

<sup>189</sup> „Poetry“ 46f; vgl. Kol. 58f.

<sup>190</sup> Siehe unten dritter Hauptteil A.4.

<sup>191</sup> Siehe unten dritter Hauptteil B.

<sup>192</sup> Siehe unten dritter Hauptteil L.2.f.



## 3. Markus Barth

## 3.1. Davidsberg

Markus Barth kommt in seinem Kommentar von 1954, den er unter Mitarbeit von Helmut Eberke verfasst und an dem er auf Grund seiner schwächer werdenden Gesundheit etwa zwanzig Jahre gearbeitet hat<sup>190</sup>, unabhängig vom Nüchternen T. Wright zu ähnlichen Ergebnissen. Auch Barth teilt den Hymnus (im Anschluss an Christian Maurer<sup>191</sup>) in zwei Hauptstrophen (W. 15–16 und 18c<sup>192</sup>–20) und eine Zwischenstrophe auf (W. 17 und 18a).<sup>193</sup> Da in der Zwischenstrophe W. 17 nachwärts und W. 18a vorwärts weist, ist die thematische Achse des Hymnus zwischen W. 17 und 18 anzusetzen.<sup>194</sup> Es ist natürlich, mit Sicherheit Zusätze oder Korrekturen an einen ursprünglichen Hymnus auszumachen<sup>195</sup>, eine solche Annahme ist auch inhaltlich unnötig. „The deletion of the phrase ‚of the church‘ does not remove anything; rather, it creates larger difficulties than those already present“<sup>196</sup>, und von Hebr. 1,3 her, wo Jesus als präexistenten Schöpfungsmitler 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 W. 20<sup>197</sup>.

Wie Wright bedauert auch Barth, dass, den Hymnus dem Kol-Verfasser zuzuschreiben<sup>198</sup>, für diesen Fall selbst W. 12–14 die Einleitung („an introit“) zum Hymnus dar, ähnlich wie die Aufforderung zum Lob das eigentliche Lob in den Psalmen einleiten kann (s. B. Pa. 115,1–5 vor 7ff.)<sup>199</sup>. 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.“<sup>200</sup>

In der inhaltlichen Auslegung kritisiert Barth teilweise positiv an Ehmeyer<sup>201</sup> und Eohmeyer<sup>202</sup> an, während er Käsemanns Auslegung ablehnt<sup>203</sup> und Schweizer u. a. damit widerspricht, dass die hellenistische Weltangst, die nach Schweizer das Problem ist, auf das der Hymnus antwortet, „offenbar un-

<sup>190</sup> Siehe das Vorwort von Astrid BELLES BECKE (M. BARTH, Ein. 3).

<sup>191</sup> „Begründung“ 80f. (BARTH, Kol. 238).

<sup>192</sup> W. 18c beginnt (siehe bei WEGGEL, 1990) mit *deus*.

<sup>193</sup> Kol. 199f.227f.

<sup>194</sup> Vgl. u. a. O. 238 Anm. 9.

<sup>195</sup> A. z. O. 234.

<sup>196</sup> A. z. O. 231.

<sup>197</sup> A. z. O. 130 (im Anschluss an WEGGEL, 1990) 173.

<sup>198</sup> A. z. O. 130f.

<sup>199</sup> A. z. O. 235.

<sup>200</sup> A. z. O. 244.

<sup>201</sup> A. z. O. 238f.

<sup>202</sup> A. z. O. 239f.

<sup>203</sup> A. z. O. 236–238.

knowen in the NT" ist<sup>199</sup>. 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.<sup>200</sup> 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.<sup>201</sup> 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).<sup>202</sup>

### b) Kommentar

Zwar lässt sich Barths Gliederungsvorschlag kaum halten<sup>203</sup>, und besonders seine Themenangabe für den ganzen Hymnus – nämlich dass er von der Herrschaft des dreieinigen Wesens spreche – bedarf der Korrektur<sup>204</sup>. Aber wie Gea und Wright führt auch er die Diskussion auf den festgestellten Gläubigen heraus, indem er von der überlieferten Gestalt des Hymnus ausgeht und ihn inhaltlich überzeugend als ein geschlossenes Ganzes auslegen kann. Besonders bemerkenswert sind die Argumente Barths dafür, dass auch außerhalb des in philosophischem Kontext begegründete Begriffe in unserem Hymnus wahrscheinlich vom Alten Testament und nicht von ihrer philosophischen Konnotation her gefüllt sind.

<sup>199</sup> A. n. O. 198 (zu SCHNEIDER insgesamt 193–204).

<sup>200</sup> Siehe z. B. O. 194–218.

<sup>201</sup> A. n. O. 245.

<sup>202</sup> A. n. O. 198f.

<sup>203</sup> Siehe unten Böhler/Kunzert II, 8.

<sup>204</sup> Siehe unten Böhler/Kunzert II, 8.



## Zweiter Hauptteil

# Die Rahmenbedingungen für die Exegese von Kolossar 1,15–20

## A. Ziel und Methode der Arbeit

Hartmut Gees kurze Auslegung, aber auch die Arbeiten von Michael T. Wright und Markus Barth ermutigen dazu zu prüfen, ob es wirklich keinen überzeugenderen Weg als die Interpolationstypologeseen gibt, die nach Petr Pokorny „in der Forschung unumgänglich sind“<sup>1</sup>, und ob die alttestamentliche Traditionswelt (und das mit ihrer Hilfe verstandene Christusverständnis) nicht einen geschlosseneren Hintergrund für unseren Text abgibt, als Hans Jakob Galatthaler es – mit dem breiten Forschungsastrich – andeutet: „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.“<sup>2</sup>

Natürlich müssen im Folgenden auch die Arbeiten von Gees, Wright und Barth einer genaueren Untersuchung standhalten können. Jedenfalls lohnt es sich, in der von Linus gewiesenen Richtung weiterzugeben, einer Richtung, die Otfried Hofius schon für die Exegese des Philipperepigramms eingeschlagen hat, indem er (in ganz vor alttestamentlich-jüdischer Stil) gesetzt hat auslegt:<sup>3</sup>

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

Die Einzelbezüge untersucht jeden Wortstellungsbeis des Hymnus gesondert, und zwar nach folgendem Schema: Macht einer textinternen philologi-

<sup>1</sup> Kol. 51.

<sup>2</sup> Jesus 155.

<sup>3</sup> Christologie 200.

<sup>4</sup> 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 selbst<sup>5</sup>, verglichen. Sodann wird der Vergleich nach zwei Seiten hin auf die paulinische Schrifttum ausgeweitet: einerseits auf die unbestritten echten Paulusbriefe und andererseits auf den Epheserbrief. Danach schließt sich die Herausarbeitung des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds im alttestamentlich-frühjüdischen Traditionensraum, bei Jesus und im Neuchristentum 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 nur noch einige Bemerkungen nötig, und zwar zum gnostischen Erlösungsmythos, zur traditionsgeschichtlichen Heimat der Paulusschule, zur Verfassererschaft des Kolosserhymnus, zum Verhältnis des Kol zum Epheserbrief und zur Situation im Kolosai. Die Einzelwege selbst hat freilich zu erweisen, wie weit sich eine Interpretation des Textes im so gesteckten Rahmen bewährt.

<sup>5</sup> Vgl. dritten Hauptteil A. 1.

## B. Der gnostische Erlöserrhythmus in der Forschung seit Käsemanns Aufsatz

Ernst Käsemann vermutete 1949 hinter Kol. I,15–20 „den“ gnostischen Erlöserrhythmus<sup>6</sup>. In der Folge stellten sich Étienne Schwyzler und Edward Lohse gegen diese Hypothese; trotzdem findet man später noch die Ansicht, dass zumindest gnostisches Gedankengut mit dem Hintergrund für den Text befreit<sup>7</sup> oder dass der Verfasser mit gnostischen Anschauungen vertraut gewesen sei, ohne sie zu teilen<sup>8</sup>. 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 Colpe's Untersuchung über das Bild der religionsgeschichtlichen Schule vom gnostischen Erlöserrhythmus (1961) und Hans-Martin Schenke's Arbeit über den „Urmenschentypus“ in der Gnosis (1962).

Colpe zeigte, dass man nicht vom „dem gnostischen Erlöserrhythmus“ reden darf, sondern dass viele Typen der Gnosis existierten, die nur z. T. einen Erlöserrhythmus<sup>9</sup> kannten – und auch diesen in völlig verschiedenen Formen<sup>10</sup>. Gnostische Systeme sind demnach zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten entstanden, jeweils beeinflusst durch das dort herrschende Gedankengut.<sup>11</sup>

Schenke hat nachgewiesen, dass die sog. Urmenschentypen der Gnosis aus einer hellenizierenden Exegese von Gen. I,26f. abgeleitet sind.<sup>12</sup> Auch Philo greift beim vorgegebenen „Urmenschentypus“ auf, sondern geht selbstständig von Gen. I,26f. (im griechischen Text) aus.<sup>13</sup>

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

<sup>6</sup> Siehe oben, erster Hauptteil B. I.

<sup>7</sup> So auch GIBLIN, *Kol.* 58f.

<sup>8</sup> POISSON, *Kol.* 56.

<sup>9</sup> „Mythos“ ist dabei als Kunstprodukt zu verstehen, nicht als überlieferter „echter“ Mythos des Frühantikes (Schenke [29]).

<sup>10</sup> A. a. O. 198.

<sup>11</sup> A. a. O. 7f.

<sup>12</sup> *Gen.* 6f. 68f.

<sup>13</sup> A. a. O. 113.



verbunden.<sup>14</sup> Somit waren die Verwandlungszusammenhänge, die Käsemann im Koll I, 15–20 vorausgesetzt sah, zur Zeit des Kolossenerbriefes so noch gar nicht vorhanden.

Mit Martin Heidegger lässt sich heute sagen: „Eine im eigentlichen Sinne ‚wunderliche‘ Gnosis lässt sich nach unserem gegenwärtigen Wissensstand mit dem besten Willen nicht nachweisen.“<sup>15</sup> Welechr wurde die Gnosis hauptsächlich durch drei Faktoren vorbereitet, von denen einer das Urdaristertum ist.<sup>16</sup> Eine erste Wurzel bildet die Apokalypthik mit ihrer negativen Erwartung des gegenwärtigen Äons, im Qumran gestiegen bis zum Dualismus von Licht und Finsternis<sup>17</sup>, wie auch weitere Vorstellungen aus der Apokalypthik und aus mit der Apokalypthik verwandten mythischen Stimmungen am Band des Jubentums<sup>18</sup>. Zweitens wurde die Gnosis dadurch vorbereitet, dass alexandrinische Denker seit Aristobol (2. Jh. v. Chr.) versuchten, den Platonismus mit seiner Aufwertung der geschaffenen Welt gegenüber der Ideenwelt mit der Auslegung von Gen 1:1 zu verbinden.<sup>19</sup> Bei Plinbo ist die Offenheit für hellenische Philosophie am stärksten ausgeprägt.<sup>20</sup> Der scharfe Dualismus zwischen dem guten Gott einerseits und der bösen Schöpfung und den bösen Dämonen andererseits, der die verschiedenen gnostischen Systeme als gemeinsames Charakteristikum verbindet<sup>21</sup>, geht über die jüdische Apokalypthik und die hellenistisch-jüdische Platonrezeption hinaus, da durch die Identität des transzendenten Gottes mit dem Schöpfer immer festgehalten wird.<sup>22</sup> 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: „Die solcher von Gott auf die Erde gesandter Erlöser begegnet war ... erst im Urdaristertum.“<sup>23</sup> Das heißt: „dass der gnostische Rhythos von Unfall und Erlösung des Christentum in statu nascendi bereits voraussetzt“<sup>24</sup>. Dies wird dadurch bestätigt, dass bisher kein einziger Quellentext für einen eindeutig

<sup>14</sup> K. I, 10, 155.

<sup>15</sup> „Ursprünge“ 253.

<sup>16</sup> Zum Folgenden s. HANSEN, „Ursprünge“ (zusammenfassend 215f.223).

<sup>17</sup> Vgl. auch HANSEN, *Jesaja* 355–417.

<sup>18</sup> Vgl. schon SCHROEDER, *Ajaj* 3: 393–Anm. 24.

<sup>19</sup> HANSEN, „Ursprünge“ 302f.

<sup>20</sup> HANSEN, *Apokal* 145.

<sup>21</sup> „Denn Gnosis hat nur da, was die dualistische Scheidlinie nicht nur zwei verdröbnere Welten, sondern auch zwei antagonistische Gottesentwürfe.“ (BATA, „Probleme“ 21.) Zum Definitionsproblem s. auch HANSEN, „Ursprünge“ 191 Anm. 7.

<sup>22</sup> SCHROEDER, *Ajaj* 3: 44–46, 301; Gestalt 37; BATA, „Probleme“ 48; HANSEN, „Ursprünge“ 303.

<sup>23</sup> HANSEN, „Ursprünge“ 261.

<sup>24</sup> *Ibid.*



verfälschten gnostischen Erlöserrhythmus bekannt ist.<sup>23</sup> Die antijüdische Tendenz der Gnosis, die sich gegen Gesetz und Schöpfergott richtet<sup>24</sup>, und das merkwürdige gleichzeitige Festhalten am AT als heiliger Schrift (mit einer Wertekritik von Urgeschichte, Propheten und Psalmen) ist wohl am besten als wöllige Konversion jener differenzierten Stellung zum AT zu verstehen, die erst durch das Christentum gegeben ist.<sup>25</sup> Adolf v. Harnack behält also Recht, wenn er die Gnosis als „die acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums“ bezeichnet hat.<sup>26</sup> Dies wird auch durch den gnostischen Teil der These von Nag Hammadi bestätigt. Dort wird die Geschichte des Gottesvolkes Übergangs<sup>27</sup>, die jüdische Übertritt von Weisheit und Tora aufgegeben<sup>28</sup>. „Gnosis“ bedeutet demnach vor allem Erkenntnis der wahren, bislang größtenteils geheim gehaltenen Wahrheit der jüdisch-christlichen Überlieferung. Sie wurde der Theozentisch vom auferstandenen Christus offenbart, praktisch aber durch spekulative Esoterie gefälscht. 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 gewannen und im geheim gehaltenen Evangelien und apokryphen Schriften niedergelegt.<sup>29</sup>

Es ist von daher historisch nicht ratsam, mit gnostischen Einfüssen 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 „jüngstgötlichen“ Geschehen im transzendenten Pleroma, die für die frühen Väter so anstößige radikale Abwertung der Schöpfung und des Schöpfers, aber auch der jüdischen Ebbilgesichte, die Spekulationen über den Fall der Geistesseele, ihre Gefängenschaft in der Materie, häufig in Form der Seelenwanderung dargestellt, über Erbsünde und der Wiederaufstieg in das himmlische Pleroma, verbunden mit der Wertaufhebung der Materie, kurz der ontologische Dualismus, wie auch die damit verbundene philosophisch klingende Sprache, der alles findet sich so im Döckristentum, und d. h. an-

<sup>23</sup> Harnack, „Christusbild“ 264, S. 541; „Ursprünge“ 192 Anm. 7; 203–211, 223. — Harnack weist a. a. O. 264 darauf hin, dass der „auf ... P. Barmeserius zurückgehende „gnostische Kunstform“ ... mit in Deutschland verbreitete „Anschauungsform“ ... während die „international führenden Religionshistoriker ... dieses literarische, den ältesten Quellen widersprechende Bild immer eingezeichnet“ haben.

<sup>24</sup> Vgl. Schoen (20), *Wjstot*: 202 Anm. 24.

<sup>25</sup> Biers, „Frieden“ 61.

<sup>26</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 270; Biers, „Frieden“ 61 und Harnack, „Ursprünge“ 203 schließen sich Harnack an.

<sup>27</sup> Biers, „Frieden“ 64.

<sup>28</sup> A. a. O. 65.

<sup>29</sup> Ebdt.

gleich in der *Versteiner* oder *Versteinerte*, noch nicht<sup>23</sup> Wiedergeburt ist im Blick auf das NT festzustellen: „Die „gnostischen Spuren“, die wir in den nichtchristlichen Quellen finden, setzen keine spezifische „Gnosis“ als eine Bewegung oder ein System voraus, sie entstammten dem apokalyptischen und „helleneristischen“ Judentum oder der allgemeinen populärphilosophisch eingetragenen religiösen Meinung des 1. Jhs n. Chr., aus der auch das Robertum festfließt“<sup>24</sup>. Zudem beruht die Gnosis wesentlich auf christlicher Tradition, auf, und die Ähnlichkeit von manchen gnostischen mit neutestamentlichen Wortstellungen ist auf diese Weise zustande gekommen.<sup>25</sup>

Die eigentlichen gnostischen Systeme haben sich allem Anschein nach erst ab der Mitte des 2. Jhs ausgebildet.<sup>26</sup> Ihnen war eine christliche „Religionsphilosophie“ vorausgegangen, die im Beginn des 2. Jhs ihren Anfang nahm, zwischen 110 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 Widerspruch erfuhr wie seine – nun im Wortsinn gnostischen – Schüler. Von Valentin aus erfuhr die „christliche Religionsphilosophie“ eine doppelte Geschichte<sup>27</sup>: Einerseits fand sie einen (gegenläufigen) Weg in die Gnostik (so bei Clemens v. Alexandria und Origenes), andererseits führte die Kombination von platonisierendem Dualismus, jüdischer Schöpfungstheorie und christlicher Soteriologie durch ein „umgekehrte[n] Spät- mit mythologischen Entwürfen“ zu den ketzerischen gnostischen Systemen, bis zu dem Extrem, dass in einzelnen Mag-Hermetik-Schriften gar eine „Verhöhnung der christlichen Elemente und ihrer besonderen Soteriologie“ zu beobachten ist.<sup>28</sup>

Koll 1, 25–30 ist deshalb nicht im Rahmen gnostischer Tradition zu interpretieren.

<sup>23</sup> Hirsowa, „Ureptinge“ 202.

<sup>24</sup> A. n. O. 208.

<sup>25</sup> Vgl. Eitz, „Prolog“ TL – Wie sehr sich die Gnosis grundsätzlich von der neutestamentlichen Botschaft unterscheidet, bei Ähnlichkeiten aber: wenn NT abhängig ist, hat Eitz anhand von Beispielen dargelegt (A. n. O. 78–79).

<sup>26</sup> Zum Folgenden s. Hirsowa, „Ureptinge“ 191–203.

<sup>27</sup> E. aza. n. a. O., bes. 200.

<sup>28</sup> A. n. O. 211 (zu dem Mag-Hermetik-Texten siehe A. n. O. 208–211).

## C. Der Kolossenerbrief als Dokument der Paulusschule

### 1. Die Verfasserschaft des Kolossenerbriefs

Die Abfassungsverhältnisse des Kol sind nach wie vor umstritten. Nach der großen Mehrheit der deutschsprachigen Forscher ist der Kol erst nach dem Tode des Paulus durch einen seiner Schüler als bewusstes Pseudepigramm verfasst worden.<sup>38</sup> Außerhalb des deutschsprachigen Raums wird die paulinische Verfasserschaft nach wie vor von einer großen Anzahl von Autoren vertreten.<sup>39</sup> Eine dritte, wachsende Gruppe von Forschern ist der Meinung, Paulus habe einen Sekretär – vielleicht Timotheus – mit der Abfassung beauftragt, weil er selbst verhindert war.<sup>40</sup> In dieser Gruppe wird im Gegensatz zur ersten die Nähe und Kontinuität des Kol zu Paulus wieder mehr betont, sondern als in den 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 vom Paulus selbst, sondern in seinem Auftrag von einem seiner Schüler.

Nach schwerer als die theologischen wiegen die stilistischen Bedenken. Nach Schweizer und Luz steht durch Walter Bujard's *Stilistische Untersuchungen zum Kolossenerbrief*<sup>41</sup> (1973) ohne Zweifel fest, dass der Kol nicht direkt von Paulus stammen könnte<sup>42</sup>. Bujard hat stilistische Untersuchungen zum Satzbau, zum Gebrauchsstruktur und zur Rhetorik des Kol angestellt und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, dass gewisse Stilelemente im Kol beträchtlich gehäuft auftreten als in den paulinischen Homologomena. Dies

<sup>38</sup> Zum Beispiel WILHELM, *Geschichte* 195–200 und die bei SCHWELB, *Einleitung* 129f. Anm. 13 genannten Autoren Nach (SCHWELB, *Einleitung* 129f. „ist für Kol nicht nur die Absicht, sondern auch die Adressenliste“, der Brief „verfügt sich ... selbst als im „Ich“, das Paulus nicht mehr [sic] gesehen haben“ [L.L.] ... abfasst. Die Stellung von Kol best. als Adresse 104 ... die unmittelbare Ausbreitung des Evangeliums bis in die letzten Winkel des römischen Reiches darzustellen“).

<sup>39</sup> Zum Beispiel ALSTON, *Kol* 130; GÜNTHER, *Antiochenen* 375–377 und die bei SCHWELB, *Einleitung* 130 Anm. 14 und bei SCHWELB, *Einleitung* 1 Anm. 10 genannten Autoren, aber auch EDWARDS, *Einleitung* 301–306 (nach HÜBNER, *Kol* 5) und EDWARDS, *Diese Sicht* später aufgegeben; EDWARDS zitiert die mir nicht zugängliche französische Ausgabe *L'Évangile selon Colossé* zu Kol 1:1–2:14: *Le Nouveau Testament*<sup>43</sup> (1902).

<sup>40</sup> Sie v. B. SCHWENKER, *Einleitung* 87; DILLING, *Paulus* 132, 156–162; THURON, *Kol* 130; Luz, *Kol* 129f.

<sup>41</sup> SCHWENKER, *Kol* 12 mit Anm. 14; Luz, *Kol* 129.

wird von Bujant, so interpretiert, dass der Stil des Kol sich nicht nur relativ zum dem der sicheren Paulinen unterscheidet, sondern dass grundsätzlich verschiedene Stile vorliegen<sup>67</sup>, ja die Gesamtstruktur des Kol insgesamt eine ganz andere sei als die des echten Paulus<sup>68</sup>. Auch der plethorische Stil sei in diesem Maß sonst Paulus fremd<sup>69</sup>, so dass der Brief unmöglich von Paulus selbst geschrieben sein könnte.

Bujant geht zwar Briefwissen im Vergleich zu anderen gewese Briefen aus; er beachtet weder die stilistische Gattung einzelner Abschnitte noch ihre rhetorische Funktion im Briefgansen und in der Briefkitation. Bujant bleibt deshalb methodisch hinter Ernst Percys eingehender Untersuchung *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* von 1946 zurück. Percy hat hier ausführlich und im stilen Einzelheiten Aussagen und Stilzüge von Kol und Epht mit den paulinischen Hbontzagurmen verglichen. Diese Arbeit ist weit umfassender und differenzierter als die von Bujant; Percy stellt die Probleme, die Bujant aufdeckt, genauso, lässt sich aber nicht wie dieser dazu verleiten, ein Pauchadurteil 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.“<sup>70</sup> Diese gilt aber nur für Kap. III; „in dem parännetischen Teil des Briefes gilt es nämlich nichts, was sich in stilistischer Hinsicht wesentlich vom den entsprechenden Abschnitten der sonstigen Paulinen unterscheidet.“<sup>71</sup>

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

Für die vorliegende Arbeit können wir die Frage nach der Verfasserchaft des Kol offen lassen; wenn der Kol nicht von Paulus selbst abgefasst sein sollte, so ist er doch von einem seinen engsten Schreibern und Mitarbeitern geschrieben worden.<sup>72</sup> Welche Konsequenzen sich daraus für das Verhältnis des Kol zu den

<sup>67</sup> Bujant, *Stilanalytische Untersuchungen* 72.

<sup>68</sup> A. a. O. 139.

<sup>69</sup> A. a. O. 215.

<sup>70</sup> Probleme 55.

<sup>71</sup> Weiss (Psalter 325–327) hat nachgewiesen, dass sich im Kol wie im Epht die Grundstruktur des paulinischen Gemeindebegriffes wiederfindet; Sokolovskaja (Zhuivies LIT-137) hat zudem gezeigt, dass der Kol deutlich „vom aus den Briefen zu ersichtenden paulinischen Sprechstil beeinflusst ist“ (a. a. O. 150), und zwar in „Ein- bzw. Übersetzungsammlungen“ (a. a. O. [118–]120) wie in vielen „Formulierungen und Wortpassagen“ ([13–]151–155), die sich v. a. auf „Stellen, an denen sie [d. h. die Verfasserinnen und Verfasser]



allgemein anerkannten Pauluskriterien ergeben, wird im Folgenden darzulegen sein.

## 2. Die Paulusschule und Paulus

Hans Conzelmann hat aus den weitestlithen Traditionsstücken in den Paulusbriefen geschlossen, dass Paulus in seinen Gemeinden als Weisheitslehrer gewirkt und weitestlithliche Überlieferungen im Schulbetrieb weitergegeben hat.<sup>19</sup> Aus dieser von Paulus selbst gegündeten „Paulusschule“ seien dann auch die deuteropaulinischen Briefe hervorgegangen.<sup>20</sup> Binger (Gehandlason), Wolf-Herring-Ollrog,<sup>21</sup> Peter Stuhlmacher,<sup>22</sup> Edda Weiser<sup>23</sup> u. a. haben Conzelmanns These weiter begründet und präzisert.<sup>24</sup> Paulus spricht in seinen Briefen selbst von seiner Lehrtätigkeit (z. B. 1Thess 4,11; 1Kor 4,17; 11,22; 15,10)<sup>25</sup> und verwendet dabei die Termini technoi der Traditionsweitergabe (ἐκδόσεις, μαθηματικά, μαθησιαί).<sup>26</sup> Wie 1Kor 15,2 zeigt, kommt es Paulus in Gemeindeunterricht durchaus auf das wörtliche Festhalten des Gelehrten an.<sup>27</sup> Neben den weitestlithlichen Stücken weisen auch die Formelstitionen 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 ἐκδοσίαι (vgl. 1Thess 4,2; 5,2; 1Kor 6,2–3), ἡ ἀποστολή ἡμ. (Röm 6,3) und ἀποστολὴ γὰρ (Röm 7,14)<sup>28</sup> Bezug nehmen.<sup>29</sup> Darüber hinaus wird an mehreren Stellen deutlich, dass Paulus nur kurz auf die

den bzw. die lthlichen Absender über sich selbst berichten kann“ (z. B. 1K 152). Es kann sich dabei keine lthliche Notwendigkeit von den Homologationes nachweisen (z. B. 1K 154), sondern handelt es sich um eine bewusste Selbstlimitation „paulinischer Missionspredigt“ (z. B. 1K 157).

<sup>19</sup> „Weisheit“ und „Schule“. Vgl. dazu jetzt Weiser, *Paulus* 45–76.

<sup>20</sup> „Weisheit“ 134.

<sup>21</sup> *ApStg* 21–21.46.

<sup>22</sup> *Paulus passim*.

<sup>23</sup> „Christusbild“ (Iers. 158–165), *Biblische Theologie* I, 300–304.

<sup>24</sup> *Paulus passim*.

<sup>25</sup> Ein Überblick über die Diskussion zu Conzelmanns These findet sich bei STUHLMACHER, *Biblische Theologie* 4–10.

<sup>26</sup> Siehe STUHLMACHER, *Biblische Theologie* I, 300.

<sup>27</sup> Siehe STUHLMACHER, „Christusbild“ (Iers. und Weiser, *Paulus* 30–42/94–133).

<sup>28</sup> Vgl. GIERAS KROHN, *ApStg* 28 und Weiser, *Paulus* 132. Dem entspricht die interne-terminologische Form von 1Kor 15,21–2 (STUHLMACHER, *Biblische Theologie* I, 170; Weiser, z. B. 1K 155).

<sup>29</sup> STUHLMACHER, *Biblische Theologie* I, 301; vgl. Weiser, *Paulus* 276–281. Hingegen ist die Selbst-Empfehlung ἀποστολή „eine ... Einleitung für eine Würdigung von einem für die Adressaten neuen Sachverhalt“ (Weiser, *Paulus* 279).

Stoffs des Gemeindeunterrichts anspielt, um sie den Adressaten in Erinnerung zu rufen<sup>82</sup>. In 1Kor 15,5ff. fasst er das ausführliche Überlieferungsstück 1Thess 4,13–18 in einem Satz zusammen (in Röm 6,17 verweist das Stichwort νόμος δόξαίης auf die Evangeliumspanadosis von 1Kor 15,3b–5; 1Kor 1,21 spielt auf Weisheitsüberlieferungen wie Bärn 1,18–33 und Weish 13–15 an. Dasselbe gilt für die Deausstattung, die er in seiner Pastoralis voraussetzt (und oft darauf anspielt) (und nur selten explizit machen muss (so in 1Kor 7,10f; 9,14; 11,23–25)).<sup>83</sup> Daneben kann in den Paulusbriefen „ein fest umrissenes Lehrwort“ wie 1Kor 13 stehen.<sup>84</sup>

Paulus steht als unerschütterlicher θεσπρωτός nicht allein da (vgl. z. B. Gal 6,6; 1Kor 12,28; Röm 12,7; Apg 13,10)<sup>85</sup>; er kann deshalb die grundlegenden Evangeliumstoffsüberlieferungen, die er mit den andern Aposteln teilt (vgl. 1Kor 15,1–11), auch in Rom voraussetzen (vgl. nur Röm 6,17)<sup>86</sup>. „Er geht auf die Inhalte des von ihm (oder anderen Aposteln) erteilten Unterrichts nur dort ausdrücklich ein, wo sie strittig geworden, in Frage gestellt geraten oder zusätzlich zu erläutern waren (...). Im Normalfall begnügt er sich mit bloßen Anspielungen an die Lerninhalte, was zwar in der Erwartung, dass sie von den Empfängern seiner Briefe erkannt und (in Erinnerung an den Gemeindeunterricht) entziffert werden“<sup>87</sup>.

Das Bild, das die Paulusbriefe von seiner Lehrtätigkeit liefern, 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).<sup>88</sup>

Als Lehrer war Paulus zugleich Tradent und selbst Bildner von Traditionen.<sup>89</sup> Die unbrüchlichen 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).“<sup>90</sup>

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

<sup>82</sup> Die folgenden Beispiele stammen aus STUBELMACHER, *Biblische Theologie* I, 305.

<sup>83</sup> Siehe unten Abschn. D.3. und STUBELMACHER, *Biblische Theologie* I, 301f.; WISSE, *Fraiser* 281–283.

<sup>84</sup> WISSE, *Fraiser* 241.

<sup>85</sup> Siehe STUBELMACHER, *Biblische Theologie* I, 303.

<sup>86</sup> Siehe dazu STUBELMACHER, *Röm.* 14.

<sup>87</sup> STUBELMACHER, *Biblische Theologie* I, 301f.

<sup>88</sup> A. a. O. II, 300; WISSE, *Fraiser* 78–81.

<sup>89</sup> STUBELMACHER, „Paulinisches Evangelium“ 141.

<sup>90</sup> WISSE, *Fraiser* 187.

Unterweisung, die eng mit Taufe und Christwerden verknüpft ist<sup>61</sup> und zu deren Inhalten die „Deutung des Todes Jesu, Paraklese und Belehrung über die Farsäe“, sodass „Vorwahl ... und Passüberlieferung“ und wohl auch die Herrschafts- und Kreuzparadoxie gehören<sup>62</sup>. Hinzu kommt auch Schriftauslegung als Gegenstand der Belehrung, „sowohl den Inhalt der Schrift als auch die Methoden der Auslegung betreffend“<sup>63</sup>. In einer zweiten Phase geht es darum, die entstehenden Gemeinden zu begleiten und auf der Basis der Anfangsbelehrung aufzubauen.<sup>64</sup>

Durch die Unterrichtstätigkeit des Paulus standen die von ihm gegründeten Gemeinden in der gleichen Tradition wie er selbst; es bildete sich eine „Paulusschule“<sup>65</sup>: im weiteren Sinn die paulinischen Gemeinden insgesamt und im engeren Sinn die von Paulus besonders intensiv unterrichteten Schüler und Mitarbeiter.<sup>66</sup> 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“ gesandte Evangelium von Jesus Christus (1Kor 3,10f.) ... Dieses Evangelium setzt ihnen allen, auch Paulus selbst, in gleicher Weise die Maßstäbe ... 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 unbedingtes, 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, zu ermahnen, selbst zu strafen (...), und stellte sich selbst ihnen als Vorbild hin. ... Wichtiger ist der Ausgangspunkt seines Mitarbeiterbegriffes, der ihm zusammenhält, sondern das von ihm wie von ihnen (...) gleichermassen zum Maß gesetzte und verkündigte Evangelium, die Arbeit am gleichen Werk.“<sup>67</sup> Paulus nennt die Mitarbeiter z. B. als Mitabsender seiner Briefe, weil sie „Botschaften verkünden“ für das paulinische „Königreich“<sup>68</sup> tragen<sup>69</sup>. Paulus kann den Korinthern gegenüber von Timotheus sagen: *ὅτι ἐσὶν ἀπόστολοι τοῦ εὐαγγελίου*

<sup>61</sup> A. a. O. 338.

<sup>62</sup> A. a. O. 307; vgl. (1Kor-)183.

<sup>63</sup> A. a. O. 176.

<sup>64</sup> A. a. O. 338f.; vgl. 334–367.

<sup>65</sup> DROZDZIKOWSKI, „Schule“; GIBBERMANN, *Aufträge* 31–314f.

<sup>66</sup> Siehe dazu GIBBERMANN, *Aufträge* 28 und v. a. DILLON, *Proleg.* bes. 261–281. COLLIER unterscheidet drei verschiedene Mitarbeitergruppen: einen engen Kreis von ständigen Mitarbeitern, einen Kreis von zeitweiligen, unabhängigen Mitarbeitern und Gemeindegemeinschaften (a. a. O. 51–188).

<sup>67</sup> COLLIER, *Paulus* 301f.

<sup>68</sup> A. a. O. 32. Titimus wird in 1Thes, Timotheus in 1Thes, Phil, Philm und 2Kor, Stephanus in 1Kor als Mitabsender genannt. (Zu Letzteren s. obf. Anm. 71.)



μὴν τοῖς ἐν Ἐφεσῷ Ἱεροῦ, καθὼς μαρτυροῦν ἐν νόμῳ ἀδελφῶν Βούδων (1 Kor 4,17). „Timotheus ist also ein (Mutter-) Mitschüler der paulinischen Belehrung.“<sup>16</sup> Nach 1 Thessa 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.<sup>17</sup> Paulus und Timotheus sind ἐκδηγοί (Phil 2,20), denn Timotheus betreibt das Werk des Herrn ἐν σώματι (1 Kor 16,10). Paulus und Titus erwähnen τῷ κτήρῳ μαρτυροῦν und τοῖς ἀδελφῶν Ἱεροῦ (1 Kor 12,18). Die Mitarbeiter des Paulus geben also aufbeachtlich das weiter, was sie vom Paulus gelernt hatten.<sup>18</sup> Auch die, wo sie eigenständig weiterarbeiten konnten,<sup>19</sup> 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.“<sup>20</sup>

Der Kolosserhymnus ist, wie v. a. die Leib-Christi-Metapher und die Rede von der ‚Verachtung‘ zeigen,<sup>21</sup> im Umfeld der paulinischen Schlussfiktion entstanden. Aus der engen theologischen Verknüpfung zwischen Paulus und seiner Schule ergibt sich die Notwendigkeit, Kol. 1,15–20 mit dem paulinischen Hymnologumena zu vergleichen und diese – bei aller Differenz im Einzelnen – zur Erläuterung der Aussagen des Hymnus mit heranzuziehen. Wie wenn wir den Text in theologischer Konsistenz zu den paulinischen Hymnologumena auslegen, werden auch in angemessener Weise die rechten 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. mal mehr geschlossen als deuterpaulinische Schrift an, die erheblich später als der Kol. abgefasst

<sup>16</sup> Witsch, *Paulus* 215. „Meine Frage in Christus‘ müssen sowohl Christushymnus als auch Paulusbrief, das Evangelium ist nicht nur Gegenstand der Verknüpfung, sondern mit seinem wesentlichen Inhalt auch Gegenstand der Belehrung.“ (JA. u. G. 188.)

<sup>17</sup> Vgl. dem Wesen, *Paulus* 173.

<sup>18</sup> Vgl. außer dem oben Dargestellten auch Gal 1,8ff.

<sup>19</sup> Die im Rahmen des gemeinsamen Evangeliums gegebene Selbstständigkeit und Eigenverantwortung der Mitarbeiter des Paulus betont v. a. Quasstorff, *Paulus* 182–183.

<sup>20</sup> Witsch, *Paulus* 179f.

<sup>21</sup> Siehe unter die Einzeldarlegungen v. B. Wie deutlich werden wird, berührt sich der Kolosserhymnus besonders in der Rede vom Haupt des Leibes und vom σώματι und in der gegenüber den paulinischen Hymnologumena kaum Wertabfälligkeit, ἀπορροαδὸς ἀπορροῦ lang mit dem übrigen Kolosser- und dem Epheserbrief.

wurde und den Kol als literarische Quelle benutzt und bearbeitet hat.<sup>81</sup> Diese Sicht wird auch in der jüngsten detaillierten Analyse der parallelen Passagen in Kol und Eph durch Michael Geze vertreten. Geze kommt zum Schluss, dass der Eph ein nach dem Tod des Paulus verfasstes Dehorschreiben sei, das eine „umfassende Gesamtschau der paulinischen Theologie“ bieten wolle<sup>82</sup>, das geschäbe in „intensiv[e]r literarische[r] Verarbeitung des Kolossenerbriefes“<sup>83</sup>, der Eph führe dessen „generalisierende“ bzw. „universale Tendenz“ fort<sup>84</sup>. Geze 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.<sup>85</sup>

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 Percy<sup>86</sup>, Frederick F. Bruce<sup>87</sup> und Marius Barin<sup>88</sup>, im deutschsprachigen Raum teilweise auch Heinrich Schlier<sup>89</sup>. Percy hat sich nach seinen zur Gründlichkeit immer noch unübertrüffenen 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 im Kol“ nehmen muss<sup>90</sup>, gerade weil der Eph an manchen Stellen wie eine Bearbeitung des Kol erscheint<sup>91</sup>. 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 annimmt als die einer Übernahme von Gedanken und Formulierungen aus dem Kol seitens des Eph.“<sup>92</sup> Der Eph sei ja keine unerschöpfliche Kopie des Kol, sondern verarbeite sein „Vorbild“ selbständig.<sup>93</sup> 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

<sup>81</sup> SCHMIDT, *Einleitung* 259f.; KÜMMER, *Einleitung* 216f.

<sup>82</sup> *Konkordanz* 271.

<sup>83</sup> *A. u. O.* 265.

<sup>84</sup> *A. u. O.* 268–271.

<sup>85</sup> *A. u. O.* 259–268, 271–276.

<sup>86</sup> *Siehe unten.*

<sup>87</sup> *Eph.* 229–245.

<sup>88</sup> *Eph.* 36–50.

<sup>89</sup> *Eph.* 22–28; v. a. a. SCHMIDT, *Einleitung* 271f. (Daher vertritt von BRUCE eine *Solesbury-pseudo* (*Antiquary*, loc. 307f.).

<sup>90</sup> *Probleme* 447f.

<sup>91</sup> *A. u. O.* 418.

<sup>92</sup> *A. u. O.* 419.

<sup>93</sup> *A. u. O.* 421; vgl. J. A. T. BURTON, *Notes on Colossians* 72.

Unterschiede sei, dass die beiden Briefe vom selben Verfasser kurz nacheinander geschrieben worden seien.<sup>24</sup>

In die Debatte um den Epheserbrief sind durch die Arbeit von Michael Gress neue, wichtige Gesichtspunkte eingebracht worden; man kann auf dem 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 der Verhältnisse der beiden Briefe vertreten<sup>25</sup> –, 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 erleichtern kann, da sie in derselben Sprach- und Denktendenz steht und dem Kol in manchem näher kommt als die paulinische Homologumene.

<sup>24</sup> Ebd. 104–111.

<sup>25</sup> Siehe BURTON, *Col. 3:11*, und GOODMAN, *Erläuterung* 1992.

## 10. Die Paulusschule und das hellenistische Judentum

Falls der Kol-Verfasser, wie meist angenommen wird, Kol 1,15–20 nicht selbst geschrieben hat, sondern einen ihm vorgegebenen Traditionstext zitierte<sup>96</sup>, 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, indem er die kolossischen Christen neu gewiss machen wollte.<sup>97</sup> 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 Einzelergüsse abstecken: Um die einzelnen Aussagen vor ihrem tatsächlichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund her rekonstruieren 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 Alexandria, das hellenistische und das palästinensische 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 Alexandrias<sup>98</sup> und „repräsentiert ein *élite* von griechischer Bildung und vom Aulepten 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-

<sup>96</sup> Siehe dazu unten dritten Hauptteil S. 6.

<sup>97</sup> Siehe dazu unten dritten Hauptteil S. 1.

<sup>98</sup> Siehe dazu „Philon“ S. 1.

kanter Einzelsinger<sup>100</sup> und hatte wahrscheinlich eine „ziemlich einsame Stellung ... innerhalb der alexandrinischen Judentenschaft“ inne<sup>101</sup>. Philo und seine Schule sind traditionsgeschichtlich nicht in dieser besonderen Situation anzusiedeln.<sup>102</sup> Philo ist aber für unsere Fragestellung trotzdem von Bedeutung, weil bei ihm oft Traditionen greifbar sind, die sonst erst in nachmordantantiken rabbinischen Zeugnissen belegt sind.<sup>103</sup> Es gilt deshalb, die hinter Philo interpretiert (Graecia liegenden) (Auslegungs-) Traditionen herauszuschälen.

Das Diasporajudentum ist keine einheitliche Größe: Die gebildeten Juden Alexandrias sind in ihrer Offenheit für den Hellenismus einzigartig<sup>104</sup>. 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 vischlich näher kam“<sup>105</sup>. Auch außerhalb Ägyptens wurden die unteren Schichten der Diasporajuden, aber auch bewusst konservative Kreise, von der Hellenisierung wenig berührt, während „die eigentliche Hellenisierung eben im Mittelbestand der jüdischen Kreise zu suchen“ ist<sup>106</sup>, in „einer dünnen Schicht [jüdischer, griechisch-schreibender Intelligenz]“.<sup>107</sup> „Wir müssen uns also halten, in der jüdisch-hellenistischen Literatur das Sprachrohr der jüdisch-hellenistischen Öffentlichkeit überhaupt zu sehen.“<sup>108</sup> 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 „gemäßigteren“ ... Hellenismus“ zugehört<sup>109</sup> und z. T. „trotz aller hellenistischen ‚Schulbildung‘“, in der „Eschatologie nicht dem ‚hellenistischen‘ Typ zugeordnet werden kann“ (z. B. Teile von Sib).<sup>110</sup> Und auch Juden wie Philo können im Kontakt zu Jesus am stehen: Er hat mindestens einmal eine Wallfahrt zum Tempel unternommen.<sup>111</sup> Zwischen Alexandria und Jerusalem bestand ein enger Austausch. Auch für die Zeit Philos haben wir Grund genug, dass von Zeit zu Zeit Gelehrte aus Palästina in den alexandrinischen Synago-

<sup>100</sup> WALTER, „Eschatologie“ 336f.

<sup>101</sup> A. a. O. 344 Anm. 50.

<sup>102</sup> Siehe n. Abschn. 2.

<sup>103</sup> Weitere Überlegungen zur Bedeutung Philos für die Kontexte des Entstehens von 70 n. Chr. bei RABE, „Früher“ 5.

<sup>104</sup> REYHER, *Juden* 150.

<sup>105</sup> RABE, „Alexandrinische Jüd.“ 128 mit Verweis auf die Fundationen von TOBIAS REYHER, *Five Jews in Egypt in the Ptolemaic-Roman Age in the Light of the Papyri (Israel)*, Amsterdam 1967).

<sup>106</sup> WALTER, „Eschatologie“ 336.

<sup>107</sup> RABE, „Alexandrinische Jüd.“ 152.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Siehe die Beispiele bei WALTER, „Eschatologie“ 337.

<sup>110</sup> WALTER, „Eschatologie“ 307f. (Zitate 257).

<sup>111</sup> Furr 2/64; v. dazu RABE, „Früher“ 9.



gen lehnten<sup>100</sup> – wenn dieser Austausch auch nicht so intensiv war wie der zwischen Jerusalem und Antiochia.<sup>101</sup>

Wie v. a. Martin Hengel in umfangreichen Forschungen dargelegt hat, bleibt auch das palästinäische Judentum vom Hellenismus nicht unberührt, ja, eigentlich muss das gesamte Judentum der hellenistischen Zeit als „hellenistisch“ bezeichnet werden.<sup>102</sup> Man muss dabei verschiedene Grade von Hellenisierung unterscheiden. Einerseits befragten die radikalen Befürworter in Jerusalem und Antiochia alles „Mythologische“ in der Tradition durch die Allegorie auf seinen „wörtlichen“ Sinn hin, um die reine, verantwortliche Folgerung herauszukristallisieren, die mit philosophischen Gottesbildern gleichgesetzt werden konnte.<sup>103</sup> Andererseits nahmen antihellenistisch eingestellte, konservative Juden wie Ben Sira oder die charismatischen 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.<sup>104</sup> Auf diesem Wege fanden schon im reformerischen Sinnrichtung stoische Gedanken Eingang.<sup>105</sup> Darüber hinaus waren christliche Kreise auch „gewissen hellenistischen Kulturinflüssen“ ausgesetzt.<sup>106</sup>

Durch die breiten Kontakte mit Griechisch-sprechenden Menschen in der Diaspora und auch in Palästina konnte sich das Hellenische und Aramäische nur noch bedingt halten; auch in Palästina waren viele Juden zweisprachig. Dennoch gab es in Palästina (trotz auch Kreise, die sich bewusst für den Hellenismus geöffnet hatten, was sich aber nicht allein im Gebrauch der griechischen Sprache festmachen lässt. In Jerusalem sind gerade die griechisch-sprachigen Juden, die aus der Diaspora nach Jerusalem „heimkehrten“, in besonderer Maße konservativ und setzen sich für die angestammte Tradition ein.<sup>107</sup> Das früher gängige Bild von „hellenistischem“ (Diaspora-) und „palästinäischem“ Judentum lässt sich nicht mehr aufrechterhalten.

<sup>100</sup> Siehe v. a. „Philon“ 8.

<sup>101</sup> [Letzteres ist für die Kontakte des Christen Paulus entscheidend (Hengel, *Juden* 152; Cf. MICHÉL, *Philon* 111).]

<sup>102</sup> Hengel, *Juden*, loc. 174ff.; *Judenwar*, loc. 195.

<sup>103</sup> Hengel, *Antike* 298–300, 479f. 556 (für antihellenische zu den einzelnen Reformbewegungen).

<sup>104</sup> A. u. G. 198.

<sup>105</sup> A. u. G. 358. – Hier geschieht also (basierend, was sich schon im Bezug auf die liturgische Geschichte der israelitischen Bediener beobachten lässt: „Entscheidend warfen von Israel über übernommen, wie gewisse Elemente in der eigenen Tradition bewahrt verblieben und so übernommen nicht als fremde Eintragungen erscheinen.“ (BARNETT, „Gott“ 34f., gesamte Übers. „Tradition“ 100f.))

<sup>106</sup> WILKINSON, „Eudaimologie“ 136.

<sup>107</sup> Siehe SCHWARTZ, „Hellenist“; LANGE, „Hellenist“.



## 2. Paulus, das hellenistische und das palästinische Christentum

Dasselbe gilt auch für das Christentum. Auch dieses lässt sich nicht mehr einfach in ein palästinisches und ein hellenistisches trennen.<sup>188</sup> Schon im Zwölferkreis der Jünger Jesu finden sich mehrere Palästinäer mit griechischem Namen, und die Urgemeinde in Jerusalem ist von Anfang an zweisprachig, wobei die griechischsprachigen Judenthristen keineswegs „liberalen“, hellenistischen eingestellt sind als ihre Aramäisch oder Hebräisch sprechenden Glaubensgenossen – im Gegenteil. Dass die hellenistischen Synagogen (ohne an Jesus gläubig gewordenen Mitglieder) viel stärker verfolgen als die hebräischen Synagogen die Jünger, sagt weniger über die Hellenisten in der Urgemeinde aus als über die hellenistische Synagoge, die ständig über den Traditionsbesitz wacht.<sup>189</sup>

Die Gemeinden, die von den aus Jerusalem Vertriebenen, aber auch von Paulus gegründet worden, standen in engem Kontakt und beharrlichem Austausch mit Jerusalem und den Aposteln (vgl. Apg 9,26–30; 11,19–30; 12,25; 15,1–4; 21,19ff.; 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 verstehen, das nicht prohellenistisch eingestellt war, aber doch nicht ohne hellenistische Einflüsse blieb. Paulus bezeichnet sich in 1Pht 3,2f. als Ἑβραῖος, also als einen, der die hebräische (und aramäische) Sprache beherrscht und sich an die angestammten Sitten hält,<sup>190</sup> und ἀλλοτρίω νόμῳ Ἑβραῖοῦ, d. h. der Partei der Pharisäer angehörig. Deshalb ist er als „Eiferer für die Überlieferungen meiner Väter“ (Gal 1,14) aufgetreten. Nach der Note von Apg 22,3 wurde Paulus zwar in Tarsus in Syrien (also in der Diaspora) geboren, aber schon früh muss seine Familie nach Jerusalem gezogen sein, denn seine Kindheit (ἑνωματιοποιήσιμος) verbrachte er dort, und später wurde er dort „zu Füßen Gamaliels“ (d. h. Rabban Gamaliel II.) im Gesetz und der pharisäischen Lehre unterwiesen. „Lukas schöpfte das Material für diese Angaben vermutlich aus den in den Gemeinden noch lebendigen Erinnerungen an Paulus und seine Biographie“. Deshalb sind sie ernst zu nehmen; jedenfalls spricht nichts erniedrigend gegen sie.<sup>191</sup>

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.<sup>192</sup> In ihnen waren z. B. auch die Daniel- und die Hi-

<sup>188</sup> S. dazu grundlegend MÖRANAU, „Palestinian and Hellenistic Christianity“.

<sup>189</sup> SCHÄRER, „Hellenist“, LARSEN, „Hellenisten“.

<sup>190</sup> GRUBER, 1Pht 189f.

<sup>191</sup> RUDOLPH, Apg 322; ebenso FREYB, Apg. 3,230, mit Bezugnahme auf vom Urbis, „Tarsus“, 1922, „Civitas agria“.

<sup>192</sup> HIRSCH, Judentum 1911:208–210.

moderationslos behauptet<sup>158</sup>. Zugleich stand das pharisäische Schriftverständnis in der Tradition Ben Sais, wie diesem galt den Pharisäern die Tora als das Abzugesetz, als die exklusive Offenbarung Gottes an Israel.<sup>159</sup>

Paulus war zweifelsfrei wie viele Juden, aber „er lehr[te] und arbeit[et]“ nur mit seiner griechischen Bibel<sup>160</sup>. In Jerusalem gab es zur Zeit der Ausbildung des Paulus griechischsprachige Synagogen, w. a. natürlich wegen der vielen Künzlerwanderer aus der Diaspora<sup>161</sup>. Jerusalem war geradezu das religiöse Zentrum der jüdischen Diaspora<sup>162</sup>. Dennoch haben wir das Traditionsumfeld des Paulus vor seiner Bekehrung nicht parallel mit anderen Einschätzungen des „hellenisierenden“ Judentums, zentral der Diaspora, gleichzusetzen – schon gar nicht mit Philo von Alexandria.<sup>163</sup> Paulus ist vielmehr in der hellenistischen Linie zu sehen, die uns in einem gewissen Grad in der späteren rabbinischen Theologie überliefert ist – mit dem Vorbehalt, dass das pharisäische Judentum vor 70 n. Chr. noch stärker von der Apokalypthik mitgeprägt war und auch mythische Traditionen kannte.<sup>164</sup> 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 hat<sup>165</sup>. Wo Paulus trotzdem ein solches Ähnlichkeiten mit Philo aufweist, müssen diese nicht von einem direkten Einfluss herühren, sondern sind viel eher aufgrund einer gemeinsamen älteren Tradition zustande gekommen, denn „ein großer Teil der in Alexandria explizit ausgesprochenen Gedanken [war] in der palästinensisch-jüdischen Tradition schon vorbereitet“<sup>166</sup>. So haben rabbinische Texte und die Qumranliteratur gezeigt, dass sich viele Vorstellungen des Paulus, die

<sup>158</sup> A. a. O. 319ff.

<sup>159</sup> A. a. O. 342–353.

<sup>160</sup> Cf. MICHON, *Paulus* 68; s. auch BLAS, *OGS* 13; GORDA, *Galat* 48. – Dieser Befund in den Paulusbriefen ist natürlich auch durch die Missionsarbeit im völlig griechischsprachigen Raum mitbedingt.

<sup>161</sup> HERRON, *Juden* 154f.; *Antikeiten* 126–127.

<sup>162</sup> HERRON, *Judentum* 463.

<sup>163</sup> „Paulus steht näher beim (palästinensischen) Judentum (in seiner Vielfalt) als bei Philo.“ (HERRON/SCHNEIDER, *Paulus* [38 Anm. 23], vgl. schon Cf. MICHON, *Paulus* 110f.).

<sup>164</sup> ELIASHERZ, „Paulus“ 1146; SCHNEIDER, *Neut* 44–46; GORDA 25–37; Cf. MICHON, *Juden* 301–304; HERRON, *Antikeiten* 461f. – Auch noch nach 70 n. Chr. konnten sich mythische Traditionen über Zeit lang im Zentrum (9) des orthodoxen (9) Judentums halten (SCHNEIDER, *Geist* 23, *Neut* 47), und 8Eben ist ein Zeugnis für apokalyptische Literatur aus dem Zentrum des pharisäisch-pharisäischen Judentums in der Zeit nach der Katastrophe.

<sup>165</sup> BUSCHMANN, „Philo“ 1204. – Vgl. HERRON über das alexandrinische Judentum: „Das überwiegend heuristisch-psychologische Denken (ließ) das Verständnis für die Geschichte unter dem Aspekt der als Heil und Gericht erlebten Zeit zurücktreten.“ (*Antikeiten* 304 Anm. 385.)

<sup>166</sup> HERRON, *Antikeiten* 304.

in der ersten Hälfte des 20. Jhs. für hellenistisch gehalten wurden, auch im rabbinischen und essenischen Judentum finden.<sup>120</sup>

### 3. Paulus, die Jerusalemer Ulgemeinde und die Jesustradition

Paulus hatte nach seiner Bekehrung im Damaskus mit Christen Kontakt: Er wurde dort getauft (Apg 9, 17f., vgl. 1 Kor 12, 13f.). Ebenfalls in Damaskus und besonders auch bei seinem ersten Jerusalembesuch (Gal 1, 18) konnte Paulus Informationen über Jesa Botschaft, Werk und Schriftauslegung erhalten<sup>121</sup>, genauso später in Antiochien durch die dortigen vertriebenen Jerusalemer Judentristen (Apg 11, 19–26). Paulus hat also „nicht etwa nur den gekreuzigten und erhöteten Herrn gepredigt, der ihm vor Damaskus entgegensteht, sondern auch viel vom irdischen Jesus gewusst“<sup>122</sup>, er hatte ja „zeit seines Lebens Gelegenheit, sich über Jesus und die Jesustradition aus erster Hand zu informieren.“<sup>123</sup> Gerade an wichtigen Punkten legt Paulus großen Wert darauf, dass seine Lehre in direkter Kontinuität zur Jesustradition steht, so im 1 Kor 7, 10<sup>124</sup>, 11, 23; 1 Thes 4, 15.<sup>125</sup> Dass die Evangelientradition in den Paulusbriefen ebenfalls 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 selbstständigen Akt.<sup>126</sup>

Zudem nimmt Paulus nach allgemeiner anerkannter Sicht in Damaskus, Jerusalem und Antiochien urchristliche Glaubenstraditionen auf, „sofern sie seiner Christuserkenntnis entgegenkamen und ihm dazu halfen, Christus so zu verkündigen, wie Gott es ihm aufgetragen und er es vor Damaskus erfahren hat.“<sup>127</sup>

<sup>120</sup> Von den umfangreichen Literaten seien stellvertretend die folgenden Elzeviker genannt: DUKES, *Jahrbuch*; MURPHY-OSORIO, *Paul and James*; BLICK, *Stoa*; RUTGS, *James von Syde*. – Die Parallelen zwischen Paulus und den Essenern lassen sich am ehesten mit der beiden gemeinsamen Herkunft aus dem Chasidismus erklären (FRISCH, *Jahrbuch* 463); eine recht geringe Rolle wird die Vermittlung durch Essener gespielt haben, die Christen geworden waren (vgl. REISER, *Essener*, bes. 188–190, 221–232).

<sup>121</sup> SCHEIDTNER, „Paulinisches Evangelium“ 164; BERT, *Texte* 48.

<sup>122</sup> BERT, *Texte* 49.

<sup>123</sup> SCHEIDTNER, „Thema“ 17.

<sup>124</sup> „1 Kor 7 zeigt, dass ein Mann wie Paulus den Unterschied zwischen dem, was ‚vom Herrn‘ und dem, was ‚im Herrn‘ gesagt wurde, recht klar unterschied.“ (GERHARDSKY, *Ausgabe* 26.)

<sup>125</sup> SCHEIDTNER, „Paulinisches Evangelium“ 157.

<sup>126</sup> GERHARDSKY, *Weg* 81–87; *Ausgabe* 28; SCHEIDTNER, „Thema“ 181; BERT, *Texte* „Paulus“ 356–360.

<sup>127</sup> SCHEIDTNER, „Paulinisches Evangelium“ 156.

In 1Kor 15,1–11 betont Paulus, dass sein Evangelium mit dem Evangelium der Demasener Apostel, der Augen- und Ohrenzeugen Jesu und Garanten der Teufelstiftung, übereinstimmte.<sup>100</sup> Strittig waren zwischen ihm und anderen Judenthristen die Konsequenzen des Evangeliums für die Art und Weise der Heiligmisssion (vgl. Gal 2), nicht aber das in 1Kor 15,3f–5 zusammengefasste Evangelium selbst.

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

Wenn diesen historischen Zusammenhängen bei 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 Demasener Ulgemeinde nachzuzuschauen und ihren Weg von dort über das hebräisch- und griechischsprachige Urchristentum zu Paulus und seiner Schule zu verfolgen, in deren Umfeld sich die Entstehung des Kolosserhymnus annehmen müssen.

<sup>100</sup> Vgl. Euseb., *Historien* 4,6; *Grundriss* 2200f., „Weg“ 190.

## E. Die Verfälscher im Kolossä

Um zu verstehen, in welche Situation hinein Kol 1, 15–20 sprechen soll, müssen wir uns der Problematik im Kol. zuwenden. Dies ist insbesondere für die Frage wichtig, ob im Kolosserepigramm von der Situation im Kolossä motivierte Zusätze vorliegen, wie dies Schweizer annimmt.<sup>140</sup> Gegen wen sich der Verfälscher wandte, ist in der Forderung sehr unklar.<sup>141</sup> Die Frage kann deshalb hier nur kurz angesprochen werden. Im Allgemeinen nimmt man an, im Kolossä sei eine geschlossene Gruppe von Lehramt aufgetrieben.<sup>142</sup> Diese werden ganz verschieden identifiziert; die Vorschläge reichen von einer Nähe zum Essenismus<sup>143</sup> über eine gnostische Siebentätigkeit synkretistischer Art, „wie selbstlich-ritualistische Elementenverschmelzung mit jüdischem Ritualismus und jüdischer Engelgedenkliteratur verbunden“<sup>144</sup>, bis zur Propagierung der Doppelmitgliedschaft in der Kirche und in einer Mysterienverein.<sup>145</sup> A. Thomas Krüger<sup>146</sup>, Johannes Löhmann<sup>147</sup> und kürzlich Clinton E. Arnold haben im jüdisch-ägyptischen Synkretismus den Hintergrund der „Häresis“ – nach Arnold haben Christen aus Indien und Heiden einen Teil ihrer früheren Anschauungen, Ängste und Praktiken mit ihrem neuen Glauben vermischt (siehe Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, jüdisch-ägyptisch genannt, die um Forderung, Schutz und Hilfe angehen werden, ekstatische Praktiken, z. T. verbunden mit Askese, ein starker Glaube an böse Mächte und Gewalt).<sup>148</sup> Rüngel hat Eduard E. DeMottis für einen Mittelplatonismus mit jüdi-

<sup>140</sup> Kol. 14.

<sup>141</sup> Siehe z. B. die Übersichte bei Brown, „Mystics“ 189–194 (Jah. 1991); Arnold, Synkretiker II–II; SPODOWSKI, „Myster“ 16–17 (Jah. 1993).

<sup>142</sup> So schon LUTHERHOFF, Kol. 71–73.

<sup>143</sup> Zum Beispiel CHURCH, Antiochenen 193.

<sup>144</sup> KÜCHLER, „Erbietung“ 287; ähnlich andere.

<sup>145</sup> So MATHIASSEN, „Geschichte“ 194f. – Christian MÖWERS („Egypthologie“ 83) nimmt sogar an, es liege ein Kult mit heidnischen, jüdischen, christlichen und gnostischen Einflüssen und Elementen der Mysterienkulte vor. Diese Behauptung zeigt symptomatisch die weitgehende Entbehrung der Forschung an dieser Stelle.

<sup>146</sup> „Antike“ 129–134.

<sup>147</sup> „Kolonien“ 92–100.

<sup>148</sup> „Spekulation“, zusammenfassend 310–312. (Vgl. 295: „The purveyors of [the philosophy] are offering a new means of opposing the powers – through a unique mixture of their Christianity, Jewish and local Egyptian esoteric practices, mystery initiation, concepts, visionary experience, and through invoking helpful angels.“) Nach RÜNGEL, z. a. O. 270 ist



schen Elementen publiziert<sup>228</sup>, Tracy W. Martin für die keryomatische Philosophie<sup>229</sup>. Nach Angela Staudenmayer wird im Kol das fiktionstypische Bild einer Gemeinde nach dem Tod des Paulus gezeichnet, in der „Frustration und Pessimismus“ herrschen<sup>230</sup>, weil sie (nicht näher beschreibbar) Kritik aus dem eigenen Reihen und von Außenstehenden erfährt, die „die Gottesdienstpraxis der Gemeinde nicht verstehen und deshalb verurteilen“.<sup>231</sup> Denn wollte der Kol „mit einer optimistischen Wirklichkeitsicht ... beggnet“<sup>232</sup>. Es mehren sich aber auch die Stimmen, die schlicht die jüdische Synagoge für die „Gegner“ halten.<sup>233</sup>

Nur hat Minna Hübner schon 1973 mit überzeugenden Argumenten dargelegt, dass man kaum von einer Gruppe innerhalb der kolossaischen Gemeinde mit einer fest umrissenen Ordnung ausgehen kann.<sup>234</sup> Es fällt auf, dass der Kol den Glauben und die Liebe der Kolosser uneingeschränkt lobt (1,1–8; 3,5), dies tute er kaum so, wenn einige Gemeindeglieder abgefallen wären<sup>235</sup>. Was einem solchen Aktfall oder einem Streit zwischen dem Verfasser und den kolossaischen Christen ist demn auch rückwärts im Brief die Basis. Einzig τὸ ... Σόφρωνος Γενεῖ im 2,20 könnte so aufgefasst werden, dass die Kolosser sich tatsächlich Satzungen auflegen lassen; nach Minna Hübner kann dies aber auch einfach mit „Why subject yourselves [den Σόφρωνος]?“ (statt „Why do you subject yourselves [den Σόφρωνος]?“) übersetzt werden (vgl. 1 Kor 10,30), was vom übrigen Kontext her viel wahrscheinlicher ist<sup>236</sup>.

Der Kol braucht deshalb auch nicht mit derselben Ausführlichkeit und persönlichen Direktheit vorzugehen, mit der sich die anerkannten Paulusbriefe mit Gegnern auseinandersetzen.<sup>237</sup> Das heißt natürlich nicht, dass die Gemeinde in Kolossai gar nicht so konkret und real bedroht ist, dass der Kol sie nicht war-

„the most 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?“

<sup>228</sup> Gesebrenzke, v. a. 181–182: Die Gegner sind keine Juden oder Presbyteren, sondern haben eine „broad orientation“ und sind „at some level“ mit der Synagoge in Kolossai verbunden; zudem zeigt ihre Rede von der Demut „a Christian component“ (v. a. 10, 15).

<sup>229</sup> Pfabrigg, bes. 58–66.

<sup>230</sup> Zschorn 196.

<sup>231</sup> v. a. 10, 181–184 (190).

<sup>232</sup> v. a. 10, 194. Der Kol wolle als „Bestandteil“ „vor zukünftig (vgl. 2,8) anstehenden Gegnern und Gegnersinn“ warnen. Die offene Beschreibung des „Irgendjemand“ mache mehrere Deutungen und Überlegungen auf unterschiedliche Situationen möglich.“ (v. a. 10, 224.)

<sup>233</sup> So WRIGHT, „Frosty“ 450f.; Kol (bes. 29–30); DUBOIS, Kol 35–37; Staudenmayer, „Kolossaisches“ 11–13–1364.

<sup>234</sup> Vgl. zum Folgenden Hübner, „False Teachers“.

<sup>235</sup> Ähnlich schon ZACH, Gewissens der Ekklesie: 44; FROST, Probleme 44.

<sup>236</sup> Hübner, „False Teachers“ 307; HAUR (Kol. III) übersetzt passivisch: „Was begl menschen beim Satzungen auf?“ statt medial: „Was lässt ihn sich Σόφρωνος auflegen?“

<sup>237</sup> Hübner, „False Teachers“ 306; vgl. 1 Kor 1,10–17 und an Kol 2,6–23; Gal 4,8–11.



men verfasste<sup>160</sup> – dass tut er ja in der auch von Paulus hier gewollten Schärfe (vgl. nur 2,4US.17–19;23.22ff.)<sup>161</sup>. – Die kolossische Gemeinde scheint von soßßes massäre bedroht (2,4 u. a.) – und schon in ernsthaften Zweifel darüber gesetzt zu sein, ob die Verführer nicht doch noch hätten (2,16.18 u. a.) – ohne aber das Fundament des Evangeliums schon verlassen zu haben. In eben diesem Fundament sollen sie die wider an das bereits Empfangene positiv einmenden sowie die parakletischen Passagen des Briefs stehen (vgl. 1,23; 2,6ff.).

Ausschlaggebend für die Entscheidung der Frage, welche Gegner gemeint sind, ist, welcher Abschnitt des Kol man zur eigentlichen Paläma-Rede und welche Begriffe man für vom Kol-Verfasser polemisch aus der „kolossischen Häresie“ entlehnt hält. Wir haben zunächst von den einseitig polemischen Stellen auszugehen, wenn wir verstehen wollen, gegen wen sich der Kol richtet. Die positive-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 „Erlöse“ aus der kolossischen „Irrlehre“ oder als indirekte polemische Botschaften aufzufassen.<sup>162</sup>

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 Eganowski vorgelagt hat.<sup>163</sup> Nach ihr gehört 2,4, die erste, noch sehr allgemeine Warnung, noch zum Abschnitt 1,24–2,5. Die nächste Einheit bildet Kol 2,6–18; hier folgen auf eine positive Botschaft (W. 6ff.) drei konkrete Warnungen, die je mit einer Darstellung des Christus und seines Werks schließen (W 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 2,20–22: Ihr seid gestorben mit Christus und tot für die Welt; 3,1f.: Ihr seid auferstanden mit Christus und lebt gemäß dem, was oben ist; 3,3c: Ihr seid nun tot und lebendig zugleich (W. 3), euer Leben wird erneuert offenbar werden (W. 4). In den positiven Darstellungen vom Person und Werk des Messias wird den Verunsicherungen der Gemeinde „die Wirklichkeit Christi“ gegenübergestellt.<sup>164</sup>

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

<sup>160</sup> A. a. O. 206; vgl. schon Sarno, *Grundriss der Einleitung* 90.

<sup>161</sup> Diese Schärfe sieht WILSON HOOPER zu wenig deutlich, vgl. „Erlöse: Beobacht.“ 216.

<sup>162</sup> So auch WOLTER, *Kol.* 156; DUBLANS, *Controversy* 40–45; ANSOLO, *Synopsis* 4. Zur Methodik s. BERTON, „Dogmat“ (Ss. 301–302).

<sup>163</sup> EGANOWSKI, „Structure“ 307–308.

<sup>164</sup> STREUBER-ROGER, *Studien* 118.

... dass niemand auch betrüge mit Überredungskunst“.<sup>162</sup> Damit dieser „Betrug“ nicht geschehe, schiebt der Kol im V. 3 die „Schätze“ auf, die in Christus liegen. Τοῖμα (V. 4) weist darauf zurück.<sup>163</sup> In 2,8f ist dann in Form von Parabelhaft ausgedrückt, was der Verfasser mit der positiven Glaubensaussage von W. 3f. erreichen will: Er fertigt die kolossischen Christen, damit sie in dem Jesus, den sie durch die empfangene Lehre kennengelernt haben, auch verbleiben.

Außerdem sind die allgemeinen Passagen 2,4 und 2,20–3,4 geben 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 nur 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 nennt<sup>164</sup> vor der beeindruckenden Weisheit der „Philosophie“, die in Wirklichkeit nichts ist als „leerer Trug“<sup>165</sup>. Der Verfasser des Kol nennt Worte und Quelle (πορρῆ mit Abl.) dieser Lehren<sup>166</sup> die Überlieferung der Menschen<sup>167</sup> und die ἀνοργεῖα τοῦ σοφου. Dem stellt – als Quelle und Norm der christlichen Lehre – „Christus“ gegenüber. Die ἀνοργεῖα τοῦ σοφου sind also etwas, was der „Überlieferung der Menschen“ parallel steht und dem messianischen Jesus diametral entgegengesetzt ist. Dadurch ist klar, dass ἀνοργεῖα τοῦ σοφου nicht ein Schlagwort der Gegner im Kolosser sein kann, wie oft angenommen wird<sup>168</sup>, sondern ein Begriff aus der paulinischen Schule ist, der hier die gegenwärtige Lehre negativ qualifiziert.<sup>169</sup>

Das Wortfeld φιλοσοφία kommt im NT selbst hier vor, in der LXX be-

<sup>162</sup> Nach STASCHKEWITSCH meint „Kol. 3,4 Topologie und Begreiflichkeit anließer Sophisten“ bzw. „Philosophenpolemik auf“ (Studien III).

<sup>163</sup> HUBER, Kol. 29.

<sup>164</sup> Das Eutim Skimo ersetzt hier lobt den Konjunktiv (FLUSS-DIEMENNER, Grammatik 298 § 362); dass nach keine Christus verflucht worden sind, wird auch dadurch deutlich, dass der Kol nur warres, noch nicht tabula muss.

<sup>165</sup> Dass die σοφῆ σοφου mit der φιλοσοφία gleichgesetzt wird, geht aus dem Fehlen des zweiten Artikels hervor (vgl. HONNAYOWA, SIBIRSKIJ, Grammatik 178 §151c). – Auch W. 18 ist wie W. 4 nach STASCHKEWITSCH „unter Aufnahme von widersprüchlichen Dogm. antiken Philosophiegegnern (epistemik)“ formalisiert (Studien I 181–183).

<sup>166</sup> Vgl. HUBER, Kol. 78; Ewald, Kol. 367; BAUME, Wörterbuch 226.

<sup>167</sup> Der Artikel ist generell (ganzheitl.) aufzufassen: „die Überlieferungen des Ganzen ‚Menschheit‘“, also „die menschlichen Überlieferungen“ im Gegensatz zur im Christus verkörperten Weisheit (vgl. W. 3). (Siehe HONNAYOWA, SIBIRSKIJ, Grammatik 178, §151c; Ewald, Kol. 364.)

<sup>168</sup> Übersetzung z. B. von DELMANS, Commentaire 21–26; Ewald, Studien III.

<sup>169</sup> So schon Ewald, „Der Ausdruck ist absichtlich“ (Kol. 364), und PRACH: „Wir haben es... nicht mit einer auf die eigene Verbündigung der Indiker gegründeten Feststellung über den Inhalt dieser Lehre zu tun, sondern nur mit einem Ausdruck für die eigene Bewertung des Apfels von dieser Lehre“ (Festschrift 187, vgl. 183–186; ähnlich DELMANS, „προφῆα“ 224–226). Weisheit zu ἀνοργεῖα τοῦ σοφου z. n. im V. 20.

zeichnet  $\varphi\lambda\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\tau$  im Dan I,30 die *trape*, die Beschwörungspunkte am babylonischen Hof.<sup>174</sup> Im rabbinischen Judentum werden mit „Philosoph“ die Vertreter von heidnischen Philosophenschulen, auch „geschickte [weisende] Berater u[nd] Berater der Könige“ bezeichnet; es sind solche Streitgespräche zwischen Babynern und Philosophen überliefert, die sicher grundsätzlich eine historische Gesprächssituation widerspiegeln, ohne im Einzelnen durchweg historisch zu sein.<sup>175</sup> Ziel der Streitgespräche ist es, die „Überlegenheit der j[üdischen] Lehrweise über die heil[enist]ische Philosophie“ herauszustellen.<sup>176</sup> „Philosophie“ bezeichnet im rabbinischen Judentum also eine dem Judentum gegenübergestellte, ihm unterlegene Größe; es begegnet nie als Selbstbezeichnung des rabbinischen Judentums.<sup>177</sup> Ein stärker hellenisiertes Judentum konnte sich hingegen aus apologetischen oder propagandistischen Gründen selbst als „Philosophie“ bzw. als „philosophisch“ bezeichnen (4Makkb 5,22; Arist 30C)<sup>178</sup>. Iosephus konnte die jüdischen Parteien „Philosophenschulen“ ( $\varphi\lambda\lambda\omicron\sigma\phi\alpha\iota$ ) nennen, Unterrichten im jüdischen Unterricht kann bei ihm  $\varphi\lambda\lambda\omicron\sigma\phi\epsilon\upsilon$  heißen, und auch Lehren der Schrift sind  $\varphi\lambda\lambda\omicron\sigma\phi\iota\kappa\alpha$ .<sup>179</sup> Für Philo ist das Judentum die höchste Form von Philosophie.<sup>180</sup> Grundsätzlich sind im Kol 2,8 beide jüdischen Verwendungen von „Philosophie“ gleichmaßen denkbar, d. h.  $\varphi\lambda\lambda\omicron\sigma\phi\iota\kappa\alpha$  als Bezeichnung für die vom Vorwissen negativ gesahene griechisch-heidnische Philosophie<sup>181</sup> oder als wertende Selbstbezeichnung einer

<sup>174</sup> Cf. Maccab, „ $\varphi\lambda\lambda\omicron\sigma\phi\iota\kappa\alpha$ “ 177. Sofermal und  $\varphi\lambda\lambda\omicron\sigma\phi\epsilon\upsilon$  können „entsprechend dem heil[enist]ischen Sprachgebrauch ... Beschwörer u[nd] Berater“ bezeichnen; möglicherweise liegt in Dan I,30LXX das eine „sachliche Etikettierung“ vor. Die beiden Begriffe sind dann „im Sinne der heil[enist]ischen Bildungstradition als Lehrer u[nd] Vorwahr zu verstehen“ (Jüd. Ann. 73).

<sup>175</sup> A. a. O. 181 (Ann. 198; Lit.).

<sup>176</sup> Ebd.

<sup>177</sup> A. a. O. 181.

<sup>178</sup> Vgl. a. a. O. 177E.

<sup>179</sup> Belege: a. a. O. 178C.

<sup>180</sup> Vgl. a. a. O. 178E.

<sup>181</sup> Je nach beachtetiger Funktion des betrachteten Artikels ist entweder das Präfixmen „Philosophie“ insgesamt oder eine bestimmte Philosophenschule gemeint. Das Artikel ist entweder individuell zu verstehen, verbezeichnet dann eine allgemein bekannte Größe (vgl. Hoffmann, *SUBSTRATA, Grammatik*: 173 §130a) die Philosophie. Damit wäre dann die (heidnische) Philosophie im üblichen Sinne gemeint. Die meisten Kommentare deuten den Artikel meist anaphorisch (vgl. Hoffmann, *SUBSTRATA, Grammatik*: 202 §150; Hoffmann, *SUBSTRATA, Grammatik*: 177 §131)it: „die Größe, die ich mit bezeichnen will“. Anders, besonders diese Kommentare besitzen den zufälligen Gehör der Artikel ebenfalls, weisen aber sofort jeder Zusammenhang mit hellenischer Philosophie zurück (z. B. BENVEN, *Col. 2:8* Ann. 3, HAUSER, *Col. 73*). Anaphorisch kann der Artikel nur dann verstanden werden, wenn im Kontext eine bestimmte Philosophenschule verstanden, wozu wir aber zu wenig wissen, oder sich die Stelle auf das Judentum in Koloss. bezieht, das sich  $\varphi\lambda\lambda\omicron\sigma\phi\iota\kappa\alpha$  nennt.



jüdischen Gruppe, die die Kultusseverwärtsrichtung<sup>182</sup>.

Anschließend an die erste spezifische Warnung wird der Christus gepriesen – im kennzeichnend theologisch-didaktischen, nicht-philosophischen Sprache (W. 9–15). Die „Aufgabe [der Worte] ist, in der Folgerung noch einmal innahdruf, die Basis klarzustellen, von der aus die Auseinandersetzung geführt wird.“<sup>183</sup>

In W. 15–17a geht es um die Wertsicherung, welche die Christen in Kolosse (Juden- und Heidenchristen) durch ihre jüdischen Nachbarn erfahren. Sie kommen unter den Druck, Späse- und Festvorschriften zu halten. Das Einfache ist, über einen Bezug auf die alttestamentliche Tora zu sehen.<sup>184</sup> Die Tora-Bezüge, *νενομία*, *καθήκοντα* ist eine in der LXX übliche Bezeichnung für von der Tora gebotene Feste (Hes 2,11; Ez 45,17; LCh 23,31; 24Ch 2,3, 31,5; vgl. Hes 1,13f; Am 8,5).<sup>185</sup> Dass es in der Tora Vorschriften über *καθήκοντα* gibt, bedarf keiner Erwähnung. Das Wort selbst 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 im späthalbsta-

<sup>182</sup> Dabei kann es sich kaum um Judenchristen gehandelt haben, denn O. MICHAEL stellt fest, „dass das Unterdrückten im Gegensatz zu Pauli und Josephus und zu spätantiken Bewegungen ... aber im Überdrückten mit der Spätantike, es keine Stelle der Abgrenzung erweist, als *καθολογία* verschieden zu werden – sich aber doch sehr *καθολογία* ... eigener Art zu erkennen geben kann (YEs 2,6)“ („καθολογία“ 184). Nach MARTIN HANSEN und AUNA MACH SCHWARZE haben „die Christen ... die jüdisch-hellenistische Verständnisform (Glaubens als „wahre Philosophie“ erst abstrakt zusammen, wobei dieser Vorgang mit dem Eindringen der neuen Religion, in welche und besser gebildete Kreise etwa seit Trajan und Hadrian und auch mit der Entzweiung der großen jüdischen Schulen als *Πλάτωνος* einwärtigen christlichen Religionsphilosophie zusammenhängt“ (HANSEN/SCHWARZE, *Paulus* 128 Anm. 531).

<sup>183</sup> BURTON, *Selbstprüfung* 80.

<sup>184</sup> So z. B. WILSON, „Feast“ 462f. DESSAUS (COURVOISIER 51) ist deshalb im Unrecht, wenn er behauptet: „über is no obvious problem concerning the Law in Colossians“. Zur Begründung s. das Folgende.

<sup>185</sup> Vgl. DESSAUS, *Courvoisier* 55; ANTOINE, *Späntestament* 215. Die Tora steht auch im Joh 1,14 (zusammen mit weiteren Begriffen) als Hinweis auf die jüdischen Feiertage: „Sie werden vergessen mein ganzes Gesetz und mein ganzes Gebot und mein ganze Recht. Und sie werden ihren (in Bezug auf Menschen und Sabbat und Fest und Jubiläum und Ölwang)“ (Üb. nach BERTOLD, *Antike*). Es geht also um die Feiertage als *πρωτοθεο* des ganzen Gesetzes – Es ist nicht die Bewahrung der Manna-idee, die gegen eine messianische Prüfung der kolossischen „Lehrer“ spricht (s. z. B. WILSON, *Messias* 80, Anm. 51; BURTON, *Ev.* 115 Anm. 111) – eine solche ist aufgrund anderer Überlegungen unwahrscheinlich (s. *ant.*), denn im Qumran wurden selbstverständliche alle Feiertage der Tora geübt (s. SCHÜRER, *History* 2,382) und die Festbestimmungen 40 (Schmiedmann, in denen die Manna-idee erwähnt sind). In Ez 46,13f und dem priesterlichen Text Num 28,9–15 steht das Neumondfest sogar über dem Sabbat. Vgl. zur Geschichte des Neumondfestes bis in neutestamentliche Zeit (Petrus, *Recht des Sabbats* 15–21; auch bei Josephus, *Phil.*, den Samaritanern und in tannaitischer Quidien ist der Neumond als Fest festgelegt (vgl. s. a. O. 28–25). Joh 3,18 ist für Petrus ein Schlüssel dafür, dass „die Manna-idee“ in neutestamentlicher Zeit lebendig war“ (s. a. O. 23).

mentlicher Zeit im Kontakt mit der Heilswelt heraus, wovon Dan 1,8–16 zeugt; daraus leitet sich dann im Balthasarismus das strikte Verbot ab, Wein von Heiden zu trinken.<sup>185</sup> Eine nahe gelegene Parallele zu Kol 2,15–17a 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. 17,21f) und Feiertage geht (V. 5ff.), wobei nach Röm 14,21 das Essen von (Götzenopfer-)Fleisch und das Trinken von (durch Libation den Göttern geweihter) Wein strikt ist.<sup>186</sup> Es spricht nichts dagegen, genau denselben Sachverhalt auch im Kol 2,15–17a angesprochen zu sehen.<sup>187</sup> Der Verfasser des Kol stellt 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“, wovon der Schatten stammt, „dem Miasma gehört“ (V. 17).<sup>188</sup> Was im Hebr 9,5; 10,1 steht der „Schatten“ im Gegensatz zur den Schatten werfenden Wirklichkeit.<sup>189</sup> Was im Miasma also wirklich und gegenwärtig ist<sup>190</sup>, hat uns Alte

<sup>185</sup> Siehe EBL 47, 156ff.

<sup>186</sup> STROMMECHER, 59a, 100.

<sup>187</sup> Es ist aber wiederum Folgers auf das Miasmatum nötig, bei dem nach Rom 6,3f. auch Balthasarsicht voraltinostischen Getränken vorgediehen war (vgl. Mt 11,19 und LaSalle, Korin 148), noch auf die besondere priesterliche Vorschrift von Lev 10,9f. nach auf das „reine“ Getränk in Qumran (vgl. DQIS VL20f, VL20f; 60; 88a (Frg.); 110f9 [TB]; ML VL2f; ML20,21f.; in Davies, Sorolla 167) (vgl. aber zum heiligen Mähl in Qumran LaSalle, Sorolla 71f.; schon Lohmeyer, EA 188f. brachte die kolossische „Häresie“ mit dem Essensm in Verbindung) noch auf besondere, selbstmindernde Abkehr (nach 1Pet 1,11–16 [112] verichte manche Jüden nach der Tempelzerstörung auf Fleisch und Wein, weil es kein Gottopfer und keine Transubstanzion gab, s. EBL 530ff. und dazu Fozzani, Shew 66–Ann. 132) noch auf heidnische Sitten (vgl. Titm 4,3; Phil., VinDom 17; die Apokalypsen 7ff.) (in ihrem Enkainismus eine Götzenanbetung haben, s. Fozzani, „Apokalypsen“ 77ff.). Gerade für die jüdischen Räte war ja Wein unbedingtes (vgl. WILCOX, 158f. 1,9f.); es kann sich also bei den verbotenen Getränken nur um Libationswein handeln. – Historisch unwahrscheinlich, weil nicht in die Situation der paulinischen Gemeinden einzuschließen, ist die (geschichtlich mögliche) Auslegung von STROMMECHER, wonach V. 16 folgendermaßen zu übersetzen sei: „man darf sich nicht mit dem Essen, oder Trinken, oder zum Zeitpunkt eines Festes, oder Wannamä, oder an Sabbaten“, und „ja [ἵνα] … ἐν πνεύματι …“ … in dieser Deutung in Übereinstimmung mit dem griechischen Präpositionengedanken den Raum als Säkulum aufgef. in dem das Säkulum geschickl bzw. nicht geschickl soll“ (Stöcker | 185–f | 189).

<sup>188</sup> Zur Begründung dieser Übersetzung s. das Folgende und EBL, EA 102. Es kann sich bei dem nur jüdischen Hintergrund um die „tyranny of the written“ handeln, wie Fozzani meint („Herrlichkeit“ 181), denn damit werden die Speise- und Festtagsgebote ja in ihrer heiligesmächtlich negativen Gültigkeit aufgehoben (s. n.).

<sup>189</sup> Dies entspricht der Verwendung von *μαῖα* und *μαῖα* (s. A.) bei Platon und – von diesem übernommen – bei Philo und Josephus (Wheeler, Hübner, 407 und die Deutheologien bei SCHULZ, „maia“ 290 (s. n. 294f.); allerdings handelt es sich in Hebr und Kol anders als dort nicht nur um einen Kosmosmetaphysischen, sondern zugleich um einen eschatologisch-säkularen Gegensatz Metaphysik und Heilgeschichte werden verbunden (s. Mittermaier, 186f.).

Testament seinen Schatten vorausgeworfen. Die Rede vom Gesetz als „Schatten des Zukünftigen“ bedeutet einerseits, dass das Gesetz von „mindere[r] Qualität und Bestität gegenüber seinem ‚Urbild‘“<sup>192</sup> ist,<sup>193</sup> so dass es „für zukünftigen Güter (bzw. andeutend) abbildet, nicht ihrem Wesensbestande nach in die Erscheinung treten lässt“<sup>194</sup>. Zugleich ist damit – in dieser Relativierung – die Größe der Ordnungen des Alten Bundes ausgesagt<sup>195</sup>. Sie sind der Schatten des Messias (also Ordnungen des Göttlichen, der sich im Neuen offenbart hat); wenn aber der Leib selbst da ist, fragt noch dem Schatten niemand mehr.

Der Bezug auf ein gesetzestreuere Judentum hat demnach die einfachste und dem Wortlaut am besten entsprechende Erklärung für die Passage 2,16–17a.<sup>196</sup>

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 Myriaber den Christen gegenüber zeigten.<sup>197</sup> Die Myriaber streben nach (ἀλλοτρίωσι)<sup>198</sup> „Demut“ (Demut ist im Unchristentum an sich eine positive Tugend, (vgl. Kol 3,12), hier steht sie aber als etwas Negatives im Zusammenhang mit der Sehnsucht des himmlischen Gottesdienstes (s. das Folgende) und wird deshalb mit der Vorbereitung auf den Aufstieg zum Himmel zu-

<sup>192</sup> Kraus 2; Weiss, *Kol.* 500; Scholz, „Jovē“ 400f. Im Quantitativen im riddischen Akzentum (Soll der Gegensatz von „Schatten“ und „Wirklichkeit“ überbezogen). Scholz, a. a. O. 396). – Die Rede vom „Leib“ ist hier aber eine andere als dort, womit „Leib“ die Gemeinde gemeint ist, deshalb aber die Wiedergabe mit „Körper“ (s. Hauser, *Kol.* 100f.), zum Verständnis von *κόπος* an dieser Stelle vgl. auch Bräuer, „Leib“ 233. Anm. II, Bowls, *Ant.* 475/560s 296f.).

<sup>193</sup> „Zukünftig“ ist hier aber nicht auf die zeitliche Vollendungzeit bezogen, sondern bezeichnet den Anbruch des Endzeit im Kommen Jesu (vgl. Mollen, *Kol.* 131). Selbstverweigerung (ἀλλοτρίωσι 18f.) muss den Satz wegen ihrer Begegnung von V. 15 so verstehen, dass hier die Maßregeln und Besten der Gemeinde (in denen die Praktiken ansetzen) standhaft (positiv) gewendet werden, dass „sie einen Schatten der Wirklichkeit des Christes darstellen“.

<sup>194</sup> Weiss, *Kol.* 496f., vgl. Stamer, *Myth.* 54.

<sup>195</sup> Kucanowski, *Kol.* 294.

<sup>196</sup> S. Hauser, *Kol.* 100f. und Weiss, *Kol.* 500f. Der Schatten hat „das Barokke [...] auf jenes Urbild hinauszudeuten“, er „ist ja jenseitig Urbild angeordnet, dessen Schatten er wirklich abbildet“. Er kann sich aber nicht um eine „subjektive Abwertung“ des Gesetzes handeln, sondern nur um seine „Relativierung“.

<sup>197</sup> Nach Bowls, *Ant.* (475/560s 296f.) ist in Kol 2,16 nicht das Gesetz die zentrale Thema, sondern nur als ein Mittel zur Erlangung der göttlichen Fülle, wie Fester und Adress (V. 18f.). Die oben dargelegte Einbettung des Kapitels spricht aber gegen diese Annahme.

<sup>198</sup> Im Folgenden schreibe ich mich Bräuer, „Myriabes“ an. – Als Beispiel für die Myriaber bei antiochenen Kolossener s. den Aufsteig E. Apollon ins Paradies nach Mtg 3,30f.; Mtg 1,40; Mtg 7,7f.; Mtg 1,4 und das Bräuer, *Kol.* 34. Anm. 88. Nach Philo reicht der Myriaber die Götter im Himmel (Spezial 2,45).

<sup>199</sup> ἄλλοτρίωσι kann hier sinuwall nur für die bedeutsame Wendung (α)πὸν ἴδιον/ἀλλοτρίωσι (absondern, wollen, stehen nach“) stehen (Lk 12,31; 2Kor 12,20; 2Kor 10,5; 1. 146,10 u. a.); Bräuer, „Myriabes“ 105; Bräuer, *Textbuch* 722; Hauser, *Kol.* 104f.).



tum haben. So kann monastisierende Fasten als eine spezielle Weise von Demut bezeichnen, schon in Lev 16,29.31; 23,27.12; Num 29,7; Ps 35,13; Jes 58,3.5 bedeutet *qāṣṣ* *qāṣ* „fasten“ im Sinn von „die Seele bestreuen“<sup>196</sup>, und in Est 9,31 meint *qāṣ* *qāṣ* *qāṣ* ebenfalls die Demütigung vor Gott durch Fasten<sup>197</sup>. Dieser Wortgebrauch ist auch im Frühjudentum vielfach belegt (s. B. Dan 10,2f.12; *Apokryphen* 108,7.9; 110(19 [=16]) 25,11f.; 27,7).<sup>198</sup> Das Fasten dient seit der Apokalypsik zur Vorbereitung auf Visionen (vgl. Dan 9,3.20f.; 10,2f.12; 4Esr 5,30; 6,15; *apok* 9,2; 13,5; 21,1; 47,2)<sup>199</sup>, denn die Mystiker streben nach der Schau des himmlischen Gottesreiches<sup>200</sup>, den die Engel frei-

<sup>196</sup> Cassiodorus, *Expositio* 804: II *qāṣ* *qāṣ* (57).

<sup>197</sup> *Eccl*: II *qāṣ* *qāṣ* (11).

<sup>198</sup> ERASM, „Mystica“ 191f.; PETER, *Probleme* 148; MOUTON, *Coel* 104; vgl. GREGORIAN, „*raṣṣ*“ 12. PASCAL, „Humility“ 168 weist zudem auf nachmentesamendliche, frühchristliche Belege hin (v. a. Esom. sim 3,1,7; wie 3,10,6). Allgemein von Ernährung und Ernährungsarbeit sprechen z. B. *Apokryphen* 108,7; 4Esr 1,12f. – ERASM, „Humility“ 190 schließt aus dem Bezug von *qāṣ* auf monastisierende und *Qapsoia* *Qapsoia*, dass es über um die Demut der Engel geht, (in der ein Engel den anderen zuerst zwingen kann) (4Esr 21a; *Apok* 12; 15,4; 29; s. auch BROWNE, *Aggressive* 290f.). Die *raṣṣ* Aufnahme von monastisierung in W. 23 zeigt aber, dass es sich um eine Eigenkraft bzw. Tätigkeit des Geistes und nicht der Engel handelt. – Ocklerus ignoriert alle oben genannten Stellen und nimmt für Kol 2,18 und 3,12 die obige Bedeutung an (Übersetzung 79). Man muss hier aber genau zwischen technischem und untechnischem Gebrauch unterscheiden (s. zum Methodischen BARNETT, *Methodologie* 210).

<sup>199</sup> ERASM, „Humility“ 168–171 187f. Anm. 19; FOLA, „Ekklesi“ 143 mit Anm. 65; BOURGAIN, *Aggressive* 132 mit Anm. 10. – Nach 4Esr 9,14; *Apok* 9,1 auf der Öffnungsaufnahme zur Vorbereitung nicht völlig fasten, sondern nur Nüchternen essen und auf Fleisch und Wein verzichten. Kol 2,16 hat kaum mit einer entsprechenden Praxis zu tun, sondern bezieht sich, wie oben dargestellt, auf Grund der Zusammenstellung mit den jüdischen Festtagen wiederum auf die alttestamentlichen Gebote.

<sup>200</sup> *Qapsoia* heißt „edigetes Wochnung“ (im unmissbaren Sinne „*Theoria* 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“ (MOUTON, *Synonymen* 52; vgl. die verschiedenen bei PASCAL, „Humility“ 190 angeführten Nuancen, wobei der Begriff aber immer umfassend für „edigetes Wochnung“ steht). *Qapsoia* wird deshalb dem Begriff nicht gerecht, wenn er *Qapsoia* wie *Qapsoia* als „Anrufung von Engeln“ (um Rettung, Schutz und Hilfe) versteht, wie sie in Fundament. *Qapsoia* bezeugt ist (s. u.), und dasselbe auch für die hebräischen Christen folgt (s. a. O. 100). Die Belege, die *Qapsoia* für eine abgedrückte Bedeutung von *Qapsoia* aufweist (s. a. O. 85–88), geben diese sämtlich nicht her. *Qapsoia* stellt selber fest, dass es im Judentum „an evidence of cultic activity in which (Michael) (or the other angels) was absent, long to, worshiped by, praised, and worshipped“ gibt (s. a. O. 80; vgl. 88f.) und dass es nur Belege für einen einzigen „Engel“-Kult gibt, nämlich den hebräischen Kult des Götzenbildes, die *Qapsoia* *Qapsoia*; genannt werden könnte (s. a. O. 88f.). Dies liegt aber zu weit von unserem Text ab, und man dürfte gegen Götzenkult in der Beilich der hebräischen Christen noch eine ganz andere Schrift der Patristik erwarten, vgl. our 1Esr 19,14–22.

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

ent.<sup>223</sup> In Ḥapōstolo tibe ḥryḡāw ist der Gemeine wie in 4Makk 5,7; Josephus, Ant. 12, 253 (= Iosephus= Ḥapōstolo) als Gemeinwesen subjektiv zu auffassen<sup>224</sup>.

Schwans, *Wörterb.* 57–70 (vgl. für die Auslegung von Mithrasengeln auch schon Joh. 5,1; 8,21 und die Warnung im 1. Betr. 13: „Wenn über einen Mönchen Mith. kommt, soll es weder Mithras noch Gaiōsēl werden, sondern mich soll er anrufen, und ich will ihm antworten“). Belege für Mithrasien bei Schwans, *Wörterb.* 37,23 und v. a. *AVONIA*, s. a. 00, 8–102, zusammenfassend 5029). Im orthodoxen Judentum ist im Zusammenhang mit den Mithras-Männern nur das Versagen von geheimen Sünden vor dem Thronwächterengel besetzt (Schwans, *Wörterb.* 54), was aber gewisse nicht Ḥapōstolo heißen kann. Dass es im späteren Zeit im Kolossé eine Kirche für Mithras, dem ḥryḡāwḡyōs gab (s. *AVONIA*, *Wörterb.* 87 [L.]), zeigt zwar die Intimase der Christen in der Gegend um Engeln, ist aber noch kein Beweis für eine religiöse Verehrung von Engeln im Kolossé (den Sechzigengeln des L. Mus. Sie lässt sich tatsächlich keine wirkliche Synagoge von Engeln im Kolossé des L. Mus nachweisen (jenseits vom hebräischen Hekate-Koll, s. o.). Auch ist ja die Deutung des Ausdrucks von Kol. 2,18 als „Verehrung von Engeln“ durch den dort folgenden Relativsatz verfehlt. – In 4Q 403,1,10–29 werden Engel „gepriesen“ (ḡyō) und alle, die im Gerichtsbild wohnen (was ebenfalls die Engel meint, s. *AVONIA*, *Sänge* 196), jedoch nicht von Mönchen, sondern von den sieben Engelfürsten und im Namen Gottes, so dass man auch mit „segnen“ übersetzen könnte (es auch die Übersetzung von *MILNER*, *James-Essays*). In 4Q 403,1,29–33 meint man sie im Ansatz nicht die Verehrung von Engeln, sondern die Engel (Götter) sind Subjekt der Verehrung Gottes, sie sind mit dem Logos der Gottesbezug, wie aus dem Kontext deutlich wird (s. das Schwans, „Gott als König“ 100). Von den (sieben) Engelfürsten kann es jedoch in 4Q 400,2,23–24,3) heißen, dass sie von Engeln „weiden“ werden, nicht jedoch von Menschen. „Sie sind Götter im Namen Gottes (Engel-)Lager und Subjekt für Menschen-Erfindungen, zu wandeln im Eblim und Mönchen“ (Üb. nach *MILNER*, *James-Essays*). *AVONIA* (*Sänge* 110) und Schwans („Gott als König“ 100 Anm. 123) übersetzen *AVONIA* „furchtbar“ mit „weiden“ bzw. „weiden“. Das Pt. mit van. 17 bedeutet jedoch immer „Beifall, bew-inspiring“ und nicht „weiden“ (s. *AVONIA*, *Wörterb.* 120). Sogar nach der Wechsel der Präpositionen (bei den Engeln u. bei den Menschen \*) auf einen Bedeutungswechsel hin. Es handelt sich also nicht um einen Beleg für die Rede von „Engelweiden“. – Die Bekehrung des Königs Petri (1. Hälfte 1. Jh., s. *AVONIA* 196 *AVONIA* *Wörterb.* 120) und die von ihm abhängigen Schriftsteller (s. *AVONIA*, *Wörterb.* 120 Anm. 6; *AVONIA*, *Christuslehre* 145–148) (s. auch auf Kol. 2 (vgl. *AVONIA*, s. a. 00 146 Anm. 26) und sind kein eigenständiger Beleg für eine jüdische Engelweiden (gegen *AVONIA*, *Wörterb.* 54). Der Königs Petri interpretiert Synagoge tibe ḥryḡāw als „Verehrung von Engeln“, wobei versteht es die Einhaltung der Feiertage (Kol. 2,16) als „Dienst an den Elementen“ (Kol. 2,20) und interpretiert aber als religiöse Verehrung von Sonne, Mond usw. Mit dem wirklichen Frühjudentum hat dies wenig zu tun, das Text ist aber ein früher Beleg dafür, dass Kol. 2,16–23 tatsächlich auf das Judentum bezogen werden (vgl. ähnlich schon *AVONIA*, s. a. 00 mit Verweis auf weitere Literatur aus jener Zeit.)

<sup>223</sup> Dieser Gottesdienst, von dem *AVONIA* 6 spricht, wird ausführlich in den Sabbelliden von Qumran beschrieben (vgl. auch Joh. 1,18,31 34); viele weitere frühjüdische Belege bei *AVONIA*, „Humility“ 172f. Nach 4Q 511,10,11 bilden die Glieder des Qumrangemeinde zusammen mit den Engeln im selben *AVONIA* (s. *AVONIA*, *Sänge* 114; vgl. z. B. auch 1QS 11,8; 1QS 20,8; 1QS 20,20) (s. 1QS 11,8–20), dies belegt aber die Verehrung der gottesdienstlichen Gemeinshaft von Engeln und Göttern schon für die rekonstruierbare Zeit

dem bei einem Genetivus objectivus ergäbe der folgende Relativsatz keinen Sinn (Dieser ist als Constructio ad sensum<sup>294</sup> auf den Engel Gottesdienst bezogen und ist zu übersetzen „den er beim Eintreten [in den Himmel] [ja, noch schon] geschaut hat“). Die Mystiker geben Erläuterungen vor, in denen sie in den himmlischen Ort eintreten (ἐπιβουλεύω) und den Gottesdienst der Engel schauen (ἴδω ἁγγέλων).<sup>295</sup> In der Folge von demütigen Werberbeitung und himmlischen

(von Forschungsdiskussion über die Gemeinsamkeit mit den Engeln in Quesada v. MÉRIZ, *New Scholasticism* 95 Anm. 11). Hierbei handelt es sich um geistliches Wissen, das mystische Erfahrungen in sich aufgenommen hat, jedoch nicht im strengen Sinne um ein mystisches, christliches Erlebnis, bei dem die Engel in ihrem himmlischen Gottesdienst geschaut werden, wie es im Kol 2,18 vorausgesetzt ist.

<sup>294</sup> Eucher, „Mystical“ 199f. So auch LAMISE, *Μυστικισμός* u. a., s. HANER, *Co.* 164 Anm. 2, vgl. BAUER, *Επίβουλεύω* 301. *Αποστολ* kann diese Möglichkeit nur deshalb ablehnen, weil es nur nach Erläuterung sucht, wie „a divine being, as a typical object of worship“ Subjekt von ἁγγέλων ist. (Eucher 199f); diese Einschränkung ist natürlich völlig willkürlich.

<sup>295</sup> BAUER/DRESDENGER, *Gewerheit* 242 § 295. Dies bedeutet keine Schwierigkeit, wie der völlig parallele Rückbezug auf W. 16 im V. 17 zeigt (vgl. FORTUNATO, *ἁγγέλων* 261).

<sup>296</sup> Eucher, „Mystical“ 197f. Der Relativsatz nachher aufzubauen, nämlich „because he perceived the things he had seen“ (FORTUNATO, *ἁγγέλων* 122, vgl. 127), ist weniger sinnvoll (und widerspricht auch der Notwendigkeit von *Αποστολ* geschichtlichen Mystikern-Initiation, dem das Schauen der Wissenserfolgt nach dem Eintritt in das Ägypten, u. a. U. 150) und ist auch sprachlich kompliziert. – ἐπιβουλεύω heißt gewöhnlich „eintreten“ (FASOLA, „Humility“ 176 u. Anm. 31 S. 189f.). Der Terminus findet sich in einem Teil der wenigen einschläglichen Hinweise auf den antiken Mystikerkult und bezieht sich auf den Eintritt des Myketai in das Innerste des Tempels, wo er die Initiationsriten erfährt (Belege und Diskussion bei *Αποστολ*, *ἁγγέλων* 109–127; FASOLA, „Humility“ 172f.; „Background“ positiv. FASOLA zeigt in „Humility“ 173 gegen DRESDENGER „There is absolutely no evidence that ἐπιβουλεύω can stand alone for initiation.“ Das Verb behält auch im Mystikerkontext seine konkrete Bedeutung „eintreten“. Falls der Terminus aus der hellenistischen Mystikergesprache stammen sollte, kann die Vermutung sein, weil über das hellenistische Judentum möglich sein, dass selbst im vorchristlichen Zeit hat hellenistische Mystikergesprache in die hellenistisch-jüdische religiöse Sprache Eingang gefunden (Eucher, „Ursprünge“ 208 [LII]; zu Philo *Αποστολ*, *ἁγγέλων* 151). Viel wahrscheinlicher ist aber, dass ἐπιβουλεύω im 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.“ (FASOLA, „Humility“ 176.) Das Werk steht dann im Sinne jüdisch-mystischer Literatur für den Eintritt in den Himmel zur Schau der (Macht des) der Einmengen Gottes (s. die weitere Erläuterung bei FASOLA, „Humility“ 173–175; FORTUNATO, *ἁγγέλων* 264 mit Bericht über die Diskussion), wie in den überlieferten griechischen Fragmenten gewöhnlich abgelesen wird (FASOLA, „Humility“ 191. Anm. 44), wozu ἐπιβουλεύω im seinem untechnischen Sinn schlicht: *απονομα* ist (s. u.). Aus der letzten Beobachtung dieser Beobachtung wird deutlich: „that visionary transcendence was often characterized as *εἰσαγωγή* into heaven. (How then this, ... „participation“ is not a phenomenon distinct from „seeing“ even when the entrance theme is predominant.“ (FASOLA, „Humility“ 177.) Der Unterschied zur Teilnahme der Gemeinde am himmlischen





werden in V. 23 erläutert. Der äußerst schwierige Satz ist in Anlehnung an Haupt wohl folgendermaßen zu gliedern und zu übersetzen:<sup>201</sup> „... welche – obwohl sie zwar im Reife von Weisheit stehen auf Grund von erstrebtem Gottesdienste<sup>202</sup> und Demut (νουνοσημοσύνη = Fasting) und Rücksichtslosigkeit dem Leibe gegenüber, nicht auf Grund von irgend etwas, was windlich Ehre gibt – nur zur Willbefriedigung des (sündigen) Fleisches führen“<sup>203</sup>. Der Schein von Weisheit ist durch ἐθελοσημοσύνη, νουνοσημοσύνη und ἀπειθεία καίνοτως begründet; die drei Begriffe bezeichnen also etwas dem Schein nach Gutes und Lobenswertes<sup>204</sup> – der Kol-Verfasser setzt aber, durch einmutes ἐκ absteuend und somit den Gegensatz zu πᾶσι andeutend, scharf dagegen, dass dies alles nichts Einersvolles<sup>205</sup> sei. All dies, was für besonders weise gilt, dient vielmehr nur zur „wilden Sättigung“ des Fleisches, „über ganzen sündigen Art das natürlichen Menschen“ (vgl. 2,18b; 3,5).<sup>206</sup> Nach dem Kommen des Christus (vgl. V. 17) können die „Satzungen“ also nur zu einem fleischlichen Buhm, zu einem äußerlichen Schein von Weisheit, sind aber im Blick auf „das, was oben 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 verbunden ist.

In diesem Zusammenhang werden in 2,20 wieder die ἀνομιὰς τοῦ σώματος genannt.<sup>207</sup> Die Christen sind ihnen mit Christus gestorben, deshalb

Gottes bediente“ (SCHLATTER, Geschichte des Christen 388). Es geht also um den Schiffsgelehrten, nicht um von Menschen gemachte falsche Götter aus Holz.

<sup>201</sup> Gal. 113–117.

<sup>202</sup> Auf Grund der üblichen Bedeutungen des Wortbestands ἐθελο- (z. B. φρονία, „Fürsorge“ [LXX]) kann ἐθελοσημοσύνη ebenfalls bezeichnen: 1. einen willkürlichen Gottesdienst, 2. einen erstrebten Gottesdienst, 3. einen (höflich) vorgeliebten Gottesdienst. „In all cases the willing; voluntariness; the action of the will in relation to certain circumstances“ (s. B. in Anb. im Bes. zu εἰς ἀγάπην [δοξ.]). Die ἐθελοσημοσύνη bedeutet also nicht „selbstgewählter Gottesdienst“ im Sinne von „höflich“ menschlicher Gottesdienst“, sondern lediglich, „that certain Obessians chose to give obedience to some worship“, sie streben nämlich, wie wir oben gesehen haben, dem himmlischen Gottesdienst der Engel. (FRANZOS, a. a. O. 182). ἐθελοσημοσύνη bedeutet in Gal. 2,15 vom Kontext her etwas Feitwies, auch abund ist die übliche Übersetzung ausgeschlossen (z. n.). Die Bedeutung „erstrebter Gottesdienst“ passt genau zu ἐθέλω ἐκ... ἀποπειθεῖν, wie ἀπειθεῖν in V. 18 (z. n. zu V. 18).

<sup>203</sup> Ähnlich kann Paulus in Gal. 6,25f. sagen, dass die galatrischen Gläubigen in Wahrheit nur „im Fleisch gut dabei sein“ wollen.

<sup>204</sup> HAUER, Gal. 115f.

<sup>205</sup> Ταῦτ' ἐστὶν Μοτύρμια να σωρεθῆναι, vgl. Phil. 4,9 (Hauer, Gal. 116f.).

<sup>206</sup> Hauer, Gal. 118. – Nach mHag. 2,1 ist für das Schmecken der Missetat Weisheit schmerzhaft (Βουνοσύν, Vigliani 253.)

<sup>207</sup> Zum komplexen und viel diskutierten Problem der ἀνομιὰς τοῦ σώματος mögen für unsere 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 ἀνοχηστὰ νότα ἐσθίουσιν sind also Geißten, die den κόσμος, die Erde als vergänglichste erste Schöpfung, charakterisieren. Während er abgestorben ist, steht auch nicht mehr unter den Satzungen des Gesetzes (νόμου).<sup>197</sup> Das entspricht ganz den Aussagen im Gal, wo Paulus sagen kann: „Ich bin dem Gesetz gestorben“ (2,19). Das Leben unter der ἀνοχηστία wird, wie im Gal, als der Weg des Fleischlichen charakterisiert (W. 23). Die Lehre, dass der Mensch durch das Befolgen der Tora zum Leben gelangen könne, ist „menschliche Überlieferung“ und gehört zum Weg des Fleischlichen. Über die Schlüsselwörter „Menschenlehre“ und „Weltkenntnis“ schließt der Verfasser zudem die Synagoge mit der „Philosophie“ von W. 8 zusammen. Die ἀνοχηστία stehen also in einem engen Zusammenhang mit dem menschlichen (d. h. dem Christus entgegengesetzten) Leben, mit dem Gesetz, dem Fleisch und der vergänglichsten, irdischen Welt. Wie haben unsere Untersuchungen nachgewiesen, dass der Ausdruck τὰ ἀνοχηστὰ νότα ἐσθίουσιν in den sicheren Belegen der vorchristlichen und neutestamentlichen Zeit sonst ausschließlich die physikalischen Grundstoffe der Welt bezeichnet, also die vier oder fünf Elemente der zeitgenössischen Populärphilosophie.<sup>198</sup> Die naheliegendste Auslegung von Kol 2,20 ist deshalb die, dass der Verfasser davon warnt, sich durch menschliche Lehre und Überlieferung (die nicht auf den Christus beruht, sondern auf τὰ ἐπί τῆς γῆς) in Abhängigkeit von irdischen Dingen zu bringen, von Dingen, die zum Verderben bestimmt sind (vgl. W. 22a; 1Kor 7,29–31; 2Kor 4,18–18) – von „Gestirnbauern“,<sup>199</sup> Wahngehirnen usw. –, statt in der silberneigen Abhängigkeit vom Haupt der Gemeinde (W. 19).<sup>200</sup>

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

<sup>197</sup> Vgl. 304b1c 1,2. Das Ap 1,42, wo das Wort für die Drei steht (s. auch Kamma, „κόσμος“ 234).

<sup>198</sup> So KURSSA, „Belege“; SCHWENKE, „Slaves of the Elements“ und „Über und Unter“; vgl. auch BUNSEL, „Jornallicher“ 40f.

<sup>199</sup> Vgl. DQ8 DC,26–27; Mt 2,8. Die Gestirnbauern legen die Bestimmung fest (ἐπιμαρτυροῦσι) KAMMEL, „Speziallexikon“ 179,17f.

<sup>200</sup> Sie die Mehrzahl der Besessenen des 1. Jhs. (DIEBART, „αἰρεσῶν“ 225) und auch das Kerygma Petri (s. v.) (im 2J. Jh. v. a. Zeno, Gal 1,5f–1,6). CURRAN, „Hinterbuck“ 102f–102f. – Wenn Paulus im 1Kor 7,29–31 davon spricht, dass wir im Verhältnis zur vergänglichsten Welt „habes“ sollen, sie hätten mit schon nicht mehr“, meint er damit nicht, dass wir den „geschichtlichen Ordnungen“ schon verfallen seien; es meint auch nicht „die innere Existenz des stoischen Weisen auf den Göttern und Worgängen dieser Welt“, sondern er „verweist dazu, dass Leben in der Gegenwart von über kommenden Gottesknechtshier zu führen ... und steht damit im Geholge der Weltwidrigung Jesu“ (LANGE, „Vas.“ 100f).



gebote 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 Selbstaufnahme in den himmlischen Engelgottesdienst gelangen. Kol 2,8 kann entweder als weiterer Hinweis auf die Synagoge verstanden werden – „skoloptia“ ist dann eine wertende Selbstbezeichnung der kolossischen Juden –, oder der Wirt hat eine zusätzliche Bedrohung von Seiten heidnisch-griechischer Philosophie ins Blick-Wort-Kontext in Kol 2 losen ist beides grundsätzlich möglich, und beides passt zu der Umgebung der wahrscheinlich gemischt juben- und heidnischchristlichen kolossischen Gemeinde<sup>229</sup>. Jedenfalls ist von einer Auseinandersetzung innerhalb der Gemeinde ringende die Botschaft – die Verunsicherungen kamen von Nichtchristen her.

Es besteht demnach kein Anlass, eine Bedrohung durch ein zybalonitaktisches 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 gesetzestreuere 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.<sup>230</sup> Diese kleinasiatische Christen tat-

<sup>229</sup> Nach Josephus, Ant 12,147–153; siehe Antiochus (II) (223–187 v. Chr.): 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylon in Phrygien und Lykien (an. Kas Oikos, Fw (Haseo 28)68, kann man schätzen, dass 62 v. Chr. allein in Laodizea und dem Umland der näheren Umgebung ca. 10000 über zwanzigjährige männliche Juden ansässig waren (ZITTEL, „Judentum“ II), andere Belegungen s. bei DUBOY, KoA 21, Anm. 4; vgl. dazu auch BAZZUCCHI, Jews 266). Es ist anzunehmen, dass die Gemeinde in Laodizea und wohl auch die in Ekbatana aus Juden- und Heidnischchristen bestand. Davor vermutet ca. 2000–3000 Juden in Ekbatana, die in engem Verkehr mit Jerusalem standen, wie für die ganze Gegend die Zählung der Tempelsteuer, aber auch Agg 2,9f und die spätere Übersiedlung des Philippus und seiner Schüler nach Hierapolis zeigen (Bussak, HistBod 2,31,1–5; DUBOY, KoA 21). Vorsichtiger formuliert DEMARTE, Coanovozny 135: „Not, if Colossae was anything like other Antiochian cities, it probably did have a Jewish community that by the first century CE would attract the attention, the interest, and perhaps even the envy of its pagan neighbours.“ Zum kleinasiatischen Judentum s. ZITTEL, „Judentum“ passim (speziell zum Lykonal: III.16); HERRON, AntJ 144–147; Judentum 428f; und bes. THIRIAUX, Jewish Communities, bes. 3–36, 167–190; SCHAFFER, History 3,17–36; BAZZUCCHI, Jews 259–261.

<sup>230</sup> Siehe dazu die Zusammenstellung von Belegen bei BAZZUCCHI, Jews 270. – In Sardes musste sogar von den städtischen Marktschreibern dafür gesorgt werden, dass auf dem Markt beachtens Eisen angeboten wurde! (Josephus, Ant 14,381, z. BAZZUCCHI, s. a. O. 176f) – Erst vom 2. Jh. n. Chr. sind wiederum immer mehr Juden in öffentlichen Räumen und somit als immer mehr ihrer heidnischen Umgebung angepasst (s. BAZZUCCHI, Jews 260f; dass, wie BAZZUCCHI s. a. O. 261 meint, schon die Schweigen von Quellen über eine kleinasiatische

sichtlich stark von der Synagoge angesprochen werden, ist für das 2. Jh. n. Chr. vielfach belegt, so schon bei Ignatius (Phil 5, 1f.; Magn 8, 1; 9, 1f.; DL 8).<sup>228</sup>

Außerhalb der kindlich-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, im Kolosser mündend war.<sup>229</sup> Ob dies stimmt, lässt sich nicht sicher sagen; jedenfalls würde es sich denn in 2, 15, 20f. Genannten ohne Probleme zuordnen lassen, da zu erwarten ist, dass die in 11, 16 genannten Forderungen des Gesetzes nur *para pro kato* für das ganze Gesetz stehen und somit wie im Gal auch die Beschneidung inbegriffen war. – Weiter fällt auf, dass öfter von Weggebung der Sünden die Rede ist (1, 14, 2, 13f.; [2, 13]). Dies ist wohl von daher zu verstehen, dass den kolosserischen Christen ihr „Siegepreis“ aberkannt wurde (2, 18). Paulus weist sie deshalb auf den „wahren Siegespreis“ hin, den sie schon besitzen. – Die mehrfachen Hinweise auf das Erfüllwerden mit Erbarmen und Weisheit (1, 9f.; 2, 2f.) stellen der Verführung durch die Philosophie entgegen, die nicht vom Kolosser Jesus ausgeht, sowie der Verführung durch jüdische Mysterien, die für ihren Aufstieg in den Himmel Weisheit benötigen<sup>230</sup>, und durch gesetzestreue Juden, für die die Tora die Weisheit ist (vgl. Sir 24, 23; Bar 4, 1). – Schließlich können die oben aufgeführten Auffassungen von „Mächten“ wieder (1, 16; 2, 12, 15); dies hat allgemein zu der Auffassung geführt, dass „Mächte“ im System der kolosserischen Häresie eine besondere Rolle spielten. Meist werden auch die „Wahlelemente“ als „Elementargeister“ diesen Mächten zugeführt, die die Kolosser in einem „Engels- und Elementendienst“ verehrt hätten.<sup>231</sup> Ein solches Verständnis vom *αγγελικῶν καὶ στοιχείων* wie von *ἰσχυρῶν καὶ ἀγγέλων* lässt sich aber, wie wir gesehen haben, nicht halten. Die Auffassungen von „Mächten“ stehen vielmehr in einem Kontext, wo in christologischer gedrängter und mit Traditionen gesättigter Sprache den Adressaten vorgewisser wird, wer ihr Herr ist und was ihnen durch ihn geschenkt ist. Dies entspricht aber von Oscar Cullmann beobachteten Tatsache, dass die Warnung des Sieges oder der Herrschaft des Erhöhten über die Mächte ein häufiger Bestandteil christologischer Bekenntnisformulierungen ist.<sup>232</sup> So ist aber wahrscheinlich, dass die Mächte in 2, 10, 15 genannt werden, damit sichtbar wird, dass Jesu Herrschaft alles umfasst, auch

---

Beteiligung an den beiden jüdischen Aufständen in Palästina oder am Diaspora-Aufstand (11, 11) n. Chr. ein Indiz dafür sei, „[t]hat their mind was far removed from the antagonistic spirit which came to dominate in Judaea, Egypt and Cyrene“, ist ein Argumentum a silentio und als solches problematisch).

<sup>228</sup> Auch bei Meliton von Sardes, Apollinarius von Hierapolis und Basilides (s. BARNARD, *Jesus* 280; *Lit. ebd.* Anm. 52).

<sup>229</sup> Sie v. Bl. schon *Lectionnaire*, Col. 11.

<sup>230</sup> Siehe oben.

<sup>231</sup> Siehe etwa EISENHART, *Angelschäfte* 90–101.

<sup>232</sup> Siehe unten dritten Hauptteil, III 5.

sie. Eine direkte Verbindung zu dem in den probemischen Aussagen genannten Bedrohungen (eset sich kaum sichtbar, 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; 2,15.18), verleiht die mythische Sicht des himmlischen Engelgotzes ihnen ihre Bedeutung. – Diese Sicht wird weiter unten in Bezug auf Kol 1, 16 noch näher zu begründen sein<sup>108</sup>.

Die nicht direkt palästinischen, sondern beirhatischen und persidischen Teile des Kol helfen uns also nicht, die Bestattung der kolozaischen Gerichte genauer zu charakterisieren, lassen sich aber z. T. den einzelnen in den erwähnten Passagen genannten Phänomenen zuordnen und erschließen von daher im neuen Licht.

<sup>108</sup> Siehe unten dritten Hauptteil 10.6.

### Dritter Hauptteil

## Evangese vom Kolosser 1,15–20

### A. Kol. 1,15–20 als liturgisches Traditionsstück

#### 1. Die Funktion vom Kol 1,12–23 im Makrokontext des Briefes

Was der Kol-Verfasser mit V. 12–23 beschreiben will, deutet er schon in seiner Fürbitte an (V. 9: „... dass ihm mit der Erkenntnis seines Willens erfüllt wendet in aller Weisheit und geistlichem Verständnis“), dann in dem Vorbehalt, den er der Erinnerung an die Verächterung beifügt (V. 21: „sofern ihr im Glauben gegründet und fest bleibt und 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, [mächtig] Christi“). Der Kol-Verfasser will eben die Christen in Kolossä durch Bitten und Gebete stärken, damit sie in ihrem Glauben weiterhin fest stehen und bei ihrer Eboffnung bleiben; zugleich möchte er, dass sie in der geistlichen Erkenntnis wachsen: noch tiefer erdienen, was Jesus ist und was er ihnen geschenkt hat und nachschweifen wird. Auf diese Weise bereitet der Kol in V. 12–23 die im 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 schließt er nach 2,8 nochmals einen christologischen Passus ein.) Entsprechend ist der Inhalt von V. 12–23: Er bezieht sich zwar im oben geschilderten Sinn auf die Situation der kolossäischen Christen, enthält aber noch keine polemischen Aussagen und stützt Bestüge auf die Verführer, sondern scharf positive Glaubenslehre ein.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. WESGOT, *Formosa* 172. – Wo gewisse Begriffe und Sachverhalte zugleich im Sprechersatz der Glaubensverpflichtung und bei den Verführern eine Rolle spielen, hat es sich natürlich an, sie auch in den positiv-vorgewiesenen Abschnitten zu verwenden. Unausweichliche Begriffe es sich dabei handelt, können wir nur mit größter Vorsicht vermeiden (s. v. zweiter Hauptteil E [Schluss]).

Kol 1,15–20 ist vorzuzugun das Hauptstück dieses positiv-wegweisenden Briefteils: Er handelt von Jesus in seiner abschließenden Würdigung<sup>1</sup>, von ihm her kann der Kol-Verfasser die kolossischen Christen gegen die Verunsicherung und Verführung stärken, die sie ausgesetzt sind – „if Paul placed this section here, it was because he thought it relevant to his argument.“<sup>2</sup> Man kann den Hymnus deshalb mit Petr Pokorny als „Helfer“ bezeichnen, der die polemische Argumentation des Briefs unterstützt.<sup>3</sup> Diese Funktionsbestimmung wird durch mehrere Bezugnahmen auf den Hymnos im übrigen Brief (1,23–24; 2,9<sup>a</sup>, 10,15–19; 3,10, 13)<sup>4</sup> bestätigt.

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

Kol 1,15–20 hebt sich innerhalb der Darbringung W. 3–23<sup>5</sup> deutlich vom Kontext ab. Nach „Dank für den Glauben und die Liebe der Gemeindef“ (W. 3–8)<sup>6</sup> und „Fürbitte“ (W. 9–11)<sup>7</sup> setzt W. 12 mit einem Dankgebet neu ein<sup>8</sup>; im W. 13–15 schließen sich drei Relativsätze an. W. 13, der erste von ihnen, ist wie das Partizip  $\mu\eta\lambda\lambda\alpha\kappa\alpha\theta\alpha\iota\sigma\tau\alpha\iota$  im W. 12 eine Mitbestimmung des „Waters“. Der Wers präzisiert, auf welchem Weg Gott die kolossischen Christen „fähig gemacht“ hat „zum Anteil am Erbe der Heiligen im Licht“; indem er sie aus dem Reichbereich der Finsternis in das „Reich des Sohnes seiner Liebe“ hineinbewegt. Zugleich wird der Dank, der im W. 12 nur für die Adressaten ausgesprochen wurde<sup>9</sup>, im W. 13 auf  $\eta\mu\acute{\iota}\nu$  ausgedehnt; auf alle, die diese Bittung erfahren haben. W. 14 ist Attributsatz zum „Sohn seiner Liebe“ und präzisiert weiter, dass die Bittung in der Erlösung, in der Vergebung der Sünden besteht. Diese Vergebung steht denen, die zum „Sohn“ gehören, schon jetzt zu. Dem Abschnitt W. 12–14 kann man ein „Dankgebet für die Erlösung“<sup>10</sup> nennen. In ihm

<sup>1</sup> Zum Thema von Kol 1,15–20 s. u. 4. Hauptteil.

<sup>2</sup> HODGEBER, „False Teacher“ 523.

<sup>3</sup> Kol. 61.

<sup>4</sup> STROUDER-BLITZBERG sieht in Kol 2,9C ein Zitat von 1,15–20 (in umgekehrter Reihenfolge) (Zwischen 198), aber stellt über die andere Bedeutung von  $\omega\phi\theta\epsilon\acute{\rho}\eta$  in 2,10 entgegen (s. u. Kap. 1.1.4).

<sup>5</sup> Siehe oben und unten Abschn. 6.

<sup>6</sup> So LXX, Kol. 199.

<sup>7</sup> A. u. G. 194.

<sup>8</sup> HODGEBER, Gottesknecht 78.

<sup>9</sup> Der alexandrinische Text (Hauptzeugen M B) (199) liest in W. 12  $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ ; der westliche Text (Hauptzeugen D F G) li. übernimmt vom byzantinischen Text; findet schon hier in  $\eta\mu\acute{\iota}\nu$  ( $\mu\epsilon\tau\alpha\ \text{Iacobi}$ ) (vgl. SCHWENKE, Kol. 45).

<sup>10</sup> HODGEBER, Gottesknecht 78. Das einführende  $\epsilon\lambda\theta\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\iota$  heißt im 190<sup>a</sup>  $\eta\mu\epsilon\tau\alpha\iota$  „unsere“. Nach KRÄSEMANN („Taufbüchlein“ 36; er bezieht sich dabei auf BOSSCHUWALD,



hängen sich wieder für das Corpus Paulinum sonst untypische Formulierungen<sup>62</sup>; dennoch scheint es nicht so, als ob der Kol-Verfasser hier ein Stück fest formulierter Liturgie zitierte<sup>63</sup>. Baur zeigt schon der oben dargelegte Aufbau des Abschnitts und der Personenwechsel zwischen W. 12 und 13, dass er dieses Gebet unter Verwendung von Traditionsmaterial für den Kol- oder Acol formuliert hat<sup>64</sup>. Ob es zur Zeit des Kol schon fest formulierte Liturgien gab, ist ohnehin unsicher.<sup>65</sup>

Als W. 14 richtet sich bis W. 20 das Augenmerk ganz auf Jesus. Auch der Stil ändert sich deutlich: Die Satzsilben werden gegenüber W. 12f. kürzer. Trotz dieser Gemeinsamkeiten von W. 14 mit W. 15–20 und obwohl die Fohelversätze W. 14 und 15 (Melosversätze gleichen Grades sind, gehört W. 14 noch zum vorhergehenden „Erbittgebet für die Erlösung“ und nicht zum folgenden Abschnitt. Dies aus drei Gründen: Zwei Ersten tauchen die erste und zweite Person, von denen im W. 12–14 die Rede war, erst im W. 21–23 wieder auf. W. 15–20 ist grundsätzlich-klarkeitslogisch: Im ganzen Abschnitt geht es um den „Sohn“<sup>66</sup>, und dies nicht nur im Horizont der „Ihr“ (bes. „Wir“ wie in W. 12–14 und 21–23), sondern im kosmischen Horizont. Damit weisen W. 15–20 einen semantischen Überschuss über ihren direkten Kontext hinaus auf, in dem es um die „Bettung“, „Erlösung“, „Versöhnung“ und das künftige Hoffungsgebot der Christen und speziell der kolossischen Gemeinde geht.<sup>67</sup> Der zweite Grund ist die geschlossenen Form des Abschnitts W. 15–20, mit der wir uns weiter unten noch beschäftigen werden.<sup>68</sup> Diese beiden Beobachtungen werden abstrakt durch den wortstatistischen Befund unterstrichen. Mehrere Ausdrücke und Wendungen des Abschnitts sind nämlich für das Corpus Paulinum recht ungewöhnlich. Eduard Lohse schreibt:

„*ἀσκήσει* (Kol 1,15) dient als christologisches Prädikat nur noch in dem formalen Satz (Eph 4,4 ... *ἀσκήσει* (W. 16) wird im Neuen Testament nur an dieser Stelle, *ἀπομοι* (W. 15f.) (Jhm. 1,30; Titim. 1,17; Hebr. 11,27), niemals schon im Gegensatz zu *ἀπομι* gebildet. Wen *ἔσθω* ist in den paulinischen Briefen sonst nirgendwo gebräuchlich, wen

„Bekanntnis“ 61) soll *ἐγνωσέναι* auch ein Bekenntnis einleiten können; in diesem Fall sind aber sonst immer *ἔσθω*-*ἔγνωσέναι* (DEICHGRABER, a. a. O. 145).

<sup>62</sup> Siehe LOHSE, Kol. 67.

<sup>63</sup> Gegen KÄSEMANN („Tauflied“ 311).

<sup>64</sup> DEICHGRABER, *Wortanalyse* 78–82/144f.; SCHWEIZER, Kol. 44f. – SCHREIBER bemerkt zudem, dass W. 13–14 nicht syntaktisch gut in den Stil der übrigen Kol einfügen.

<sup>65</sup> BERGEL, „Christusbild“ 307, an einer ungelich in Eph. 1,14 zitierten Tauflied.

<sup>66</sup> Schon der Fohelversatz W. 14 präfixiert den „Sohn“ von W. 13, aber das ist noch die 1. Person Plural Subjekt.

<sup>67</sup> Die Entsprechung von W. 12–14 und W. 21–23 a. n. zur Bedeutung dieses Bekenntnis des Hymnus für sein Stil an dieser Stelle, für seine Eindeutigkeit und seinen Bezug auf die Situation im Koloss. a. n. und die Abschn. 5 und 6.

<sup>68</sup> Siehe unter *Wörter* 2 und 4.





grüßendwünschend; und diese wiederum in W. 14 und diebarmalieder-  
weise in W. 22 stellen die thematische Verbindung zwischen dem Mikrobkontext  
(W. 12–14,21–23) und dem Hymnus her. Sie weisen auf den Sühne- und Ver-  
söhnungszusammenhang<sup>22</sup> hin, der auch in der zweiten Strophe des Hymnus  
eine wichtige Rolle spielt (W. 20). Die Versöhnungs- und Sühnesaussage in  
W. 20 ist also der Angelpunkt für die Aufführung von W. 15–20 an dieser Stelle.  
Daraus folgt, dass der Hymnus nicht als direkte „Gegenliturgie“ gegen die Ver-  
führer im Kolossai<sup>23</sup> konzipiert sein kann und seine Aussagen nicht aus der  
Auseinanderersetzung mit der Proklamation im Kolossai erwachsen sind.

Wie wir oben gesehen haben<sup>24</sup>, geht die Funktion des Hymnus im Mikro-  
kontext 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 Gestalt von Kol 1,15–20

Formal ist Kol 1,15–20 im Griechisch-gehobenen Sprache gehalten<sup>25</sup>  
und ganz vom alttestamentlichen Psalmestil geprägt<sup>26</sup>.

und natürliches will take up again in verses 21–3.“ (J. Faber Trachten<sup>2</sup> 122; ebenso (POLLEBO,  
„Kolossianer“ 173f.)

<sup>22</sup> Zum Zusammenhang von Sühne und Versöhnung s. u. dritter Hauptteil 1.2.

<sup>23</sup> Vgl. ihr Interesse an der Hommeliturgie (2,18).

<sup>24</sup> Abschn. II.

<sup>25</sup> Vgl. (POLLEBO: „Das ist aber hebräischer, semitischer Stil“ (Agostino Weiss 253). Das  
gilt für die ganze Passage. Im Merkle-Mand 26. Aufl. waren nur W. 15–18a bodmetrisch  
gedruckt, weil die Herausgeber nur diesen Teil für ein liturgisches Taufbenediktionsstück gehalten  
haben. In der 37. Auflage ist die Darstellung der *communis opinio* über die Parodie ange-  
geben.

<sup>26</sup> Originalische Gestaltung im Mikrobkontext griechischen Poesie lässt sich nicht entdecken. Zu-  
dem wurde im frühen Christentum über griechische Poesieform anachronisch erst von (Eusebius  
von Caesarea) (s. HERRGEL, „Christusdrama“ 363). In der Indischen Poesie techn.  
Beim und bösewärtiges Metrum erst im 8. Jh. n. Chr. auf (DELLINGSHEIM, 17: 450) 18). Auch  
die griechischsprachige Synagoge lehnte sich in ihrer liturgischen Poesie an den Psalmestil an,  
die sollen wir an den jüdischen Psalm, die einen Teil über Apokalyptischen Einleitungen  
angründe liegen (DANHEIM und FLECKY bei CHAMBERS/FRÖLICH, Pseudographia 3,282f.).  
Vgl. auch als Psalmestil für einen völlig anderen, typisch hellenistischen Stil des Christen-  
hymnus von Clemens Alexandrinus (griechisch und abwärts abgedruckt im HERRGEL,  
„Hellenistische Gattung“ 1123f.) Der Hymnus hat eine einseitige Nachbarschaft von  
Prädikationen (Substantive, Adjektive, Participle, Infinitive), die Sätze bestehen i. Allg.  
aus zwei Wörtern; fast keine Artikel (soweit), ges keine Konjunktionen, selten finite Verb-  
formen (insgesamt sechs). Im Kolossahymnus findet sich dagegen nur ein als Adverbium verwen-  
detes Adjektiv, fünfzehn finite Wörter.

Wenn im Folgenden vom „Poetik“ die Rede ist, so ist dabei zu bedenken, dass die *AT* – wie James E. Kugel herausgestellt hat – keinen Begriff für „Poetik“ und für die Unterscheidung von Poetik und Prosa kennt<sup>27</sup>; von biblischer Poetik zu reden, heißt im Grunde genommen, über Textsorten, rhetorische, geschichtliche Kategorien<sup>28</sup> idiosyncratisch, in den hebräischen Texten, sind nach Kugel wiederum verschiedene Grade von (gehobener, verfeinerter Poetik zu bezeichnen: von einer strengen „binary form“<sup>29</sup>, die von einer besonderen „sharpness“<sup>30</sup> gekennzeichnet ist und für über zwei (oder manchmal drei) kurze, nicht formulierte Teilsätze zusammen ein Ganzes bilden (sozialformell „Parallelismus Membranum“ genannt), über einen „stylistic middle ground“<sup>31,32</sup> bis zu einem Extremfall ganz ohne die genannten Merkmale. Die verschiedenen Stile sind nicht ausschließlich bestimmten Gattungen zugeordnet.<sup>33</sup> Sie finden sich in den sog. „poetischen“ Büchern (Passagen, denen die Konvention einer strengen Zweierstruktur fehlt (vgl. Pt. II), und wiederum „Parallelismus“ (mitten in Einleitungen, Übersetzungen usw.). Als Beleg kann man formulieren: „The more intense the correspondence between clauses, the more obvious the structuralness, hence the formality, of the style“<sup>34</sup>; „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 form“<sup>35</sup>.

Wenn im Folgenden trotzdem vom „Poetik“ die Rede ist, so soll damit der gelobene Stil bezeichnet werden, der durch eine besondere Dichte gekennzeichnet ist, die durch Kürzheit in der Formulierung<sup>36</sup> und durch die „binarizing feature of the binary style“<sup>37</sup> zu Stande kommt. Bei diesem „Parallelismus“ handelt es sich nicht, wie seit Lowth allgemein angenommen wird<sup>38</sup>, um eine bloße Wiederholung derselben Aussage in anderen Worten, sondern um eine Steigerung: „A is so, and what is more, B is so“. B is what A continues, or a going-beyond A in force or specificity“, „often particularizing, defining, or expanding the meaning“<sup>39</sup>. B ist also „a kind of strengthening and reinforcing“ von A.<sup>40</sup> AB bildet dadurch „a single statement“<sup>41</sup>.

<sup>27</sup> *Idem* 80ff.

<sup>28</sup> Die wesentlich vom Mästron (und später vom Reim) her definiert sind (s. a. O. 82f.) von Frage des Mästrons in der psalmischen „Poetik“ s. a. *Recher.* 5.

<sup>29</sup> *A. a. O.* 1.

<sup>30</sup> *A. a. O.* 11f.

<sup>31</sup> KUGEL, „Poets“ 4; DEER, *Idem* 84. Es gibt es „Parallelismus“ mit wenig Dichte oder aber Passagen mit hohem, dichten Stöten ohne Entsprechungen untereinander (s. KUGEL, *Idem* 81).

<sup>32</sup> KUGEL, *Idem* 94.

<sup>33</sup> *A. a. O.* 70; WESTERDAWYK, „Zwischenparallelismus“.

<sup>34</sup> KUGEL, *Idem* 86.

<sup>35</sup> *A. a. O.* 87.

<sup>36</sup> Zwei bis fünf, meist drei bis vier Wörter, oft Auslassung des Artikels, der Worte *hoqmativ*, des Relativpronomens, von Konjunktionen etc. (vgl. KUGEL, „Poets“ 4, *Idem* 87, 89f.).

<sup>37</sup> KUGEL, „Poets“ 4. Das Verhältnis von A und B kann durch eine Gemeinsamkeit im „syntax, morphology, and meaning“ zu Stande kommen (dies., *Idem* 2, vgl. „Poets“ 4).

<sup>38</sup> In Bezug auf dies sog. synonymen Parallelismus s. KUGEL, *Idem* 15, 27ff.

<sup>39</sup> KUGEL, *Idem* 8.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *A. a. O.* 86.

Die Kennzeichen alttestamentlicher „Poesie“ finden sich auch in spät- und nachalttestamentlicher „poetischer“ Literatur – auch samaritanischer und griechischer –, wobei sich die Sorge der Form z. T. lockert.<sup>18</sup> In diesem Kontext steht auch Kol 1,15–20. Die Zweier- und Dreierstruktur, das Konstitutiv hebräisches gehobener Stils<sup>19</sup>, bildet die Grundstruktur unseres Abadmitts<sup>20</sup>. Wie es von Diodate des Psalms<sup>21</sup> gehört, fehlen Partikeln, die argumentierende Texte auszeichnen und gerade in den Paulinen sonst sehr häufig sind, wie *weq*, *weh*, *weh*, *weh*, *weh*, *weh*.<sup>22</sup> Die einzelnen Sätze sind kurz und folgen einander in typisch samaritanischer Weise meist parataktisch, z. T. durch *we* (*ו*) verbunden; auch die Anredeform von *weh* (*ו*) dort, wo es eigentlich zu erwarten wäre (W. 15k, 18b), ist ein Charakteristikum der „Diodate“ der hebräischen „Poesie“.<sup>23</sup> Ein Anschluss mit *weh* (*ו*) 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 *weq* wird in der LXX teilweise mit einer Form von *we* wiedergegeben (z. B. Ps 24 [24LXX], 4; 25 [24LXX], 15), und *we*-Sätze kommen in der von den Psalmen geprägten Literatur ebenfalls öfter vor.<sup>24</sup> Aufzählende Beilagen mit *weh*-*weh* sind zwar ursprünglich ein Kennzeichen griechischer Stils<sup>25</sup>, doch sie finden sich schon früh auch in ant-hellenistischen schriftgelehrten jüdischen Schriften, so in der griechischen Übersetzung der Weisheitspoesie des Ben Sira.<sup>26</sup> Im Aramäischen (und von daher im späteren Hebräischen) entspricht solchem eine *weh* (*ו*) das Wort *we* (vgl. Ezra 1,25). Auch die Wiederaufnahme eines (gleichen oder leicht abgewandelten) Wortes in der nächsten

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Q. 96, 130.

<sup>19</sup> Zur Unterscheidung vom indoeuropäischen Satzparallelismus s. MÖRNER, *Agrestes Verses* 158f mit Anm. 1; 365.

<sup>20</sup> Siehe unten Abadim. 4.

<sup>21</sup> Vgl. WAGHEI, „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 *weq*, *weh*, *weh*, etc.“

<sup>22</sup> Siehe MUELL, 36f. Es ist also nicht nötig, bei einer Retrospektion ins Hb. (siehe oben) zu ergänzen, wie dies DEHLITZSCH und *The New Covenant* an den genannten Stellen tun.

<sup>23</sup> W. 2, 29; 1A, 3; 1A, 3; 3, 5, 14; 6A, 15; 17, 7, 8; 20, 1, 10; Psal 5, 6; 7, 1, 8, 20; 9, 1; 11, 2; 15, 2; zudem viele Belege in *Qdte*, *Epa*, *Qdte*, *Weish*, *Sir*, außerdem Psal 2, 10 (z. B. zur letzten Stelle: DECHOWKUEBE, *Gewissensgewiss* 148). – Es ist aber aus stilistischen Gründen nicht nötig, den *we*-Satz als sekundär zu betrachten, wie dies LÄCHTERMANN (*Sekundärsatz* 15 m. Anm. 34) (Der Satz passt nicht zur deskriptiven Sprache des Hymnus) und Ernst BÄRMEL-WEITERER („Verand“ 94) (Der argumentierende Satz passt nicht zum „ironischen, sarkastischen Charakter eines Hymnus“).

<sup>24</sup> MÖRNER, *Agrestes Verses* 261. Dies gilt nur, wenn das Stilmittel der *weh* (*ו*) (*weh*) (also der gefängte Aufzählung von Gegenständen) verwendet wird, was hier mind. hin nicht der Fall ist, wie ähnliche Aufzählungen von „Anfängen“ im NT zeigen (vgl. unten Kap. 10, 2).

<sup>25</sup> S. 41, 4. Im indoeuropäischen Original steht allerdings keine Entsprechung. – Zum ant-hellenistischen und schriftgelehrten Charakter des Sir s. HIRSHEL, *Introduction* 231–232.



parallelen Zeile ist eine der typischen Weisen, wie die beiden Zeilen im semitischen „Parallismus“ miteinander verbunden werden. Sie nimmt 8a' aufwärts in W. 20c 8a'z mo' elqumoz mo' elmupoz 8a'bz von W. 20h aufwärts absteigend die Aussage an: Gleich Nicht nur das Kreuzesblut des Messias ist das Mittel der Friedeanschriftung, sondern er selber<sup>23</sup> ist der Mittler.<sup>24</sup> Die Wörter 8a' z'bz'bz' stehen unzweifelhaft im ältesten erreichbaren Text (alexandrinische Hauptzeugen B/A, auch die Nebenzeugen B<sup>2</sup> W 33). Der westliche Text (Hauptzeugen D F G H<sup>2</sup>) hat sie zum stilistischen Glättung gestrichen, weil er das semitische Stilmotiv nicht mehr verstanden hat, und dadurch die Zeilenstruktur zerstört.<sup>25</sup>

„Bündelschaft“ hat nach Klaus Berger der Einzug des Stückes mit 8c'<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> Nun gehört die Prädikation durch einen Relativsatz in der hebräischen Poesie als fester Bestandteil zur Gattung der Beweise.<sup>28</sup> Ihre Grundform, die in der lateinischen Geistesliteratur eine feste literarische Gattung kennzeichnet, lautet *quod erat probatum* + finitum Werk in der 3. Person Perfekt.<sup>29</sup> Unser Text würde wahrschein-

<sup>23</sup> 8a'bz'bz' bezieht sich am einfachsten auf den Christus (wie in W. 20a) und nicht auf das Kreuz oder das Blut.

<sup>24</sup> Man muss deshalb 8a' z'bz'bz' in W. 20c nicht als bloße Wiederholung von 8a' z'bz'bz' in W. 20a, verstehen und als „ungeachtet“ mit „grammatisch fast unnötig“ bezeichnen, wie das z. B. Eduard SCHWENKE mit QUA<sup>2</sup> 68f., Anm. 176 bzw. 184. – Den Hinweis auf die Steigerung von W. 20c zu c' westliche Sch. Ds. (Daniel P. BAILEY, Cambridge).

<sup>25</sup> B. HES<sup>2</sup> gehen hier wie voll im Corpus Paulinum, mit dem westlichen Text.

<sup>26</sup> Zur Bedeutung dieser nachtrübenden Teilbestände für die Einheitslichkeit des Hymnus s. u. Anm. 5.

<sup>27</sup> BERGEB, „Hebräische Gattungen“ 119f.

<sup>28</sup> Für den ersten Fall (Beginn mit Attributsatz) scheint es – noch mit folgendem Subjekt – überhaupt kein Beispiel in der alttestamentlichen und frühjüdischen Poesie zu geben. Für den zweiten Fall (Beginn mit Subjektsatz) gibt es in W. nur ein Beispiel mit folgendem Prädikat: QUA<sup>2</sup> 12 (Bsp. mit fünf parallelen Relativsätzen an W. 4–5), das Prädikat folgt dann in V. 6. BERGEB, „Christushymnus 305 Anm. 35 stellt sogar fest, dass sich „bei der Untersuchung selbständiger antiker Hymnen (und Epithymien) kein Text begegnet, der mit einem Relativpronomen beginnt (weder in griechischer noch in lateinischer noch in hebräischer Sprache)“. Dagegen führt er Beispiele für „lebende Abschnitte in größeren Kunstwerken, die sehr wohl relativisch beginnen können.“

<sup>29</sup> Die relative Prädikation, gehört auch fast zum *Modus Verbum* („quod erat probatum“). Dieser kann aber hier außer Acht bleiben, da er eine relative Beobachtung ist, die ausschließlich auf Menschenem angewendet wird und nie – in gottesdienstlicher Sprache – auf Gott und damit auch nicht auf den menschlichen Redner/doktrin laute.

<sup>30</sup> HERGENROT, *Proper* 166; vgl. B. 165, 20. Weitere biblische Beispiele: bei HERGENROT, s. 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 16 Belegen sind 12 ohne Corpus, 4 haben einen Relativsatz, 3 ein Partizip und 3 einen



lich in Analogie an einer Baska gebildet, wobei die  $\eta\eta\alpha$ -Formel fehlt („Gebetsformel zu *sitieren* *aktes* *aktes* *aktes* Gottes“ vorausgesetzte *Freigebens*), ist dem Judentum nichts Fremdes, wie die Art der Zitation von Segenssprüchen im Talmud deutlich zeigt<sup>147</sup>, z. B. im  $\eta$ Ber 10b,  $\eta$ Ber 11b, bBab 23a werden Beschlüsse mit dem  $\eta\eta\alpha$ -Satz, ohne die  $\eta\eta\alpha$ -Formel, *sitieren*.<sup>148</sup> Falls es sich bei Kol 1, 15–20 um ein *Titat* handelt<sup>149</sup>, war das Stück wohl ursprünglich mit einer  $\eta\eta\alpha$ -Formel wie  $\epsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma$   $\tau\eta\sigma\omega\delta\epsilon$   $\epsilon\pi\alpha\upsilon\tau\eta\gamma$  u. ä. eingeleitet, die dann für das *Titat* weggelassen wurde.<sup>150</sup> Eine reine Baska ist Kol 1, 15–20 aber nicht; dies zeigen schon die Titelpräfixationen im  $\nu$ . 15, 18, die an Stelle der christologischen Titelpräfixationen stehen.<sup>151</sup> Vor allem aber weist das  $\sigma\tau$  vom  $\nu$ . 16 und 19 auf die alttestamentliche Gattung des *kyriakon* (*kyrie eleison*) hin. Dort folgt auf den *Angky* *kyrie eleison* mit  $\tau\theta$  („ja, fürwahr, daran“) angeschlossen, das sog. *kyrie*, das den Grund des Lobes enthält (E. Allg. mit finiten Verben) Gottes geschichtliches Handeln.<sup>152</sup> Ein solches  $\sigma\tau$  =  $\tau\theta$  finden wir in unserem

$\tau\theta$ -Satz als *kyrie*.

<sup>147</sup> BEYLAUF, Gal 47.

<sup>148</sup> Siehe dazu unten Abschn. 6.

<sup>149</sup> Ähnlich SCHNEIDER, Kol 45 und LOHSE, Kol 77 Anm. 1, ohne freilich die Analogie von Baska festzustellen.

<sup>150</sup> Von den 19 alttestamentlichen Belegen einer Baska mit *Kyrieleison* weisen alle ohne Ausnahme Titelpräfixationen auf (einfache Verbalätze, kein einziger Stamm Kasus). – Das Titelpräfixation ohne typisch hellenistisches sein, wie Bechler DECHGÄRBER *kyrie eleison* (Gottesdienst 1976) ist im. B. in dieser Ausschließlichkeit unzutreffend, vgl. mit Ps 47, 20a. 188f. Zwar trifft es zu, dass sich im *kyrie* von der Anzählübersetzung mit dem Hebräer bestimmte alttestamentliche Zeit noch im alttestamentlich geprägten Dialekt des *kyrie* des Intertextes z. T. von der *kyrie* auf das *kyrie* wandert (vgl. Hebr. 1, 2a und dazu O. KOEHL, *Wörterb.* 96–100). Dies lässt sich aber auch in der jüdischen *kyrie* (Gegenüber der Apokalyphe) beobachten, und die *kyrie* *kyrieleison* *kyrie* hat schon immer „*kyrie* *kyrieleison*“ genannt (vgl. Ez 15, 9–10). – Nach Edward MOORE wird in dem hebräischen und lateinischen Texten ein *kyrie* nur wegen seiner *kyrie* gepriesen („dynamische Präfixation“); in orientalischen Texten „fehlt diese Art keineswegs, aber sie tritt zurück vor dem *kyrie* der über *kyrie* inhärenten Eigenschaften“ („essentielle Präfixation“ (Agnes Thea 191). Das würde Bechler DECHGÄRBERs Ansicht direkt widersprechen. Allerdings kann man kaum so sicher unterschreiben, wie Edward MOORE das *kyrie* vor *kyrieleison* die gegenseitige Beifügung von *kyrieleison* und *kyrieleison* im *kyrieleison*. „Das Überwiegen der Nominalbills ist ein gemeinsames (kanaanitisches jüdisch-mystischer, christlicher und pagane hymnenartige Texte dieser Zeit“ (Jl. in der alttestamentlichen Zeit) (BEYLAUF, „Hellenistische Gattungen“ 1168; vgl. 1165).

<sup>151</sup> ERBAUS, Pa. 1, 45. Zur Kritik an der Gattungsbzeichnung „*kyrieleison*“ (Hymnus“ z. SPILBERGER, „Alttestamentliche Hymnen“ 95. Nach SPILBERGER (191) gehört „*kyrieleison*“ der Gattung *kyrieleison* (Hymnus)“. „*kyrieleison*“ verhalten mit dem *kyrieleison* und *kyrieleison* *kyrieleison* (Partizipial)“, lediglich zu „*kyrieleison*“ *kyrieleison* *kyrieleison*“ (des alttestamentlichen Hymnus (z. z. O. 100): „Das einzige obligatorische *kyrieleison* *kyrieleison* *kyrieleison*“ auch über *kyrieleison* *kyrieleison* ist die *kyrieleison* *kyrieleison*“ (z. z. O. 100).

Text zweimal, es gliedert den Nominalstrukturkonstrukten der beiden Relativsätze verbale Aussagen an. Die Kombination von *Beraka* und hymnischen *šm = ʔ* in unserem Text wurde dadurch ermöglicht, dass schon im AT in zwei *Berakot* statt des üblichen Relativsatzes ein *ʔ*-Satz steht<sup>162</sup>. Zudem wird in der für das Frühjudentum wie das frühe Christentum wichtigen „judaica[m] „*ʔ*“-*Berakha*. *Dezibus*“ (1 Chr 29, 10–19)<sup>163</sup> eine *Beraka* ohne *Corpus* mit einer hymnischen Tatprädikation und einem *ʔ*-Satz fortgeführt (1 Chr 29, 10f.).<sup>164</sup>

Wir haben somit in Kol 1, 15–20 eine Mischform von *Beraka* und alttestamentarischen „Hymnen“ vor uns. Es ist nicht nötig, nach einer lexikalischen Analyse *ʔ*-Aussehen 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 Hosajet von Qumran, sind die Formen meist nicht „reiner“ zu finden.<sup>165</sup>

<sup>162</sup> In den LXX wird dieses hymnische *ʔ* in der Regel mit *šm* übersetzt und nicht mit (nachgestellten) *ʔ*-*šm*. (Zu *šm* vgl. 95, 4f. Lf., 97, 19; 99, 3; 106, 2; 131 *pasdek* *šm* – *šm* *šm* – *ʔ*. Zu 11, 11.) Klaus BEBBERG, Vergleich des griechischen Götterhymnen mit dem alttestamentlichen Hymnos: Identifizierung. Er setzt das im griechischen Hymnos häufig begegnende *ʔ*-*šm* mit dem hymnischen *ʔ* gleich, ohne zu bemerken, dass die LXX gerade nicht mit *ʔ*-*šm* übersetzt („Hellenistische Gattungen“ 116ff.). Trotzdem ist die Übersetzung, wenn nicht bedächtig, so doch funktional, auffällig und nur „erkäufelbar aufgrund gemeinsamer westorientalischer Tradition“ (s. a. O. 115f.).

<sup>163</sup> 1 Cr 29, 10, 12; former Teil 13, 1, genauso in 1 QH 90f (Kästner: 9f 20; 100f (Kästner: 9f 14) vgl. HEINEMANN, *Früher* 79 Anm. 1, aber verschönlicht „1 QH 90, 13“, und SCHWEMMER, „Gott als König“ 62). Diese Form fällt in die rabbinischen liturgischen *Berakot* (HEINEMANN, a. a. O. 86 Anm. 11).

<sup>164</sup> SCHWEMMER, „Gott als König“ 61.

<sup>165</sup> SCHWEMMER weist a. a. O. 61f. darauf hin, dass in den 3, 51–50 LXX auf *Berakot* (V. 51–57) imperativische Aufforderungen zum Lobe folgen (s. 50ff.). Hier werden aber ebenfalls *Berakot* und imperativische Hymnen kombiniert, aber von Letzteren, nicht das *Corpus*, sondern die Einleitung verwendet.

<sup>166</sup> Zum Psalter s. SEBASTIANUS, „Alttestamentliche Hymnen“ 99: „Den alttestamentlichen Hymnen im Sinne einer charakteristischen Gattung mit erkennbarer Komplexion im Gegensatz, Funktion und Intention gibt es nicht. Es gibt aber vorwiegend schwere unterscheidbare Grundformen von Hymnen im Alten Testament ... Es gibt alttestamentliche Hymnen im Sinne einer Textgruppe, die deren Intention über Götterlob durch eine Reihe variabler *ʔ*-*šm* und inhaltliche Verbindungen erkennbar ist. Die Konnotation dieser Intention ist fast ausschließlich die des höchsten Exemplars der Hymnen.“ – Günter KEMPEL, (Vorstudien) Die Hymnen kommt nach eingehenden gattungstheoretischen Überlegungen und der Analyse von Lk 1, 46–56; Phil 2, 6–11 und Offb 19, 1–6 zum Ergebnis, dass die gemeinsam als „Hymnen“ bezeichneten neutestamentlichen Texte bei einigen Gattungskriterien (vgl. a. a. O. 49–51) nicht alle der Gattung „Hymnen“ zugehörig (s. a. O. 179–189). KEMPEL vertritt jedoch vor, diese Texte seien allen verschiedenen Gattungen übergeordnet. Verweise „hymnische Texte“ verwendet (a. a. O. 177), die sich durch eine „kommunikative Mehrfunktionalität“ auszeichnet (a. a. O. 179). Dies unter eine positio-

Es ist gut denkbar, dass die frühen (Juden-)Christen Hymnen und Betska (bzw. deren Melodienform 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 N. T. durchaus möglich, ein Gebet auch an Jesus zu richten, und in Offb 5,9f.12.13k ist Jesus bzw. das „Lamm“ Adressat des Lobpreises – nach Offb 5,12 und 13k gehört ihm sogar die εὐλογία = ἁγία. In Eph 5,19 gehören ψαλλοῦσι, ᾄδουσιν und ᾄδοντες, das ᾄδοντες und ᾄδοντες dem „Barn“, also Jesus<sup>72</sup>. Auch noch der berühmte Philine-Stelle sangen die Christen Lieder (Krisis: ganzes also (ap 10,36,7). Dies alles zeigt: „that in the church, from the earliest days, praise has been offered alike to God and to Christ.“<sup>73</sup> Hinzu kommt, dass es ja auch den auf Menschen bezogenen Sagenapport (Betska) gibt und die Betska des „Königstodes“ von Ps 118,26 in der alten Jesusüberlieferung beim Einzug Jesus in Jerusalem auf ihn als dem Messias angewandt wird (Joh 11, Sper.).

Klaus Berger bezeichnet Kol 1,15–20 als „ein Einbekenntnis im Er-Stil der Prädekatoren“ nach dem Vorbild der griechischen Einbekenntnisse auf Menschen und Götter<sup>74</sup>. In neuestenswissenschaftlicher Zeit sind „jüdische und pagane Gattungen oft nicht voneinander zu trennen“<sup>75</sup>; im Zuge des Hellenismus haben auch im Neuen Testament hellenische Gattungen (bzw. Elemente davon) Eingang gefunden, vgl. die Wänterhymnen in Sir 44–50<sup>76</sup>. Berger stimmt aber selbst ein, dass gerade Kol

---

Gattung „Hymnen“ wenige der gewöhnlich so bezeichneten neotestamentlichen Texte fällen und KEBEHL dafür eine weniggenau definierte „Textbezeichnung“ einführen muss, spricht weniger für die Angemessenheit von KEBEHLs Verfahren als für seine eigene Feststellung, dass in der griechischen Koiné, in der LXX, im Frühjudentum, NT und frühen Christentum „ein weites Sprachgebäude (hinsichtlich der Vokabel, Syntax und verwandter Begriffe) gepflegt“ wird. (s. a. O. [11–]12). Moderne Gattungsbezüge nach strengen Kriterien sind demnach für die Art von Texten, mit denen wir es hier zu tun haben, kaum geeignet.

<sup>72</sup> Nach K. 20 (προσκύνησι ψαλμοὶ ᾄδοντες ᾄδοντες) muss sich πρόσκυον im V. 19 auf Jesus beziehen. In K. 20 gehört dann der „Dank“ wieder „dem Gott und Vater“, nur aber „im Namen unseres Herrn Jesus Christus“ – diese Form scheint in der Kirche weiterhin bestanden, vgl. z. B. die Gebete in den ConstAp.

<sup>73</sup> BEHRE, Kol. 361.

<sup>74</sup> BEHRE, Festtagsgeschichte 345; WOLTER, Kol. 70f. verdrückt sich dem sin. – Finkbeiner, „die überragende Darstellung eines Menschen“ oder eines Gottes (ebd., vgl. BEHRE, „Hellenistische Gattungen“ 1150), betont ferner, „Königstod“ (306 v. Chr.) einer Hellenische Gattungsbezeichnung (s. a. O. 1173). Myerius hebt „diejenige Art des Einbekenntnis, die sich auf den Lobpreis der Götter bezieht“ (s. a. O. 1180). Die Unterscheidung von Hymnen und Einbekenntnis ist z. B. bei Josephus schon sichtbar: „das „Einbekenntnis“ scheint ausdrücklich unterschieden zu sein von der „Glorie des Messias an Gott [...] oder von den „Hymnen“ an Gott am Sinn“ (LATOUR, Myerius 132).

<sup>75</sup> BEHRE, „Hellenistische Gattungen“ 1040.

<sup>76</sup> BEHRE, Festtagsgeschichte 345.

1,15–20 vom üblichen Enkomion-Schema weit entfernt ist.<sup>78</sup> Die vierstrophigen Übersetzungen mit unterschiedlichen Enkomien<sup>79</sup> sind ebenfalls Gegenwärtig von Kaf. 1,15–20 begründet und nicht in der literarischen Gattung. Dass die sog. Christushymnen im NT „präfigurale Erweiterungen des Christennamens“ sind, wie Berger formuliert,<sup>80</sup> bleibt aber auch für unsere Gattungsbestimmung gültig.

Dieser Text ist also eine Mischform aus Benennung und imperativischem Hymnus. Sein erster, Jesus prägnanter Strophos ist weggelassen; W. 15–20 bestehen nur aus dem Corpus.

#### 4. Aufbau und Gliederung von Kaf. I, 15–20

Der „Hymnus“<sup>81</sup> Kaf. I, 15–20 gliedert sich in zwei Strophen. Die Doppelung ist ein im Bereich der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur weit verbreitetes Kompositionsmittel.<sup>82</sup> Man kann dann von „Strophen“ sprechen, „wenn Teile sich formal wie inhaltlich deutlich voneinander abheben“<sup>83</sup> und wenn die Struktur der Abschnitte sich wiederholt<sup>84</sup> bzw. durch wiederholte Leitwörter eine Gliederung angedeutet wird.<sup>85</sup> Dies alles trifft hier zu. Der „Sohn“ ist in W. 15 und 18 Subjekt und wird dort jeweils in Nominalätzen präfiguriert,<sup>86</sup> in

<sup>78</sup> BEGGERS, „Hellenistische Gattungen“ 1189f. Auch BEGGERE, *Christushymnen* II stellt fest, „dass sich dieses Schema ... in Kaf. I, 15–20 ... nur unter zweigefaltigen Wabenanalogien finden lässt“. Zudem weist er ebfd. darauf hin, dass die Gattung „Enkomion“ eine Übergattung ist, unter die sich z. B. die Leitrode wie der (Pseu-)Hymnus subsumieren lässt, und somit die Klassifizierung BEGGERS von Kaf. I, 15–20 und anderen Texten als „Enkomien“ nach keine präzise Gattungsbestimmung darstellt. Wie weit der „Johanneshymnus“ von den jüdischen Götterhymnen entfernt ist, zeigt die Auflistung von deren Charakteristika bei KUBERLE, „Griechische Hymnen“ (bes. 14).

<sup>79</sup> Aufgeführt bei BEGGERS, „Hellenistische Gattungen“ 1189f.; 1195–1199 und *Forschungsätze* 340f.

<sup>80</sup> „Hellenistische Gattungen“ 1191, vgl. *Forschungsätze* 346.

<sup>81</sup> Im Folgenden nenne ich Kaf. I, 15–20 vereinfachend „Christushymnus“ (zu Anaphora an BEGGERE, „Christushymn“ 199f.) oder „Hymnus“.

<sup>82</sup> Alttestamentliche Beispiele für die Doppelung im kleinen und großen Kompositionen sind u. a. das Buchbuch (s. GEBEL, „Form“ 194f.), das 12-Stück (s. DEBS, „Die Frage nach dem Lebenszins“ 173), Ps 118 (s. DEBS, „Wahrheit“ 329) (auf diese Beispiele hat mich freundlich Dr. Thomas FOLZ, Tübingen, hingewiesen).

<sup>83</sup> SEIBOLD, *Prosa* 64.

<sup>84</sup> ELLIUS, *Ps.* I, 85.

<sup>85</sup> BEGGERS, „Hellenistische Gattungen“ 1188–1171. Die Gliederung durch Leitwörter ist übrigens ein weiteres alttestamentliches Eransicheln von Poesie im jüdischen Braum (s. a. O. 1188).

<sup>86</sup> Die Präfigura bedingt jeweils eine Kopula und Subjektanfügung (Präfiguratorenanfügung); sie entspricht demnach einem Objektansatz im Hellenistischen.









zweit ein neuer Abschnitt mit einem Relativpronomen<sup>94</sup>, die Feindschilderung W. 4ff. schließt aber inhaltlich eng an den vorhergehenden Hilfsdienst an und bildet kaum eine eigenständige „Strophe“, und v. a. folgt beim parallelen, relativisch eingeleiteten Abschnitt. Dem einzigen belegte Fall, wo zwei parallele Strophen (oder zumindest Abschnitte) je von einem Relativsatz eingeleitet werden, findet sich in § 134. Hier umfasst das Corpus W. (4,5–)6–12<sup>95</sup>, das „eigentliche Zentralstück“ des Corpus, W. 8–12, ist in drei Abschnitte gegliedert: W. 8f., 10f. (4- und 5-Stichoi) und 12 (2 Stichoi)<sup>96</sup>. V. 8f. und 10f. werden mit Relativpronomen (ἃς = ἃ) eingeleitet und sind einander formal parallel.<sup>97</sup> Hier haben wir aber keineswegs denselben Fall wie in Kol 1, 15–20, denn in § 134, 8–11 stehen die beiden ἃς-Abschnitte in einem größeren Kontext eingebettet und sind v. a. kurz und je zwei Verse lang (zwei Distichen und ein Tristich). In Kol 1, 15–20 würde aber die zweite ἃς-Strophe erst nach dem 10 (1) Zeilen der ersten ἃς-Strophe einsetzen. Das ist unmöglich, die erste Strophe ist dazu viel zu lang; die Gliederung durch die beiden ἃς wäre beim bloßen Hören gar nicht mehr erkennbar.<sup>98</sup> Es ist „von der Saggiastik über althebräisch-hilfsdienliche 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“.<sup>99</sup>

Wiederum beginnt die zweite Strophe unseres Textes mit einem unüberhörbaren Meinsatz durch *καὶ εἰρήνη* in W. 16a. Dieser Satz ist nicht zu W. 17a parallel formalisiert, wie es wegen des wörtlich gleichen Zeilensatzings auf den ersten Blick scheint. Das Ende der ersten Strophe ist wiederholt in W. 17b durch einen tristichischen Abschluss deutlich markiert<sup>100</sup>, in dem For-

<sup>94</sup> (EUBAUS, Pr. 2) SAGE.

<sup>95</sup> S. a. O. 107f.

<sup>96</sup> A. a. O. 107f.

<sup>97</sup> LUGG-Danz [Pc

	ὁ ἔδρασε κείρους ἐς θρησκίον αἰπόλου]
8	ἃς ἐπέτασαν πρὸς κρηεντόρα ἀγρότου ἀπὸ κρηεντοῦ ἰδὲς κρηεντοῦ
9	ἔδρασανταί τε γὰρ καὶ πῆρατα ἐν πῆρατοις, ἄγροτοι, ἐν ἄγροισι καὶ ἐν αἰόσι πρὸς βοῦτοισι αἰπόλου.
10	ἃς ἐπέτασαν ἔθνη πολλὰ καὶ ἀπέστασαν βουκόλους κρηεντοῦς,
11	πρὸς Σαμαί βουκόλους ἀγροτοῦ καὶ πρὸς ἔθνη βουκόλους πρὸς βοῦτοισι καὶ πῆρατα πρὸς βουκόλους κρηεντοῦ,
11c	καὶ ἔδρασαν πρὸς γῆρας κρηεντοῦ αἰπόλου, κρηεντοῦ αἰπόλου καὶ αἰπόλου]

<sup>98</sup> Vgl. im Gegensatz dazu dem parallelen relativischen Beginn von W. 14 und 15c Hier ist die Parallelität für das Ohr nicht wahrnehmbar, wenn man den Brief ungelesen liest.

<sup>99</sup> So PELLA in Bezug auf einen ähnlichen Fall in Ec 29y2 (Friedensvertrag 238f.).

<sup>100</sup> Dies kommt am Schluss von Abschnitten in der Psalmen- und psalmähnlichen Literatur häufig vor, vgl. Ps 8, 10; 19, 15; 95, 8, 13f.; 96, 10; Dan 11, 9 (letzteres nach der Analyse bei

man von *mō mōma* (A) und *mōmō* (B) diastisch angeordnet sind: *mōma* – *mōmō* / *soi. mōmō* – *mōma* / *soi. mō mōma* – *mōmō* (AB / BA / AB). Der Akzentfluss wird durch die Inklusio zwischen erster und dritter Zeile deutlich erreicht, während die zweite Zeile ihrerseits eine Inklusio zu W. 17a bildet. Die neue Strophe führt dann mit einem unse gewöhnlicherem *mōi mōmō* weiter (BC), das wiederum unterstreicht, dass es im ganzen Text um „Ist“ geht. Kol. ist hier vielleicht als „ein sprachliches affirmatives *soi. (ja, ja, fürwahr)!*“ zu verstehen, „wie es nicht selten in den Psalmen des Alten Testaments begegnet“<sup>166</sup>. In 17a ist nicht mehr, wie in jeder Zeile des Triadikos vorher, von *mōma* die Rede. Der Stichos wird deshalb trotz des wörtlich gleichen Beginns wie in W. 17a nicht parallel zu W. 17a „gehört“, sondern als Merkmalsaufnahme. Statt der Hinweis auf *mō mōma* folgen jetzt drei Wörter, hinter denen die hebräische Wurzel *mōn* steht (*mōmōmō*), *mōmō* (*mōmō*), *mōmō* (*mōmōmō*)<sup>167</sup>. Auch dies deutet klar darauf hin, dass die zweite Strophe mit W. 17a beginnt.<sup>168</sup>

Für einen Strophenanfang mit *soi. soi* sind viele ähnliche Fälle belegt<sup>169</sup>. Zudem hat Ps 129[104LXX] eine Parallelie für den Aufbau der zweiten Strophe (in

GESE, „Johannesprophet“ 154–173).

<sup>166</sup> HOFMUS, „Stuktur“ 23; v. a. seine Belege ebd. 8 am. 121.

<sup>167</sup> Zwar wird in der LXX *mōn* wie mit einer Form von *mōmōmō* wiedergegeben, jedoch meist mit einem anderen Lexem als Wurzel *mōn* (s. auch unten Kap. 5).

<sup>168</sup> GESE, „Weisheit“ 341. – 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 *mōmōmō* und *mōmō* dieselbe Wurzel stehen (für beide das Wort *mōn*). Eine etwaige Vorlage hinter dem griechischen Text war ebenfalls eher hebräisch und nicht aramäisch, wenn der Text von Anfang an nur griechisch existierte, hätte das, dass sein Dichter Hebräisch konnte. Falls kann etwas in *mōmōmōmō*, *mōmō*, *mōmōmō* und *mōmōmō* als Bezeichnungen der Weisheit anführen (s. u. 2.1.1.6), nennt sie aber nie zusammen in einer ähnlichen Zusammenstellung wie in Kol. 1,16, 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 jüdisch-aramäisches, schnittgeheimes MÜB, das nicht so stark hebraisiert war, dass man nicht mehr Hebräisch konnte.

<sup>169</sup> M. T. WUNDERLICH: Analyse („Poetry“) entspricht der hier vorgeschlagenen (berührt zwar orientiert noch beruht an dem beiden genannten Redativitäten (446,448) und muss deshalb W. 17 und den Anfang von W. 18 als „mittlere *poit*“ von Zweifeln auflassen, so dass er für das ganze „*poit*“ den Aufbau ABBB sieht (447). Da jeder der B-Teile sich inhaltlich an seinen A-Teil anlehnt, ergibt sich zwischen W. 17 und W. 18 eigentlich doch die Hauptzeile:

<sup>170</sup> S. W. 2,10; 9,8; 11,12 (nach GESE, „Einheit“ 146; 36,8; 38,8; 70,18; 71,8,11; 72,13; 77,8; 104,16; 109,15; 119,24,18,21,21; 128,11. Für die Gliederung der Ps folgen sich ERKAUS, Ps. z. St. HOFMUS, „Stuktur“ 23 Anm. 127 nennt noch Ps. 51,8; hier kann man aber nicht von einem „Strophent“-Anfang sprechen.) S. ERKAUS, Ps. 1,155. Weitere Strophenanfänge mit *soi* in Ps 11[12,26,34; 9,8; 14,6; 17,15,26,30; 28,7,41 = Dan. 3,4L LXX (soil. woi); 3,76 = 11c. 1,76 (soil. woi); 11,3 = bei 5,3 (soil. woi); 12,11 (soil. woi). Zusätzlich beginnen auch sehr viele einfache Di- und Triadikos mit *soi* (*soi. soi*) in W. ca. 100, Ps 11 ca.

W. 7 hängt das Corpus mit  $\tau\epsilon\tau\iota$  (καί τός) an<sup>108</sup> und wird dann in W. 9 – genau wie in unserem Text – mit τός (ός) weitergeführt.

Aus αὐτῶς von 18a kann man auch gut der zweite ός-Satz anschließen. Dieser zweite Relativsatz gilt ein metrisches Problem auf (Beacht) er aus einem oder aus zwei Stichen? Je nachdem würde W. 18 ein Tristich oder aber zwei Distichs bilden – dass mit W. 19 ein neuer Distichos einsetzt, ist wegen der Parallelität von  $\sigma\omicron\mu\alpha\rho\iota\omicron\upsilon\sigma$  (19f) und  $\delta\mu\omicron\sigma\alpha\delta\alpha\upsilon\sigma\iota\omicron\upsilon\sigma$  (20a) offensichtlich. Wenn ist ός  $\delta\omicron\mu\omicron\sigma\alpha\delta\alpha\upsilon\sigma\iota\omicron\upsilon\sigma$  zu  $\tau\omicron\upsilon\sigma$ , nur als selbständiger Stichos neben der viel längeren Stichen 18a u. c. stehen, so haben wir in W. 18 ein Tristich zu sehen, auch wenn dies zu Beginn einer Strophe ungewöhnlich sein dürfte<sup>109</sup>.

Um diese Gliederung einseitig zu machen, stelle ich unter dem griechischen Text (S. 93) eine hebräische<sup>110</sup> Übersetzung von Hartmut Gese<sup>111</sup>. So ist ohne Änderungen abgedruckt, wo sich eine andere Übersetzungsmöglichkeit hätte, die noch näher am griechischen Text stünde, wird in Anmerkungen darauf hingewiesen<sup>112</sup>. Die hebräische Übersetzung kann in besonderer Weise die Kontinuität unseres Textes zur Psalmliteratur bezeugen und seine Gliederung von der (im Hebräischen einfacher zu erahnenden) metrischen Struktur her deutlich machen<sup>113</sup> (Geses Übersetzung weist durchgehend ein Dreier-Metrum auf, es wird unten durch Absenke verdeutlicht). Damit ist freilich noch nicht erwiesen, dass der „Hymnus“ ursprünglich hebräisch existiert habe<sup>114</sup>, dies kann erst nach eingehender philologischer und traditionsgeschichtlicher Untersuchung entschieden werden<sup>115</sup>.

<sup>108</sup> Coloss. 40, 10f vs. 18f.

<sup>109</sup> Ebd. 40b, Ps. 2:80f.

<sup>110</sup> Auch die erste Strophe scheint ursprünglich mit einem Tristich begonnen zu haben. Vgl. auch die tristichischen Strophenanfänge in Ps. 8,2a und im Lageshymnus in Johannes 1,1–18 nach der Analyse von Hartmut Gese: Joh 1,10f.22.14 (W. 14–bis 16f. an  $\alpha\iota\mu\omega\iota$ ) („Johannesprolog“ 154–113.) (Sofrot. HOFMIS nimmt in W. 10c und 14 tristichische Strophenanfänge an „Ständchen“ 10–13). Gerade in späterer Zeit scheint die tristichischer Strophenanfänge aber eher möglich gewesen zu sein.

<sup>111</sup> Zur Frage „Hebräisch oder arabisch?“, s. u.

<sup>112</sup> Unten S. 94. (Prof. Dr. H. Gese, Tübingen, hat mir seine Übersetzung freundlicherweise für diesen Zweck zur Verfügung gestellt.)

<sup>113</sup> Die Weisheit von Gese (siehe z. T. auf mündliche Mitteilungen) ist, z. T. sind sie bei der handschriftlichen Übersetzung korrekt. Ob im Hebräischen ein Artikel stehen würde oder nicht, muss im Einzelfall offen bleiben, die Ansetzung des Artikels ist im Hebräischen „Praxis“ ja gerade ein Mittel der „arsensaz“ (z. B. GUGEL, 168 ff.).

<sup>114</sup> Siehe dazu auch Hartmut Gese: Übersetzungen an seiner Festschriftersatz des Lageshymnus in Joh 1 („Johannesprolog“ 156f.). Zur Frage des Metrums v. u. Abedin, 8.

<sup>115</sup> Nach Gese liegt dem griechischen Text von Col 1,15–20 möglicherweise ein „hebräisches Kultlied“ zu Grunde („Weisheit“ 108 Anm. 12).

<sup>116</sup> Siehe unten unter Haqqel 1.E.



I.	<Εὐλογητὸς Ἰησοῦς Χριστός;>
15a	ὃς ἔσται εἰκόνη τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀφαντοῦ,
b	προσώπουτος πατρὸς ἀόρατος,
16a	ὅπου ἐν ἀόρατῷ ἐκτίσθη τὸ πνεῦμα
b	ἐν τοῖς ὕδασι καὶ ἐν τῇ γῆσι, <sup>104</sup>
c	τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, <sup>105</sup>
d	εἶτε θρόνοι εἶτε κυβόταντες
e	εἶτε ὄρη καὶ εἶτε ἕβουσαι,
f	τὰ πάντα ἕν <sup>106</sup> αὐτῷ καὶ εἰς αὐτὸν ὁμοιωμα,
17a	καὶ αὐτὸς ἔσται <sup>107</sup> πρὸ πάντων,
b	καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε.
II. 18a	Καὶ αὐτὸς ἔσται ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας,
b	ὃς ἔσται ἄρχη, ἡγεμόνος ἐς τὸν παρθέν,
c	ἡμε γένηται ἐν πόλει αὐτὸς ἡραμεύων
19	ὅπου ἐν ἀόρατῷ ἐβδόμησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κοσμοκτίστοι
20a	καὶ ἕν <sup>108</sup> αὐτῷ ἰσοσκελεθίζου τὰ πάντα εἰς αὐτόν, <sup>109</sup>
b	ἐξηρανοποιήσας ἑαυτὸν αὐτοματὸν καὶ ἀνεμαρτὸν αὐτὸς,
c	ὅν <sup>110</sup> αὐτὸς εἶτε πρὸ ἐπι τῆς γῆς
d	εἶτε τὰ ἐν τοῖς ὕδασι.

<sup>104</sup> So ist mit dem alexandrinischen Text (Hauptzeugen B<sup>26</sup> W<sup>26</sup> B-1738) zu lesen. Die Formulierung ist insofern bemerkenswert, als die Einleitungsformel, die als Artikel dient, i. Allg. den Artikel verläßt (HOFMANN 1977, S. 108ff.). Gemeint ist: 4:29 § 350), wird im Hebräischen bei präpositionalen Artikeln der Artikel generell nicht wiederholt (s. die Beispiele bei BRODEUR 1994, § 14). Die Lesarten des westlichen (D<sup>26</sup> G) und byzantinischen Texts sind stilistische Glosse. Vgl. auch LIGHTFOOT, S. 148f.

<sup>105</sup> Dieses Stöckchen könnte u. U. auch mit W. 16a zusammen als 1. Stöckchen eines Tristichons stehen. Dies wäre insofern gerechtfertigt, als V. 16b eine Aufzählung von Gleichartigen bringen (s. u.), 16c und c aber je Gegenstände nennen und schließlich zueinander angeordnet sind (Tristich. 16a/b u. auch das Rom. A/B/B<sub>2</sub>). W. 16c gehört trotzdem eher mit 16d zusammen, da es ὁμοιωματὸν τὸ ἄραμα die Formulierung von 15a expliziert, während 16b 16d's Gegenstand zu 16c ist, und 16d's τὸ ἄραμα näher aufzählen (s. u.). Ein Tristich 16a/b wäre zudem im Kontext zu stark, das Duetich 16d/c zu schwach und zu ungleichmäßig, und 16c könnte zu wenig Gewicht. Die obige Lösung ist ausgewogener.

<sup>106</sup> Zur Akzentuierung s. u.

<sup>107</sup> GAEBERICH u. a. konjizieren εἶσθε (s. den Apparat im KISTLE-ALAND). Dies ist aber unnötig, da εἶσθε εἶσθε in der Reihe (auch reflexive) Bedeutung haben kann – und dies besonders im NT, weil man im Hebräischen und Aramäischen analog konstruiert (HOFMANN 1977, S. 108ff.).





Gliederung Kol 1,15–20 ebenfalls in die beiden Hälften V. 15–17 und 18–20. Es untergliedert jede Strophe weiter in je zwei Tristichie, aus denen Symmetrie die Beibehaltung in V. 16 und 20 herausfallen<sup>180</sup>. Demgegenüber wird hier eine Gliederung vorgeschlagen, die den zweifelligen Wechsel von Nominal- und Wechselstücken zum Ausgangspunkt nimmt, die dem Wechsel von Sein- und Tutsagen entspricht<sup>181</sup>. Das Steigerungsprinzip des „Parallelismus“<sup>182</sup> lässt sich an unserem Text schon schon<sup>183</sup>. V. 15b bietet einen Spezialfall von V. 15a: Der Christus als die Weisheit-Eilikon handelt als Schöpfungsanführer, mit ihm (V. 16a) wird explizit 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. 18a wird diese expliziert, indem ihre höchsten geschaffenen Wesen genannt werden. Das „Haupt-Sein des Messias (V. 18a) wird zur Erstgeburt von den Tieren gesteigert (V. 18b), V. 19 und 20 werden in V. 18c zusammengefasst. Die Einwohnungsaussage V. 19 wird fortgeführt in der Versöhnungsaussage V. 20a, deren Voraussetzung sie ist. Die Versöhnung wird als Eriederzstiftung durch das Kreuzesblut expliziert (V. 20b), V. 20cd 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 Psalmensstil verstehen. Wie schon deutlich wurde, bildet V. 18a den Anfang der zweiten Hälfte des Hymnus mit dem Thema Kreuzschöpfung<sup>184</sup>; es gilt von daher keine Notwendigkeit, ihn eindeutig als sekundären Zusatz auszuscheiden. Auch der

<sup>180</sup> Die hypothetische erste Zeile des Hymnus fehlt bei GBEZ und ist vom mir ergänzt.

<sup>181</sup> Zur Begründung der Gliederung im Einzelnen, die Fullerton zum geschichtlichen Text.

<sup>182</sup> Siehe oben Abschn. 3.

<sup>183</sup> Zur Begründung im Einzelnen s. u. die Einzüge.

<sup>184</sup> Siehe oben Abschn. 4.

Das-Satz W. 18b ist kaum Zusatz<sup>122</sup>, denn solche Sätze finden sich auch sonst in den psephographischen Literaturen, und der Satz ist an dieser Stelle richtig platziert<sup>123</sup>. Er fasst nicht den ganzen Hymnus zusammen, sondern die beiden Nominalsatz-Disticha W. 15 und 18, auszusagen als Parenthese, nach der sich dann, wie in der ersten Strophe, ein Om-Satz auf den Nominalsatz anschließt.

Die Bezüge mit εἴνε-εἴνε sind, wie wir gesehen haben, (jedenfalls aus stilistischen Gründen) kein Fremdkörper im Christospsalm.<sup>124</sup>

Schwieriger scheinen die Verhältnisse im W. 20, der schon viel Anlass zur Streichung gegeben hat, angefallen mit dem westlichen Text, der die Wiederholung von ἔσ' ἰσμήν als anisodot empfunden hat<sup>125</sup>, wie wieder andere nach ihm. Meist wird in der Madefolge Käsemann die Passage ἔσ' ἰσμήν ἰσχυρότερον ἰσμήν, z. T. auch die ganze Zeile W. 20b gestrichlen. Das würde ἔσ' ἰσμήν im W. 20c wieder meist als eine Art Wiederholung von W. 20a angesehen, so dass W. 20 ursprünglich geheißen hätte: καὶ ἔσ' ἰσμήν ἰσχυρότερον ἰσμήν. καὶ ἰσμήν. εἰς ἰσμήν, (ἐξουσιάζοντος) εἴνε καὶ εἴνε ἰσμήν πῶς, εἴνε καὶ εἴνε ἰσμήν ἰσχυρότερον.<sup>126</sup> Nach dem sog. Kuhl'schen Prinzip (auch Brinkmann'sche Regel genannt)<sup>127</sup> machen sich Zusätze im AT oft dadurch selbst kenntlich, dass sie am Schluss die letzte Formulierung, die vor dem Zusatz steht, wiederholen. Wenn in dem Text AB ein Zusatz X eingefügt wird, entsteht so ein Text AXAB. Mit dieser Regel lässt sich eine Ausdeutung von W. 20b aber nicht begründen, da die beiden ἔσ' ἰσμήν des Zusatzes nicht exakt einrahmen würden. Es handelt sich also nicht um eine Wiederholung im strengen literarkritischen Sinn. Auch aus inhaltlichen Gründen ist eine Streichung der Zeile oder des Hinweises auf das Einreihenlich wenig nahe liegend:

<sup>122</sup> Madefolgen Ereignen würde der Satz im Zusammenhang (ἰσμήν) und ist deshalb eine Glosse z. B. SCHEWELER, „Kirche (Antikommune)“ 194/198; ähnlich: L. RUFFENACHEN, „Kohärenz“ 16; DREHLE, Kol. (3. Aufl.) 10. Weitere Positionen bei FÖHLMANN, „Antikritik“ 23, Anm. 11.

<sup>123</sup> Nach James M. FOLEY (1994) stünde der Satz ursprünglich am Schluss des ganzen Hymnus, als Zusammenfassung und parallel zu W. 17b: „the finality of the Das-clause ... would suit best the end“ („Analysis“ 185). Hier ist in B richtig erkannt, dass W. 18a wirklich die Aussage des ganzen Hymnus auf den Punkt bringt. Der Was steht aber von der Struktur des Hymnus her folgerichtig an dieser Stelle, denn Jesus wird in W. 18a und B als der Erste in der neuen Schöpfung präsentiert, in W. 18f werden diese Aussagen „aus“ noch begründet. Der Das-Satz unterbricht den Zusammenhang bedauerlich – aber hat schon Friedrich SCHLEIERMACHER festgehalten: Das (Satz) ist „ein paratitisch“, wenn er inhaltlich viel firmität wäre, würde er nämlich zusammen stehen. εἰς καὶ ἰσμήν καὶ ἰσμήν ἰσχυρότερον (Koloss. 1, 15–20) 20c).

<sup>124</sup> Siehe oben Abschn. 1.

<sup>125</sup> Siehe oben Abschn. 1.

<sup>126</sup> Zum Einsetzen s. den Forschungsbeitrag oben unter IIauptteil.

<sup>127</sup> DREHLE, „Wiederholungen“, s. dazu und zu BRINKMANN: LAMM, „Method“ 48f.

Klaus Wengert hat darauf hingewiesen, dass die zu Ps 1, 15–20 parallele Stelle Hebr 1, 3 ebenfalls Schöpfungsmitteleerschaft Jesu und die Sühne durch sein „Blut“ verkündet.<sup>140</sup> Die Wiederholung von „Blut“ in W. 20c lässt sich demnach auch viel ungeszwungener als ein typisches Mittel hebräischer „Poetik“ erklären<sup>141</sup>: Es nimmt bei מִן דְּמֹתָיו מִן דְּמֹתָיו einmōi von W. 20b auf, variiert und steigert es, indem es statt des Kreuzesbluts des Christus nennt, und stellt so die Werkkopfung 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 (2<sup>te</sup>) Strochi kürzer als die erste, und ihre Strochi sind i. Allg. länger; dies spricht aber nicht gegen die Einheitlichkeit der vorliegenden Textgestalt. Unterschiedlich lange Strophen kommen auch in den Psalmen vor<sup>142</sup>, und verschiedene Länge von Strochi ist dort ebenfalls nichts Außergewöhnliches.<sup>143</sup>

Die Strochi in der zweiten Strophe sind auch von unregelm. Gesichtspunkten her nicht zu lang und brauchen deshalb keine Kürzung; *vestra ovase*.

In den hebräischen Psalmen überschreiten die Strochi nie vier Hebungen, nach dem akzentuarien-metrischen System gerechnet.<sup>144</sup> Josephus<sup>145</sup> und Philo<sup>146</sup> besaßen für die Zeit des NT, dass nur von Elythonez der psalmistischer Dichtung mit griechischer (oder römischer) Übergehört als etwas wie ein Säbium beschrieben konnte; später bewegte dies für je ihre Zeit auch Origenes<sup>147</sup>, „Ensch“<sup>148</sup> und Hieronymus<sup>149</sup>, die je alle in regem Kontakt mit einer lebendigen hebräischen Kultur standen und hebräische Psalmodie selber hören konnten. Sie alle reden von *Psalmisten* in der hebräischen Poesie, indem sie griechische Metriker 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 Versfüßmischungen möglich sind oder sogar sukzessive die Lastung von

<sup>140</sup> Festschr. 173. WOLLENSCHLÄGER, „Chiloz“ 306 Anm. 61. weist auf weitere Sahnöngigkeiten der Inkompatibilitätshypothese hin.

<sup>141</sup> Siehe oben Abschn. 3.

<sup>142</sup> Wenn man den (sympathischen)-ursprünglichen 1. Stichos nicht miteählt.

<sup>143</sup> In Ps. 148 v. B. sind die beiden Teile „totis unterschiedlichen Umfangs parallel gelegt“ (SEIBOLD, *Psalms* 67).

<sup>144</sup> Siehe KUGEL, *Was* 68ff.72.

<sup>145</sup> *EDRUS*, Ps. 1, 30. Eine kurze Charakterisierung des akzentuarien Systems: s. a. O. 33f.

<sup>146</sup> *Ant* 2, 345; 4, 203; 7, 201.

<sup>147</sup> *WidCont* 80; vgl. 3; 25–30; 34; *WidMos* 1, 21.

<sup>148</sup> Scholion zu Ps. 118 (LXX) (veröffentlicht bei PSCHUSCHER, „Origenes“).

<sup>149</sup> *Psalm* 11, 5 (PG 21, 822f.).

<sup>150</sup> *Psalm* im Goh (PL 26, 1140f.); *Epist. ad Paulum* 30, 1 (PL 22, 440f.); *Psalm* in *Bas. Chronic* (PL 27, 209); *Evangelium* in *Psalm* zu Ps. 118 (LXX) (PL 35, 125f.). Weitere Belege bei KUGEL, *Was* 149–156. KUGELs Ableitung der Strochi in *Psalm* in *Ant* auf ein quantitatives statt auf ein akzentuarien Metrum ist kaum richtig.







Wort Aufbau und vom Metrum unseres „Psalm“ wie von der zeitgenössischen Kantilänenweise her sind wie demnach nicht gezwungen, irgendwelche Passagen des Textes als Zusätze auszugreifen, weil für die poetische Struktur stören würden. Es wäre der Textgründer von Kol 1,15–20 anzuzurechnen, über die oben<sup>101</sup> festgestellten Entsprechungen zwischen den beiden Strophen hinaus für den ursprünglichen Hymnos zwei einander vollkommen parallele Strophen zu erwarten und zu rekonstruieren.<sup>102</sup> Solche Texte sind ja für „temporale“ Hörer und nicht fürs „graphische“ Vergleichen mit dem Augeschaffen<sup>103</sup>. Erst die spätere *trj* kommt einem unserem Prosieverständnis eher entsprechenden elementarigen Strophenbau<sup>104</sup>.

Der Kontrast von V. 15–20 macht Zusatz sogar sehr unwahrscheinlich. W. 113–114 verweist – wie schon gesagt – mit den Schlüsselworten *κινδύπνοος* und *ἀπέρογ* näher *ἐκσυρθε* auf den Süßmeissammelheng; W. 15–20 werden also gerade um der Süßmeis-Aussagen der zweiten Strophe willen hier zitiert. Das macht die von vielen Forschern geteilte Ansicht unmöglich, dass in W. 20 gerade der explizite Hinweis auf die Süßmeis, *Σὺ δὲ τοῦ ἀπὸ τοῦ τοῦ ὀμοιοῦ ἀπὸ τοῦ*, 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 *trj* *ἐκσυρθε* in 1,18 voraussetzt. Die Erwähnung der „Mächte und Gewalten“ in 2,10, 15 macht schließlich auch die „Mächte“-Aufzählung im Hymnos als ursprünglich wahrscheinlich.

Hinsin kommt, dass ja W. 21–23 das Hymnosstil kommentieren und auf die Adressaten anwenden<sup>105</sup>, so dass kaum zusätzlich Korrosentanz der Zitatstil nötig waren. Es ist ähnlich nur schwer denkbar, dass der Kol-Verfasser an zentraler Stelle als „Hilfer“ für seine Argumentation einen Text gebrauchte, der an mehreren Stellen zu unendlich war oder seinen Thesologie gar nicht ent-

<sup>101</sup> Absatz 3.

<sup>102</sup> Vgl. KIMMEL, *Einleitung* 301f.; LOHRE, *Einl.* 82; WRIGHT, „Poetry“ 45f. „We have no particular reason for supposing exact parallelism throughout every feature of the poem, no comparable poems from which similar reasons to serve as a standard or model. It is, furthermore, 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 body which has a basic structure, that may be evidence more for our false expectations than for different stages of composition.“

<sup>103</sup> Vgl. KEHL, *Christus hymnos* 34f., der dies aus dieser Überlegung einerseits wieder übertrifft und nicht an das Psalmistens orientierte Folgerungen zieht.

<sup>104</sup> Siehe das bei EYBCK, *Die drei Kolossenserbriefe* 204–208 behandelte Lied aus *Stich.* zu *Hild 3,1* (und *Basillien*), also nach dem Christushymnos (Titus 3,15) (SCHWENK, *WGA* 52 Anm. 111f).

<sup>105</sup> Siehe oben Absatz 2.

sprach, ist dass er ihn erst nach Zusätze zurückziehen musste.<sup>174</sup> Nach unwahrscheinlicher wird dies, wenn der „Christuspsalm“ auch in Kolossä bekannt war<sup>175</sup> und die Gemeinde in den Hymnus einströmte, als der Vorleser des Briefs an die entsprechende Stelle kam<sup>176</sup>.

Aus formalen Überlegungen ist es also unwahrscheinlich, dass der Kol-Werksamer in den Text des ursprünglichen „Psalm“ interpolierende Zusätze eingefügt hat. Dies muss sich aber auch unter textlinguistisch-historischen Gesichtspunkten in der Einzelbeziehung bewähren.

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

In der Forschung herrscht ein breites Konsens darüber, dass in Kol 1,15–20 ein gottesdienstlicher Hymnus oder wenigstens ein Teil davon vorliegt sei<sup>177</sup>, und dies aus mehreren Gründen.

Zwei Kästen nehmen V. 15–20 inhaltlich und stilistisch, wie wir oben festgestellt haben, im Kontext eine Sonderstellung ein.<sup>178</sup> Dazu gehört, dass sich im Abschnitt unperiodische und auch im Neuen Testament insgesamt seltene Formulierungen finden,<sup>179</sup>

freilich ist bei wertstatistischen Argumenten Vorsicht geboten. Das Corpus Paulinum gibt uns kaum ein ausreichendes Bild von dem Wortschatz, den Paulus und seine Schüler dazu gebraucht, wenn sie „selbständig“ formulieren, d. h. ohne an ihnen vorgegebene Traditionen anzuknüpfen oder solche zu zitieren.<sup>180</sup> Die erhaltenen Paulusbriefe (Homologoumena und Antilogoumena) sind ja ein quantitativ nur kleiner und thematisch meist situationsbedingter und somit mehr oder weniger zufälliger Ausschnitt aus der gesamten Lehre und Weisungsgang des Paulus und seiner Schüler. Im Kolossahymnus haben wir einen Abschnitt von uns,

<sup>174</sup> Ähnlich argumentiert auch BODDICE, *Christusahymnen* 114 in Bezug auf Phil 2,6–11: „Würde die Theologie des monothematischen Hymnus“ der Theologie des Paulus gänzlich widersprechen, dann wäre seine Aufnahme des Textes in diesen eigenen Brief kaum nachvollziehbar; es kann aber nur um Nützlich gehen.“

<sup>175</sup> So SCHWEIZER, Kol. 208.

<sup>176</sup> Vgl. WEDDERT, „Poetry“ 445: „The notion of Schweizer ... comes badly unmet with when coupled with Schweizer's own theory of interpolations. Nothing would be more calculated to provoke a congregation than tampering with a hymn they are in the act of singing.“

<sup>177</sup> SCHWEIZER ist sogar der Meinung (Kol. 20) c. „Das ein vom Verfasser übernommener Hymnus vorliegt, ist nicht mehr zu bezweifeln.“

<sup>178</sup> Siehe oben Abschnitt 5. Diese Sonderstellung wird auch von jenen Forschern beobachtet, die hier kein Sicut sedere wollen (z. B. BÜCKNER, *Ästhetik* 301f.).

<sup>179</sup> Siehe oben Abschnitt 2.

<sup>180</sup> Vgl. MICHENER, c. „auch in dies ersten Briefen kann das gleiche Gotteslobsgesamt ausgesprochen worden sein“ (Eislerburg 198), überhaupt „jedem ... die ersten Paulusbriefe keinen unbefriedigenden Mäße dafür, im welchem Sinn Paulus dieses oder jenes Wort allein hätte gesprochen dürfen“ (u. a. O. 197).

(denkbar) wohl von gewöhnlichen christologischen Aussagen ist. Im Kongruenz-Paulinum sind solche Passagen selten – über Zweck der Briefe entsprechend: Sie trauerten i. Allg. keine „Paradiese“ und keine grundsätzliche, notwendig zu formale „Lehre“ über Jesus zu vermitteln. Dies war ja schon längst mündlich geschehen.<sup>182</sup> Die Aufgabe des Briefes war es, im Zusammenhang mit der jeweils besonderen Situation der Adressaten zu versichern und zu versanktionieren, indem sie auf dem mündlich schon Vermittelten aufbauten. Also gerade über, was Paulus im konkretsten Aufsatz und nicht gedüngter Sprache spricht (z. B. 1 Kor. 13; 1 Tim 3,21–28; 11,23–26) – Passagen, für die i. Allg. paulinische (Urbilderschulung) angenommen wird, finden sich ebenfalls selten; aber nur dort verwandte Wörter.<sup>183</sup> Zudem ist „die Verwendung ungewöhnlicher (z. B. weibl. oder, von geprägten, metaprophetischer oder alltagssprachlicher) Ausdrücke für die antiken Stiltheorien überein (Metapher) getriebenen Stils“.<sup>184</sup>

Bei unserm Text ist die Lage andere als in der Homologomena: Um die bedenklichen Christen zu stärken, die Paulus nie selber mündlich unterrichtet hat (1,7, 3,11), will der Kol-Verfasser ihnen im Namen des Paulus in keine gedüngter Form, möglichst umfassend im Einmenungsaufbau, was ihnen Epagoras schonem Glaubensabitus vermittelt hat (die ... wegweisende oder Apurde: ἰσχυροὶ μαθηταὶ 2,6; was ἐκείνη 3,7; vgl. 1,7). Deshalb taucht in Kol. 11 formalistischer Umgang auf, das wir in anderen Briefen nur am Rande fassen können. (Epiclial. hienzu, U. eine Ausnahme – wohl von seiner besonderen Situation als Grundbedingung her<sup>185</sup>).

Zwei Stellen weist das Koltriquonomen im W. 15 möglicherweise W. 19ff. als „Hymnus“ bzw. als Zitat aus<sup>186</sup>, wie wir oben<sup>187</sup> gesehen haben, ist es im Identifizierungsdurchaus üblich, Bersetzt nun mit dem Bektresatz zu zitieren, ohne die Prosaformel.

Zwei Drittel unterstützen die zitativen Rückbezüge auf Kol. 1,15–20 im übrigen Kol. (1,22,24; 2,9,10, 15,19, 3,10,15) diese Verwendung.<sup>188</sup>

Zwei Drittel 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. Von Formalen her gesehen, könnte der Christospsaln ohne weiteres schon aus der urchristlichen Frühzeit stammen und also vom Kol-Verfasser übernommen oder 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,

<sup>182</sup> Vgl. oben zweiten Hauptteil 3.1.

<sup>183</sup> Darauf weist BRUCKER, *Christusdogmas* 113 Anm. 41 hin.

<sup>184</sup> A. a. O. 313.

<sup>185</sup> Vgl. MÜLLER, *Einleitung* 112–114; MICHAELIS, *Einleitung* 194f.

<sup>186</sup> So z. B. LÜTKE, *Kol.* 78 mit Anm. 1; SCHWABER, *Kol.* 48.

<sup>187</sup> Above 3.

<sup>188</sup> DEUBERFÄHR (Gottesdienst 152 Anm. 5) verweist sogar in 2 Kor 4,4 ein Zitat aus Kol. 1,15!



dass es vom Kol-Werfasser auf hoc gebildet wurde, als ein hymnisches Stück, das aus der Versöhnungstheologie des Kontextes herausgewachsen ist, aber einen semantischen Überschuss über diesen aufweist. Es gibt auch im AT und im Frühjudentum „poetisch“ verdichtete Passagen mitten im Erzähltexten etc.<sup>185</sup> und immer wieder gibt es in der Forschung auch Stimmen, die von einer allzu schnellen Identifizierung von hymnischen Stücken im NT warnen<sup>186</sup>. So hat Ralf Bracher vor kurzem den Philipperhymnos (Phil 2,6–11) aus der Stellung im und den Bezügen zum Kontext als eine (psalmische) Ad-hoc-Bildung beschrieben.<sup>187</sup>

Diesem Vorbehalt mitzusehen, setzt die nun folgende Exegese des Kolosserhymnos voraus, dass es sich wahrscheinlich um einen ursprünglich selbstständigen Hymnos handelt, dass aber die Möglichkeit einer Ad-hoc-Bildung nicht ganz ausgeschlossen werden kann. Die inhaltliche und traditionsgeschichtliche Exegese können indes auf dieser Frage einen Beitrag leisten.

Die Stichworte *συνάψασις* und *διπαρεὶς* mit *ἀγαπᾶν* im V. 14 (sowie *ἀποκατάστασις* im V. 22) stellen die Verbindung zwischen dem engeren Kontext (V. 12–14, 21–22) und dem Hymnos her. Sie weisen auf den Sühne- und Versöhnungszusammenhang hin, der auch in der zweiten Strophe des Hymnos eine wichtige Rolle spielt (V. 10).<sup>188</sup> Diese Stichworte könnten aber nicht nur auf literarischer Ebene die Verbindung ermöglicht haben, sondern auch auf den vorliterarischen „Sitz im Leben“ des Hymnos hinweisen. Der Hymnos wäre dann auch im Gottesdienst im Kontext der 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 Heilung des Heran-

<sup>185</sup> Siehe oben Abschn. 3 und EISEL, *Eben 4*; SPRENGMANN, „Satapapilliarus“.

<sup>186</sup> KRÖLL warnte schon in den 1920er Jahren des 20. Jhs. „Was hat man nicht alles von „Erethetischen aus Kirchendienst“ z. B. bei Paulus gefehlt“ (Kyussche 103 Rann. 17) „überfang, bei hymnischen Gefühlen ohne weitere an liturgische Verwendung zu denken, versteht sich ohnehin gemäß zu vielen Fehlern“ (a. a. O. 12). Und Klaus REISER bemerkt dazu: „Die Möglichkeit einer nur literarischen Verwendung des Hymnenform ist hervorzuheben.“ („Hellenistische Geungen“ 1180) Ähnlich WOLTER, Kol 190 (trotzdem geht WOLTER von Zusätzen aus). Vgl. die Bemerkungen von Maria HEGGEL zu Lk 10 8/6; Bsm. 11,30–35 und Phil 2,6–11 in „Christusfest“ 1991. Nach EISENFELD, „Unpoetische Hymnen“ 121–123 werden Hymnensätze im NT durch Einleitungsformeln konstatlich gemacht (z. B. 1k 1,46–67; 2,16; Offb 4,8–11; 1,12–15), 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. EISENFELD hat diese Texte ebenfalls für „Erethet“ (im Sinne von gelobtem, aber nicht poetischem Satz).

<sup>187</sup> Christofegmann 304–305 (dagegen WOLLENWEIDT: Fac. 180f.). BRACHER stellt vor allem auch in Frage, ob es sich in Kol 1,12–20 um ein Inter handelt (a. a. O. 381f.).

<sup>188</sup> Siehe oben Abschn. 2.



malis geschähen, aber auch sonst beim rückblickenden Dank für die eigene „Brettung“ – in der Kol 1, 13–14, 21–23 entsprechenden Situation. In den psalmischen Gemeinden galt es noch keine fixierte Liturgie mit Ovesarisen und Prophezien im späteren Sinn, sondern es galt die Regel von 1Kor 14, 26c: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, eine Lobre, eine Offenbarung, eine Spruchrede, eine Auslegung.“ Entsprechend mag auch unser „Psalm“ schlicht dazu 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 für sich allein vor und die andern antworteten mit „Amen“<sup>188</sup>, oder die Gemeinde sang „mit einem Mund“ (vgl. 1Kor 1, 5, 6) oder antiphonisch<sup>189</sup>.

<sup>188</sup> Vgl. 1Kor 14, 16; zum entsprechenden Psalm bei den Therapeuten (Philo, cont 88) im zweiten Tempel: DELMISCH, Ps. 49C, 25.

<sup>189</sup> Am zweiten Tempel (s. DELMISCH, Ps. 49C) 28f.) oder bei den Therapeuten (s. Philo, VitCont 83–85; 86) standen zwei Gruppen einander gegenüber, die einzeln sangen die erste, die andern die zweite Strophen. (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 Singsweise s. KÜBEL, Wie 116.

## B. Gottes Bild (N. 15a)

Unser Christospezialm setzt (nach der wohl weggefallenen kopfpräzeden Zeile) mit einem Relativsatz ein, dessen erster Stichos schon viele Interpretationsprobleme in sich birgt. Jesus wird hier als „Bild“ des unsichtbaren Gottes<sup>1</sup> bezeichnet. Wie Erich Haupt wohl zutreffend bemerkt, sind εἰκόνη und εἰκόνομ im Antithese aufeinander bezogen. In der εἰκόνη ist die Unsichtbarkeit Gottes durchbrochen.<sup>2</sup> Um aber zu verstehen, wie dies gemeint ist, müssen wir in zwei Schritten die Bedeutung von εἰκόνη an unserer Stelle klären. Nach einem Blick auf die übrigen Stellen im Corpus Paulinum, die vom εἰκόνη Gottes sprechen, werden wir uns den traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Stellen zu, um dann Folgerungen für das Verständnis unseres Verses daraus zu ziehen. Die traditionsgeschichtlichen Überlegungen zum Zusammenhang von Eikon und Wahrheit werden s. T. lediglich auf das nächste Kapitel verwiesen, weil N. 15b–17 eine ausführliche Analyse der Wahrheitstradition nötig machen.

### 1. Die Eikon-Stellen im Corpus Paulinum

Wir können die paulinischen εἰκόνη-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 εἰκόνη τοῦ Θεοῦ. N. 1–6 wenden Kap. 3 auf die Situation des Paulus an – auf das Problem, dass die Herrlichkeit des neuen Bundes seinem Teil der Hörer wehlt ist.<sup>3</sup> Sie sind durch den Satan „verblendet“, sodass sie das Licht, das aufstrahlt (φωσσοῦσι),

<sup>1</sup> Präfixals nomina ohne Artikel (BL 435–1065.1072.1073, Grammatik 123 § 177).

<sup>2</sup> Vgl. 24.

<sup>3</sup> Siehe ECLAUNBC, 2Kor. 42.

nicht „sehen“ können“. Die Verstockung Israels, die sich darin äußert, dass eine Decker auf dem Herzen der Iuden liegt, so dass sie den Messias in der Tora nicht erkennen können (5,14–16), wird hier auf alle Menschen ausgeweitet. Das Licht, die Herrlichkeit des neuen Bundes, ist die Herrlichkeit des Christus (V. 6: die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht des Christus). Iudem sie gesehen und erkannt wird, vollzieht sich die neue Schöpfung.<sup>14</sup> Dies macht Paulus in V. 6 nachdrücklich an seiner eigenen Bezeichnung deutlich: Gott selbst ließ wie bei der ersten Schöpfung Licht aufstrahlen<sup>15</sup> und offenbarte so die Herrlichkeit Jesu. Was Paulus vor Demasius direkt aufgestellt ist, wird seinen Adressaten, im Unterschied zu Paulus, durch das Evangelium offenbart: Sie „sehen“ die Herrlichkeit des Christus im Hören und glaubenden Aufstehen des Evangeliums.<sup>16</sup>

In diesem Kontext wird Jesus die εἰκό· Gottes genannt. Daraus werden zwei Konnotationen von εἰκό· mit θεοῦ wahrscheinlich: Zum einen ist der Christus das Bild Gottes, weil auf seinem Angesicht<sup>17</sup> Gottes eigene Herrlichkeit leuchtet (V. 6), dies macht zugleich die eigene ὁδο· des Christus aus (V. 4), die die Ebenlichkeit des Miasa bei weitem übertrifft (3,9C). εἰκό· und ὁδο· hängen also eng zusammen. Zum andern thematisiert der Kontext die Offenbarung dieser Herrlichkeit (φανέρωσις V. 2; φανερωθῆς V. 4,6): εἰκό· mit θεοῦ muss also semantisch damit zusammenhängen und etwas wie „be-making visible ... of who God is in himself“ bedeuten.<sup>18</sup> Beides zusammen besagt, dass der (erbildete) Christus göttliche Seinsweise hat und sich in ihm Gott selbst authentisch offenbart. „Was das Evangelium von Christus ausdruktweist, lehnt Gott selbst ab und gehört infolgedessen zu den Verlorenen.“<sup>19</sup>

§) Die Umgestaltung der Glaubenden gemäß dem εἰκό· Gottes

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

<sup>14</sup> Zur Übersetzung von κἀπαύω mit „sehen“ an dieser Stelle s. MARITIM, *2Kor* 75; φανερωθῆς „besonders über ὁδο· ... ins „verehen““ (ebd.).

<sup>15</sup> KLAUBERG, *2Kor*. 43.

<sup>16</sup> Ebd.; REEBELL, *Evangel* 195.

<sup>17</sup> Vgl. Gen 1,3, hier verbunden mit der 9,1 (gleiche Terminologie) und vielleicht auch den Stellen vom Gotteslicht als Licht für die Völker (Gen 49,6; vgl. 42,6,18; 40,10) (MARITIM, *2Kor* 80).

<sup>18</sup> Vgl. KLAUBERG, *2Kor*. 43: „Das Schauen vollzieht sich im Hinschauen und im Glaubensgelingen.“ Ebenso REEBELL, *Evangel* 190.

<sup>19</sup> Das Angesicht ist auch der Ort, wo nach rabbinischer Anschauung die Herrlichkeit des gottesebnlichen Adam sichtbar war, s. die Belege bei REEBELL, *Evangel* 193 und den Hinweis auf 2Kor 4,6 a. u. 174E.

<sup>20</sup> MARITIM, *2Kor*. 75; ähnlich REEBELL, *Evangel* 218.

<sup>21</sup> UGHESE, „*Evangel*“ 126.

wieder aufgenommen – gewiss in bewusster Bezugnahme; 1,10 ist deshalb aufschlussreich für das Verständnis von 1,15. Die Gläubigen (sowohl in der Taufe über alten Menschen aus- und über neuer angesagten<sup>82</sup>; der neue Mensch<sup>83</sup> wird andersmal erneuert (vgl. 2Kor 4,15 vom inneren Menschen), und zwar mit dem Ziel der Erbenntnis (vgl. 1,9f; 2,2f) und gemäß dem Bild des Schöpfers dieses neuen Menschen<sup>84</sup>. Norm. bezeichnet das Wortbild dieser Erneuerung<sup>85</sup>. 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 4,5)<sup>86</sup>, das Bild des Schöpfers ist nach 1,15 der Christus.<sup>87</sup> Das Stichwort „Schöpfer“ weist auf Gen 1 hin (ähnlich wie in 2Kor 4,6 der Hinweis auf die Erschaffung des Lichts); noch deutlicher nimmt sich εὐνοία (τὸ εὐνοιωμένον αὐτοῦ) auf Gen 1,26f. II. 52f. Bezug („Lasset uns einen Menschen machen nach“ εὐνοία ἡμετέρας καὶ καθ’ ὁμοίωσιν<sup>88</sup> 1,26; κατ’ εὐνοία θεοῦ ἐμοίωσεν αὐτὸν 1,27). Kol 1,10 macht somit Gen 1,26f. als traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Eikon-Prädikation wahrscheinlich.<sup>89</sup>

<sup>82</sup> Grammatikalisch wäre es auch möglich, die beiden Participien des Aorists imperativisch aufzufassen (vgl. 1,12), jedoch ist eine Übersetzung als kausales Participium conjunctum mit Bezug auf die εὐνοίωσις des Platonisches in der Taufe (2,11f) wahrscheinlicher. (Vgl. auch BAERTH, Kol. 408f.) Für das Verständnis von 1,11 ist dies nicht entscheidend.

<sup>83</sup> Das neue Mensch ist der Gläubige als neue Schöpfung (s. SCHWABER, Esc. 148f). Das εὐνοίωσις an unserer Stelle bedeutet wie εὐνοίω in Eph 4,24, sagt εὐνοιωσόμενον (BAERTH, Kol. 408f.).

<sup>84</sup> Hier kann aufgrund des Kontexts nicht die erste Schöpfung gemeint sein, s. BAERTH, Esc. 418; ELTEBADER, Elog. 163.

<sup>85</sup> Zu den verschiedenen Bezugsmöglichkeiten s. BAERTH, Kol. 418f; LARSSON, Christus 138–141. Anm. 3. Für den hier genannten Bezug spricht die Zusammenhang mit Gen 1,26f. (s. u.) und die Parallele in Eph 4,24.

<sup>86</sup> Siehe BAERTH, Kol. 413. Anm. 75; LARSSON, Christus 206 und die paulinischen und übrigen neutestamentlichen Stellen, wo εὐνοίωσις von Gott ausgesagt wird, (s. JERVELL, Aussage CHR. (in Eph 2,15) εὐνοίωσις auf Christus bezogen, JERVELL, a. a. O. 248.)

<sup>87</sup> Dass das „Bild des Schöpfers“, nach dem der Gläubige erneuert werden, tatsächlich wie in 1,15 der Christus ist, macht 1,11 klar: Wo die Erneuerung des neuen Menschen geschieht, gilt keine der herkömmlichen Unterscheidungen unter den Menschen mehr, sondern der Christus ist „alles und im allen“. S. dazu auch SCHWABER, Esc. 148f. Anm. 233.

<sup>88</sup> Eph 4,24, die Parallelensage zu Kol 3,10, spricht vom neuen Menschen als κατὰ θεὸν κτιστός; (es davon εὐνοίωσις heißt hier) es ist sehr plausibel-Berühmtheit von der Menschöpfung zu einer „Gott-Gemäßheit“ die Pauli (SCHWABER/SCHWABER, Eph. 206 „Den Gläubigen der Gottesknechtlichkeit ... lässt [der] Eph[eserbrief] nur bleibt in der Wendung „gemäß Gott“ [somit. θεός] anhängen“), hier nicht darauf bedacht auf die konstante Erneuerung des neuen Menschen, sondern vornehmlich-ganzheitlich auf die einmalige Taufe bezogen (BARTT, Eph. 500, bezieht die Stelle auf Christus als den präexistent geschaffenen neuen Menschen: „God has already created the one who makes them new“; diese Auslegung hängt aber mit seiner Schwierigkeiten mit sich, die mit dem Bezug auf die Taufe nicht bestehen). Auch hier stehen die Stichworte κατὰ θεὸν εὐνοίωσις und εὐνοίωσις auf Gen 1,26f. hin. Vgl. dazu JERVELL, Aussage 236–240; BAERTH, Kol. 506.



Eine ähnliche Stelle ist 2Kor 3,18. Hier ist (im selben engsten Kontext, der schon in 2Kor 4,4 geschildert wurde) davon die Rede, dass die Christen (ἡμεῖς) im Gegensatz zu den nicht-glaubenden Juden mit unverschämtem Angesicht die Herrlichkeit des neuen Bundes, also die Herrlichkeit des Kyrios, sehen können<sup>19</sup>, nämlich durch die apostolische Verkündigung. Bei diesem Anschauen (also beim Hören und glaubenden Gehörten, s. o.) werden sie selbst in dasselbe Bild verwandelt, und zwar in einem gegenwärtigen, andauernden Prozess, stufenweise von einer Herrlichkeit zu einer noch größeren (ὡς ἐν ἑσπέρῃ ἐξ ἑσπέρας)<sup>20</sup>. Auch hier sind also εἰκόνη und ὁμοίωσις eng miteinander verbunden. Denn die Christen in dasselbe Bild, das der Christus ist (vgl. 2Kor 4,4, s. o.), verwandelt werden, nimmt ihre ὁμοίωσις an. Da die ὁμοίωσις der göttliche Lichthaus ist, der „gesehen“ werden kann (2Kor 3,7.11; 4,4-6), muss auch die εἰκόνη etwas mit „sichtbarer“ Gestalt zu tun haben. Darauf weist auch ἡμεῖς πορφύρα in W. 18: Das πορφυρῆ<sup>21</sup> der Christen wird verwandelt (vgl. auch Gal 4,19: „μετέγενε ἐν πορφύρῃ Χριστοῦ ἐν ἡμῖν“). Dies wiederum deutet darauf hin, dass in Phil 2,6 (ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ἠμείψατο...) ebenfalls vom Christus als der εἰκόνη Gottes die Rede ist<sup>22</sup>. Wir können deshalb ebenfalls vorläufig mit „Gestalt“ übersetzen.

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

<sup>19</sup> Zur Bedeutung von κομινησόμενοι als „(wie in einem Spiegel) sehen“ s. ELAUCHE, 2Kor. 41; MARTIN, 2Kor. 71. Die Christen schauen jetzt noch wie in einem Spiegel, nämlich durch die apostolische Verkündigung; bei der Parusie werden sie ἡμεῖς ὡς ὁμοίωσις 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 gesiebt (gegen FÉRELLÉ, Sings 182). – Nach ELAUCHE, a. a. O. 41: „[finden sich die Christen in der Rede über das Leben, nur dass ihnen möglich ist, was jene nicht wohnen, nämlich den göttlichen Glanz auszuatmen“. Vgl. etwas andere, HÉBING (2Kor. 40 Anm. 2): „Chaque chrétien est devenu un miroir, et comme tel [il] se réfléchit à la gloire!“

<sup>20</sup> ELAUCHE, 2Kor. 41; MARTIN, 2Kor. 72. Der Uhdob, der die Veränderung wagt, ist der Geist, die Auferstehung des Christus in den Gläubigen (vgl. 3,17). Zu diesem Verständnis von κομινησόμενοι ἐν μορφῇ κυρίου s. MOYER, 2Kor. 72 (so übersetzt mit BARRETT: „as from the land, who is the Spirit“, also μετὰ μορφῆς als Genetivus appositionis). – Die ὁμοίωσις der Gläubigen kommt durch die Rechtfertigung zustande, aber trägt deutlich Röm 3,18f. Das ungenannte ὁμοίωσις ist durch den Sündenfall gemindert bzw. verloren gegangen) wird durch die Rechtfertigung (ἐξουσιάζουσα μορφῆς...) zurückgegeben (s. dazu FÉRELLÉ, Sings 176-186-183.184). Wiedergeb. kann aber Anom. in Röm 8,30 (ἐκτίθειν) auch von daher verstanden werden.

<sup>21</sup> Zur Bedeutung s. HENNING, Christologie 56-58 (die Bedeutungswerte umfasst die „äußere Erscheinungsform, Gestalt“, aber auch „Substanz, Wesen“, wobei man beides nicht gegeneinander stellen darf [s. a. O. 57]).

<sup>22</sup> Siehe unter die Belege für die Synonymität von εἰκόνη und μορφή (Abschn. 2.1).



zum Gotteslob emanieren<sup>23</sup> und in der Liebe dem Christus ethisch ähnlich werden<sup>24</sup>. Die Böße der Christen, die noch im Irdischen und Sündigen leben und noch nicht im heilich-offenbaren Bößen und Sündigen, entspricht somit genau der den Augen der Weltweisen verborgenen Böße des irdischen Jesus, des „Herrn der Herrlichkeit“ (vgl. 1Kor 15,48f. mit 2Kor 11,4; 1Kor 2,5–8f)<sup>25</sup>, 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; Bänz 8,18f. mit Kol 3,1–4).

Hinter 2Kor 3,18 steht wieder Gen 1,26f. „Verwandeltwerden in die Christusgestalt hinein“ bedeutet Abgewinnung der schöpfungsmäßigen Gottesebenbüchlichkeit des Menschen und Wagnis auf die eschatologische Erbindeuzweise nach der Auferstehung von den Toten<sup>26</sup>. Erst durch die Verwandlung, die an den Gläubigen bei der Passiva geschieht, wird auch der Leib sichtbar mit Lichtglanz verherrlicht, vgl. Phil 1,21: Christus wird unseren niedrigen Leib umgestalten (μεταμορφώσῃ), so dass er die gleiche Gestalt (ὁμοιομορφία) wie sein verherrlichter (Auferstehungs-) Leib (τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐμοῦ) aufweist.

Darvon spricht auch Bänz 8,29: Die Auserwählten sind dazu bestimmt, ὁμοιομορφία mit der εὐδοκία Gottes, seinem Sohn, zu werden<sup>27</sup>, und zwar in der heilichen Auferstehung, in der der Sohn Gottes als Erstgeborener schon vortangegangen ist. Hier setzt Paulus voraus, dass die römischen Christen dieselbe Tradition kennen, die er auch in 1Kor 15,49 ausgeführt hat<sup>28</sup>. Detet tragen<sup>29</sup> die Christen die „Gestalt“ (εἶδος) des aus Erde-geformten Adama wie ein Kleid, nämlich den irdischen Leib, dann, bei der Auferstehung, werden sie die

<sup>23</sup> Vgl. Bänz 15,6; Kol 3,10; Eph 1,6,12.

<sup>24</sup> Vgl. BETZ, „Abend“ 419: Wie Gottesebenbüchlichkeit und Herrlichkeit auf die Gegenwart der Gläubigen bezogen sind, werden die heiligen Größen „spiritualisiert“, d. h. als durch den Geist wahrnehmbare-eschatologische Erkenntnis gedeutet, erst für den Auferstehungsleib sind sie real „gemeint.“ Der von BEYFELD, Sätze 176,190–192,191 festgestellte Zusammenhang von Böße und Σωμωσμία weist in die gleiche Richtung (s. u.), zumal ja die Rechtfertigung bei Paulus effektiv gedacht ist, vgl. Bänz 6 und 1Kor 6,9a (s. STUHLMACHER, „Sittliche Theologie“ 1,334–337,340–341,374,379). Nur darf man nicht „Lichtberühmtheit“ und „Durst des Rechtfertigungsgeldes“ gegeneinander auspielen, wie BEYFELD, a. a. O. 183 über ihn; Paulus sieht die kräftige, verleihe Lichtberühmtheit bei Auferstehungsberühmtheit in den ethischen Christusähnlichkeit ad hoc verbergen anwesent, s. das Folgende.

<sup>25</sup> 2. nach unten Abszint. 3 zum Selbstverständnis. 100 als den Weisen verborgene Schein- und Absicht. 4 zur Frage der Sichtbarkeit (s. u.).

<sup>26</sup> ELAUNS, 2Kor 4C.

<sup>27</sup> Teil des ὁμοιομορφίας als Genetivus appositionis zu verstehen (WILCERES, Sätze 150).

<sup>28</sup> STUHLMACHER, Rom. 105. STUHLMACHER deutet Bänz 8,29 somit auf die ethische Auferstehung, was auch durch die ἡ-δὲμα κίβη... ἡδὲμα liegt. WILCERES hält auch eine geistliche Auslegung für möglich (Röm. 2,168f.).

<sup>29</sup> Der Aorist „ist“ ermöglicht vor der Auferstehung der Toten her zu verstehen<sup>30</sup> (WILCERES, „Sätze“ 151. Anm. 42, über Ethiklicherweise „Festfuß“ statt „Anst“).

„Gestalt“ (εἰκόνα) des himmlischen „zweiten Adam“ tragen<sup>30</sup>, den geistlichen Leib. Dieser wird herrlich sein (1Kor 15,43)<sup>31</sup> – „sein Leib, der ganz und gar vom Geist Gottes bestimmt wird“<sup>32</sup>.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Gen. 1,26f. den Hintergrund der Stellen vom Christus als der εἰκόνα Gottes bildet. Εἰκόνα bedeutet dabei „Gestalt“, und zwar, wie die enge Verknüpfung mit ὁμοία zeigt, die Heerlichkeitsgestalt Gottes. An allen diesen Stellen wird unterschieden zwischen Christus als der „Gestalt“ Gottes und dem Christen, die gemäß dieser „Gestalt“ verwandelt werden. Gen. 1,26f. wird also nicht so ausgelegt, dass der Christus in Anlehnung zum ersten Adam gesehen wird (aufgrund der Adam-Christus-Typologie), sondern der Christus selbst ist die εἰκόνα, und wie Adam in der ersten Schöpfung nach dem Bild Gottes (εἰκὸν εἰκόνα θεοῦ) geschaffen wurde, werden die Glaubenden in der neuen Schöpfung verwandelt zum εἰκόνα, also gemäß der Eikon, die der Christus ist.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Gordon D. Fee hält die älteste erreichbare Lesart (αὐτοὺς ἑαυτῶν, die die alexandrinische Hauptlesart K und L, aber auch B<sup>75</sup> und C<sup>173</sup>) bei Paulus teils alexandrinisch, teils westlich, der westliche Text (D, F, G, ff.) und die byzantinische Text (B) lesen, auch für den ursprünglichen Text des Paulus; Paulus mache öfters auch hier eine ähnliche Aussage wie in 1Kor 3,18 (vgl. Kol 3,10): „They are being urged to become what they are by grace; but as vv. 30–31 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.“ (Zitate: 1Kor. 791, Argumentation: 787 Anm. 5; 791f.) Mit der guten Mehrheit der Ausleger habe ich hier über den textgeschichtlich ältesten erreichbaren Text nicht für den ursprünglichen. Der Kontext von 1K 4f. macht wiederum den Inhalt der παρῶν αὐτοῦ notwendig, das ἰσὼν auch B (bei Paulus zwischen alexandrinischem und westlichem Text) u. a. korrekt mit dem Text entsprechend korrigiert.

<sup>31</sup> Dies ist die Leihlichkeit, die der Aufstehende jetzt im Himmel hat, nicht die Seinsweise des Präexistenten bzw. dessen, der vom Himmel herabgekommen ist und sich erniedrigt hat. Deshalb meint εἰς ἑαυτῶν in 1K 4f nicht den Präexistenten bzw. die Herabkunft aus dem Himmel, sondern die Qualität seines Leibes als „himmlisch“ (FEE, AGos. 792; LANG, Kor. 215 zu 1K 4f.). Bei der Wahl des Ausdrucks (εἰς εἰκόνα) kann auch der Gedanke an den vom Himmel herabgekommenen Christus (vgl. auch Agg. 1,11; 3,11) mit einer Stelle gespielt haben (LANG, Kor. 236f. zu 1K 4f.; MOURICQ, 1Kor. 119f.; WOLFF, AGos. 411); Paulus betont also an dieser Stelle nicht die Präzedenz des Christus, sondern dass er der zweite Adam ist (FEE, u. a. O. 792f.). Es ist indes auch nicht sein Entzogen, die platonische Auslegung von Gen. 1,26f. und 2,7 (s. n. Abschnitt 2.4) „von der unsterblichen Eschatologie her“ zu korrigieren (gegen BEYBL, Ansgo 200).

<sup>32</sup> LANG, Kor. 244f. (mit Berufung auf W. G. KÜMMEL); ebenso WOLFF, AGos. 406f.

<sup>33</sup> „Um die christliche Ableitung der Eikon-Christologie aus der Adam-Christus-Typologie s. auch unten Abschnitt 2.g.“

### a) Der Mann als der Bild Gottes

Kol 11, 7–9 fällt insofern aus dem Rahmen, als hier nicht der Christus, sondern der Mann als die direkteste Eben Gottes bezeichnet wird.<sup>24</sup> Dabei muss man hier mit „Abbild“, nicht mit „Gestalt“ übersetzen (und ὁμοία mit „Abglanz“, nicht mit „Herrlichkeit“).<sup>25</sup> Auch hier wird auf die Schöpfungsgeschichte angespielt,<sup>26</sup> in diesem Zusammenhang heißt der Mann εἰκὼν τοῦ θεοῦ (auch hier stehen εἰκὼν und ὁμοία deutlich parallel), die Frau aber, weil sie nach Gen 2,21f. aus dem Mann erschaffen wurde, ist ὁμοία ὁμοίωτι.<sup>27</sup>

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 Auslegungen.<sup>28</sup> 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 ὁμοία 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 1b) genannte Fazit aus den Eikon-Stellen im Corpus Paulinum wird durch einen Blick in die alttestamentliche und frühjüdische Eikon-Tradition bestätigt.

<sup>24</sup> Während die unter (a) behandelten Stellen eine (mindest teilweise) weibliche Gottesähnlichkeit des Menschen voraussetzen, spricht diese Stelle von der ungeschwächten Gottesähnlichkeit des Mannes. Dies entspricht der Spannweite der alttestamentlichen Aussagen, s. JERVELL, Aussage 72; auch dass der Frau die stärkste Gottesähnlichkeit abgesprochen wird, entspricht alttestamentlichen Aussagen (s. dort).

<sup>25</sup> JERVELL, Aussage 29c.

<sup>26</sup> Die Schöpfungsgeschichte wird hier auf die zweite (αἰώνος) und nicht auf die erste (καὶ ἡμέρας) bezogen (JERVELL, Aussage 197 Anm. 401, vgl. LOHSE, „Aussage“ 154f.).

<sup>27</sup> „Die Aussage, dass die Frau ‚Bild‘ des Mannes sei, verleiht Paulus wohl wegen Gen. 1,26“ (WOLFF, ANW. 251.)

<sup>28</sup> St. schon Weisheit 1,23 (Der Mensch wurde als Bild Gottes geschaffen) mit Weisheit 7,16 (Die Weisheit ist das Bild seines Güte). Für die alttestamentliche Auffassung gilt: „Man macht, was geboren eine Gesamtkonzeption“ (JERVELL, Aussage 84). Dasselbe gilt für Philo, s. u. Abschnitt 1.1.

## 1) „Altes Testament“

In Gen 1,26f. übersetzt die LXX mit εἰκόνη das hebräisches תְּבַרְבָּרָה für מִצְבָּרָה setzt sie ἀναπόμο. Die beiden hebräischen Wörter sind fast synonym, wie ihre Vertauschung in Gen 5,3 zeigt.<sup>36</sup> Auch die Präpositionen הָ und בְּ stehen in Gen 1,26 und 5,3 austauschbar. Deshalb hat die LXX sie beide mit demselben übersetzt.<sup>37</sup> Dadurch ist ein Verständnis von בְּ als präpositionales, obwohl grammatisch grundsätzlich möglich, unwahrscheinlich. Wir müssen also mit „nach unserer Bild“ übersetzen.<sup>38</sup> Trotzdem ist im frühjüdischen und rabbinischen Schrifttum wie bei Paulus auch die Auslegung als präpositionales belegt.<sup>39</sup> מִצְבָּרָה bedeutet allgemein „Gleichheit, Ähnlichkeit“<sup>40</sup>, תְּבַרְבָּרָה kann „Abbild, Statue, Skulptur“, aber auch – wie an unserer Stelle – davon abgeleitet allgemeiner „plastisch-plastische Beschreibung, Gestalt“ heißen.<sup>41</sup> Wenn wir also, wie dies auch in Exod 1,15 und den verwandten Stellen im Corpus Paulinum vorausgesetzt ist,<sup>42</sup> mit „nach unserer eikónē“ übersetzen, schließt die Bedeutung „Statue“ für תְּבַרְבָּרָה von vornherein aus, da sie für die priestertliche Theologie undenkbar ist.<sup>43</sup> Also muss תְּבַרְבָּרָה die „Gestalt“ Gottes bezeichnen. Wie kommt es aber an der Aussage, dass der Mensch der „Gestalt“ Gottes gemäß geschaffen sei – so wie Adam nach Gen 5,3 den Sel gemäß seiner (Adams) Gestalt zeugen konnte?

Die Priesterschaft hängt traditionsgeschichtlich und schließlich auch literarisch sehr eng mit der Theologie Esrahäls zusammen; nach Hartmut Geis hat

<sup>36</sup> STERNBERG, „צָבָר“ 106ff., vgl. WILHELM, „צָבָר“ 308. Erst in sehr späten rabbinischen Quellen findet eine inhaltliche Unterscheidung zwischen תְּבַרְבָּרָה und מִצְבָּרָה auf (TOSFOT, Massek 90 Num. 71).

<sup>37</sup> WEBSTERMANN, Gen. 20; STERNBERG, „צָבָר“ 106f.; WILHELM, „צָבָר“ 319.

<sup>38</sup> WEBSTERMANN, Gen. 20f.

<sup>39</sup> Siehe oben zu Exod 11. Als präpositionales übersetzt WILHELM, „צָבָר“ 329 und auch schon Symmachus, s. ELSTER, Exod 19.

<sup>40</sup> WEBSTERMANN, Gen. 20f. Vgl. BÖHNER, „Grundstelle“ 20, wo er definiert, „dass das Adjektivum אֲדָמָה diejenige Gleichheit bezeugt, welche in Ähnlichkeit besteht, nicht aber jene Gleichheit, mit der die Übereinstimmung zweier Gotzen bezeugt wird“; man übersetzt also am besten mit „eikónē, das aussieht wie“ (s. z. B. 201).

<sup>41</sup> BÖHNER, „Grundstelle“ 19; SCHOLEM, Gestalt 9; vgl. WILHELM, „צָבָר“ 357f.

<sup>42</sup> Siehe oben Abschn. I.

<sup>43</sup> WILHELM, versuchte, die Bedeutung „Statue“ festzuhalten und die Stelle aus der altorientalischen Königsdeologie abzuleiten; es muss aber schon festgestellt „Herauszuwag wie selbst“<sup>44</sup> hätte finden sich אֲדָמָה אֲדָמָה im Alten Testament in Texten, die vom Königtum handeln.“ („אֲדָמָה“ 1,257.) Nach STERNBERG, „צָבָר“ 106f. und WEBSTERMANN, Gen. 21f. kann die altisr.-Tradition im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen aus einem weiteren Grund nicht auf die altorientalische Königsdeologie zurückgehen. Dort kann der König zwar „Bild Gottes“ heißen, es gibt aber nirgends einen Zusammenhang zur Menschenschöpfung – Die Verwandtschaft von Gen 1,26f. mit Ex 1 (s. u.) und die Wirkungsgeschichte, wie sie im Folgenden dargestellt wird, spricht eindeutig für die Bedeutung „Gestalt“. Vgl. dazu auch W. BULL, Theologie 1, 158f.



sie von Eschiel's Weissagungen her die alte Priestertradition systematisierend verschärft<sup>47</sup>. Gott lässt den Priester Eschiel den Ausgang seiner Herrlichkeit (תִּירָם)<sup>48</sup> aus dem Jerusalem-Tempel schauen (Kap. 1 und 10). Das Zentrum jener Schau ist die Gestalt, die auf dem sitzt, was einem Thron ähnlich ist: עֵשֶׂת נְהֻשֵׁת מִן, „eine Ähnlichkeit wie das Aussehen eines Menschen (eigentlich der Gattung „Mensch“)<sup>49</sup> (1,26)<sup>50</sup>. Das für seine Wirklichkeit geöffnete Auge zeigt sich hier Gott in Menschengestalt – allerdings gleichzeitig so, dass es verneinen wäre, von einer bloßen Menschengestalt zu reden: Eschiel nimmt die Beschreibung mit äußerster Vorsicht vor: „Die Werbaltheit der Schilderung wird in der Steigerung der bloß-wohl annähernd beschreibenden Rede spürbar (עֵשֶׂת נְהֻשֵׁת מִן)<sup>51</sup>“, und zugleich fügt Eschiel die Schilderung des (Horn- und Lötlingens des Gestalt) an, so dass klar wird, dass dies kein Mensch ist (V. 27). In V. 28 wird die Deutung dieser menschenge-staltigen, aber über dem Firmament thronenden (V. 26) und hell strahlenden Erscheinung gegeben: תִּירָם מִן הַמֶּלֶךְ מִן הַמֶּלֶךְ – „dies war das Aussehen der Ähnlichkeit der Herrlichkeit des Herrn“. Wohlgekannt wird hier die geordnete Gestalt nicht einfach mit Gott selbst gleichgesetzt, sondern mit seinem תִּירָם, einer der Erscheinungsformen Gottes, in denen er sich offenbart, die aber von ihm selbst unterschieden bleiben<sup>52</sup>.

Eschiel ist von dieser Transzendenzschau bis ins Körperliche hinein überwältigt (V. 28)<sup>53</sup>. Im Kap. 10 wird die menschenähnliche Gestalt nicht mehr erwähnt, sondern dafür der Terminus technicus „Herrlichkeit des Herrn“ verwendet, in V. 20 steht dafür sogar *beremef*<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> GESE, „Gottswortung“ 13–16; zur Diskussion s. FROA, Priesterrecht 147–151.

<sup>48</sup> Bei *m' t'ir* handelt es sich wohl um einen priesterlichen Ausdruck, „den ... schon der König (Ez 20,15) und Assa (5,2) verwendet“ (PROCKSCH, Theologie 311).

<sup>49</sup> Zum Gessen der Vision Eschiel's s. PROCKSCH, „Berufungsvision“, ZIMMERLI, Ez 1, 1–85 (bes. 31–39).

<sup>50</sup> ZIMMERLI, Ez. 1, 26.

<sup>51</sup> Zu den verschiedenen Erscheinungsformen Gottes im AT vgl. BITTONES, „Gott“ 349–351; GERB, „Name“ 87f. Den Charakter der Theophaniegestalt Gottes verkörpert (ZIMMERLI) er geht davon aus, dass das Bild Gottes „Gott selbst oder etwas an ihm“ ist (Exodus 24), was ihm die Exegese der paulinischen Stellen anlehnt.

<sup>52</sup> Vgl. dazu PROCKSCH, Theologie 307.

<sup>53</sup> Nach PROCKSCH, Theologie 47ff. besteht zwischen Kap. 1 und Kap. 10f. der Unterschied, dass in 1 die ganze Erscheinung, also auch das „Gefähr“, die Herrlichkeit des Herrn sei, während in 10f. „die Gestalt selbst allein ohne das Gefähr“ (428) genannt sei. Für die Eilken-Theologie würde dann die zweite Konzeption die erste überlagert haben. Ähnlich Procksch bezieht aber Ez. 1,28 nur auf die Menschengestalt, nicht auf die ganze Vision (s. FROELLET, „Fils de l'homme“ II, 182 mit Hinweis auf LÖL, s. auch ZIMMERLI, Ez. II, 58).



Die Herrlichkeit des Herrn, die im Allerhöchsten des Tempels wohnt (und zu Beginn des Exils wegen der Verunreinigungen des Tempels auszieht)<sup>24</sup>, schaut Ezechiel also als Menschengestalt.

Wie nun kein Gott als *impa* *impa* erscheint, so folgt umgekehrt daraus, dass der Mensch von Gott *impa* *impa* geschaffen wurde: in seiner sichtbaren Erscheinung (Gott ähnelt)<sup>25</sup> Gen 1,26f. ist also als anthropologische Aussage von der theologischen Aussage in Ez 1,28 hier verachtbar<sup>26</sup>; in Gen 1,26f. wird die Erscheinungsgestalt Gottes außer mit *impa* (Ez 1,28) auch mit *impa* bezeichnet – der Mensch ist nach Gottes „Gestalt“ (*impa*) geschaffen. *impa* wird nun sogar das „jüngste Grundwort“ für die Gottesähnlichkeits-Aussagen (s. Gen 1,27; 9,6).<sup>27</sup> – Was bei Ezechiel vorsichtiger Mensch ist, eine Transzendenzschau in Sprache zu fassen, erscheint in Gen 1,26f. formelhaft-systematisiert und nun als Aussage über den Menschen. Das Erste und Entscheidende, was vom Menschen gesagt werden muss, ist, dass er sich dem Auge als gottähnlich darstellt. Damit wird nach dem antiken, an der Wirklichkeitswirklichkeitsangewandten Denken über Mensch nicht auf das „Johannes-Blickfeld“, optisch Messbare reduziert, sondern das Auge schaut „tiefer“, sieht mehr als nur Ausbehnung und Farben – das „Unsichtbare“ zeigt sich an dem, was man sieht. An der Gestalt, der wahrnehmbaren Erscheinung des Menschen, wird sein „Wesen“ erbaubar.<sup>28</sup>

Ex 1 und Gen 1 stehen nicht allein da, auch andere Traditionsschichten des AT können ein Schauen der anthropomorph verstandenen Gestalt Gottes<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. auch 4E, 2-3; 44,3.

<sup>25</sup> Vgl. zur gegenseitigen Entsprechung dieser beiden Stellen PROCESSION, „Berufungsvision“ 148; W. BAID, *Theologie* 1,192; Gen. 38. Dass die Gottesähnlichkeit also Gottähnlichkeit ist (vgl. V. BAID, *Theologie* 1,72; Gott ist nicht anthropomorph, sondern der Mensch (Theomorph), zeigen auch andere alttestamentliche Stellen (s. LARSEN 2004, *Christes Imitatio*); nur die Gottähnlichkeit des Laibes (sowohl die Kabbalen (EISENBERG um 225 in Barf. 2/52; s. SCHEWIE, *Gew. „Mensch“* 127, und unter die Stellen zu Adams Ursprungheitlichkeit) als auch Melchior von Sarbes, aber auch die Antöner (s. SCHEWIE, s. u. C. 1134) und die Bogymen gewahrt (GÖWEL, „Anthropos“ 180).

<sup>26</sup> Die Warnung, „dass kein ein fremdes Element in den Glauben Israels Aufnahme (gefunden“ habe (WOLDEBERG, „Anführer“ 1,145), ist ebenfalls unntig.

<sup>27</sup> W. BAID, 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 unbekante theologische Reflexion [sic]“ (gegen DEWELL, *Amigo* 222).

<sup>28</sup> Vgl. GESE, „Frage“; EISENBERG, *Exeg. II* 2015 mit Bezugnahme auf EISENBERG, *Theologie* (I. Aufl.) 182f. (s. II. Aufl.: 184); Das Wesen einer Sache ist in ihrer Gestalt messbar. – Die Gottesähnlichkeit des Menschen besteht aber nicht in erster Linie in seiner Herrscherstellung, sondern diese ist eine Folge davon (W. BAID, Gen. 38; *Theologie* 1,192; vgl. DEWELL, *Amigo* 22, zu S. 11,1-4).

<sup>29</sup> Vgl. auch Am. 4,13; 9,1; Des 5,1 etc. (W. BAID, Gen. 38), die Darstellung bei PROCESSION, *Theologie* 421-421 ANE; POONELA, *Diebstahl* 186-251 und die Stellen, die

Schon die altes<sup>39</sup> Tradition von Ex 24,9–11 erzählt, dass auf dem Sinai die Ältesten Israels vor ihrem Bundesstuhl Gott schauen, dies wird allerdings als Ansehensgebarmersünder, die Gott hingewandt „Er redete (seine Hand nicht aus“ (W. 11) nach Ex 33,18–23 darf Moses zwar hinter dem Tüch Gottes beschauen, aber Gottes Angesicht, also Gott selbst (W. 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 kagen, bis die Trümmer kommt (Ex 2,2), und nach der priesterlichen Gesetzestradition von Lev 16,12f muss der Ort, an dem JHWH dem Hohenpriester am Versöhnungstag in einer Wolke erscheint (W. 2), zusätzlich von einer Wollschafwolke eingehüllt werden, damit der Hohenpriester am Leben bleibt.

Auf manchen Stellen des AT ist ungeschützter von Gottes sichtbarer Erscheinung die Rede: So sagt Mic 12,8 von Mosees Wort mit Gott – „er schaut die Gestalt (תַּרְוּחַ) JHWHs“ –, wenn er mit Gott redet.<sup>40</sup> Der Psalmist möchte in Ps 17,15 Gottes Angesicht schauen und in Gottes Gestalt (תַּרְוּחַ) sein werden: „Am Morgen rade der Macht der Gottesprüfung, möchte der Beschuldigte und Verfolgte sich sättigen an der äußersten Begegnung mit Ihm in einer Theophanie.“<sup>41</sup> Auch der Weise kann im Extremfall in einem Offenbarungstraum Gottes Gestalt zu Gesicht bekommen, wenn auch in kaum aussagebarer Weise: „Da sieht jemand – ich erkenne sein Aussehen (מַרְאֵה) nicht –, eine Gestalt (תַּרְוּחַ) sieht vor meinen Augen“ (Job 4,16)<sup>42</sup>.

In Ex 1 (und 20) wird nun – wie schon bemerkt – die menschenförmige Gestalt Gottes ausdrücklich als seine Tüch-Erscheinung gesehen, was in der Stiftshütte und im Tempel als Lichtglanz wahrgenommen werden kann<sup>43</sup>, wird Ezechiel Augen noch tiefer aufgeschlüsselt. Eibow und Doza sind also schon von Ezechiel her identisch.<sup>44</sup> Die sprachliche Gestalt, die Ezechiel der Schilderung der geschauten Eibow-Menschengestalt gab, wurde von Ezechiel an zum festen Deutungsrahmen für weitere Visionen, so im Ezechiel 14,15–20<sup>45</sup> und Dan 7,9.

LABRACON, Christus 124C, anführt.

<sup>39</sup> GESE, „Bemerkungen“ 26 Anm. 23; SCHEDT, *Gefühle* 63–67.

<sup>40</sup> Dem Volk hingegen wurde nach dem Ditt (4,12.13) am Sinai nur eine Ausübung zuteil – nach Gerboen (SCHÖNLEB) „die vorgestigte [sic] aller sinnlichen Wahrnehmungen“ (33-stk<sup>2</sup> 2). Eintrag v. DOHMERS, *Wörterbuch* 216–219.

<sup>41</sup> EIBOW, Fa. 1, 279.

<sup>42</sup> Übersetzung von EIBOW, *Stk* 1,56.

<sup>43</sup> Vgl. WEISFELD, „מִיָּה“ 37.38.39; auch (SCHÖNLEB, *Gestalt* 143.

<sup>44</sup> Gegen EIBOW, *Stk* 45, über eine spätere Identifikation annimmt.

<sup>45</sup> Von 175 n. Chr. (SCHÖNLEBOW, *Jewish Literature* 48).

## b) Septuaginta und griechischsprachiger Judentum

Indem die LXX *ḥōm* mit εἰκόνη übersetzt, führt sie nicht in erster Linie das griechische Urbild-Abbild-Denken in das AT ein (εἰκόνη kann „Urbild“ und „Abbild“ bedeuten<sup>66</sup>), vielmehr hat hier εἰκόνη weitest die Bedeutung „Gestalt“, die es auch in der Gräzität tragen kann<sup>67</sup>. Das wird besonders daran deutlich, dass die LXX in Gen 1,26f. *ḥōm* nicht weglässt (die Abbildlichkeit wird also durch *ḥōm* und nicht schon durch den Begriff εἰκόνη angedeutet)<sup>68</sup>. Dies ändert sich erst da, wo die Präposition im Griechischen gräzisiert wird (s. B. Weisk 2,23; vgl. HScor II, 7)<sup>69</sup>.

Die Identität von εἰκόνη, ἴμαρ (ἰσῶς) und „Gestalt“ (ἴμαρ ein. μωρῶς) Gottes bleibt auch in der Zeit nach Ex und P bewahrt. So übersetzt die LXX in Jes 52,14 *ḥōm* („Gestalt“) mit ἰσῶς, Aquila dagegen wörtlich mit μωρῶς.<sup>70</sup> In Num 12,8 und Ps 16,15 übersetzt die LXX die *ḥōm* Gottes mit ἰσῶς, in Job 4,16 mit μωρῶς.<sup>71</sup> LXX Dan 3,19 *ḥōm* mit μωρῶς statt, wie vorst., mit εἰκόνη wieder<sup>72</sup>, und Sib 3,8 (vgl. 27; 8,265ff-440) benützt εἰκόνη und μωρῶς zusammen in einer Anspielung auf Gen 1,26f.<sup>73</sup> Zwei weitere klare Belege für εἰκόνη = „Gestalt“ findet sich in Weisk. L3,13 und SIBibn 108,10 (s. Fragezeit)<sup>74</sup>.

## c) Weisheit und Logos als Eikon in den alttestamentlichen Spruchbüchern

Wie wir im nächsten Kapitel zu W. 15b–17 genauer sehen werden<sup>75</sup>, laufen in Sin 24 die Traditionsanfänge von Weisheit, Geist Gottes (ausatzweise) und Logos (als Schöpfungs- und Offenbarungslogos) in einer Hypothese zusammen; diese wird nun fernerseits mit der göttlichen ἰσῶς, der Einwohnung, seiner

<sup>66</sup> BEWELL, *Images* 29 mit Anm. 24, vgl. zur Bedeutungsgechichte insgesamt ELSTER, *Eikon* 1–13.

<sup>67</sup> ELSTER, *Eikon* 4,10–13 mit Belegen.

<sup>68</sup> Anders BEWELL, *Images* 23, der mit der Einführung des εἰκόνη-Begriffs auch das Urbild-Abbild-Denken verbunden sieht.

<sup>69</sup> Vgl. BEWELL, *Images* 13f. (bist weitere Belege).

<sup>70</sup> FOSSEDUM, „Christology“ 263, Anm. 364.

<sup>71</sup> FOSSEDUM, *Image* 124.

<sup>72</sup> FOSSEDUM, *Image* 170.

<sup>73</sup> „Here, μωρῶς seems to have septuagintal ἰμαρ(ῶς).“ (FOSSEDUM, Anm. 269f.) Entsprechend übersetzt die Pschitta μωρῶς von Phil 2,6 mit *ḥōm*, und viele Kirchenväter verstanden Phil 2,6 mit HScor 4,4 und Kol 1,15 (s. a. O. 293; DIBB, „Christology“ 192; vgl. QUISPÉL, „Eikon“ 1,26f. 8f.; s. zum Ganzen auch BEWELL, *Images* 201–202, und KIM, *Origene* 200–207). Dieselbe Synonymie finden wir auch in der Genesis (FOSSEDUM, *Image* 168). LÖRKE ist aber nicht im Recht, wenn er in „Image“ 129 Anm. 14 meint, dass „μωρῶς keinesfalls gleichbedeutend mit εἰκόνη verstanden werden“ dürfte.

<sup>74</sup> S. dazu ELSTER, *Eikon* 16.

<sup>75</sup> Siehe unten (Kap. C.1) bzw.

Herrlichkeit auf dem Thron, gleichgesetzt. Nach W. 4 ist die Weisheit das „Licht“, „... der transzendenten Epiphanienglanz, der göttliche *κόσμος*, das Licht der Feuerstube ... usw.“<sup>127</sup>. W. 7–12 „macht deutlich, dass die Weisheit die göttliche Schöpfung auf dem Thron ist“<sup>128</sup>. Schon hier wird also Weisheit und Thron zusammengefasst; infolgedessen kann in Weish 7,25 auch die Eikon-Prädikation auf die Weisheit übertragen werden (wie auch andere Epiphanietermini).<sup>129</sup> Die Weisheit heißt dort *εἰκόνα τῆς ἀποδόμης τοῦ θεοῦ* (sc. τοῦ θεοῦ) – „Bild seiner Güte“. *Ἀποδόμης* steht in der LXX ohne bekanntes Äquivalent; am nächsten steht ihm vor, das im AT für Theophanieterminusus sein kann (vgl. Es 33, 19<sup>ff</sup>; Ps 27, 13), und im Zusammenhang von Weish 7,25<sup>f</sup> tauchen auch das „Licht“, das von Gott ausgeht, und seine *κόσμος* auf. Zwar sprechen diese beiden Verse nicht vom Erscheinen Gottes, sondern davon, dass die *κόσμος* an dem, was von Gott emaniert, partizipiert und somit göttlich ist. Es mag auch sein, dass *εἰκόνα* hier im Sinne des platonischen Urbild-Abbild-Deutens verwendet ist. Trotzdem wird deutlich, dass die Traditionsverschmelzung, die schon bei Sirach festzustellen ist, hier selbstverständlich vorausgesetzt wird. Die Karbof-Gestalt, in der Gott erscheint, die *εἰκόνα*<sup>130</sup>, ist mit der Weisheit identisch. Dies wird in einem für die ganze Sapientia Salomonis<sup>131</sup> typischen Ineinander von alttestamentlich-jüdischer und griechisch-hellenistischer (v. a. stoischer) Sprachwelt ausgedrückt.<sup>132</sup> Jedenfalls bedeutet die Prädikation der Weisheit als „Bild“ in Weish 7,26 die „Stellensage“ der „Einkennis der menschlichen Wahrnehmbarkeit Gottes in der Ordnung des Seins“.<sup>133</sup>

Wodurch ist es auch zu erklären, dass im frühgriechischen Schrifttum das Unlicht (Gen 1,1) zuweilen als himmlischer Antropos erscheint. Schon im Gen 1 ist nicht nur physikalisches Licht, sondern auch ein geistiges Licht ge-

<sup>127</sup> GEBSE, „Weisheit“ 117.

<sup>128</sup> A. a. O. 118.

<sup>129</sup> Dies genügt schon als Widerlegung der Ansicht ELSTERER, für die Eikon-Prädikation der Weisheit schärfte „eine Herleitung aus dem AT von verabschiedet aus“ (Eikon 114).

<sup>130</sup> LXX übersetzt *εἰκόνα* mit *τῆς εἰκόνης* (sc. *θεοῦ*).

<sup>131</sup> Die Weisheit heißt hier nicht direkt „Bild Gottes“, was v. B. LOHSE, *Ker* 186, überblickt; ebenfalls Theophanieterminologie im Zusammenhang mit der Eikon-Prädikation weist klar auf die alttestamentliche Eikon-Tradition hin. Etwas anderswo hier nicht platonisches Verständnis, sondern vorwiegend höchstens die alttestamentliche Konzeption auf diese Bezüge, ähnlich wie später bei Philo, aber noch nicht im Detail (s. n. Anmerk. 2a).

<sup>132</sup> Weish ist also alexandrinisch-jüdische „Weisheitsl.“ aus der Zeit um Christi Geburt (SCHUB, *Sprachver* 21, 96f.), die stark stoische Terminologie aufnimmt, um damit jüdische Traditionen anzudeuten (s. WEISS, *Konzepte* 268f. mit Rom. 3, 8, 30f. [Lit. und Belege]).

<sup>133</sup> Weil die *εἰκόνα* mit der Weisheit schon früh gleichgesetzt wurde (s. n. CULBERT), kann im AEM 38 die *εἰκόνα* „von dort oben“ heißen – die *εἰκόνα* ist hier, völlig konsequent, das Bild Gottes. (S. n. dieser Stelle REIFOLD, *Sege* 113f.)

<sup>134</sup> GEBSE, „Gottes Bild“ 61.



umfasst<sup>182</sup>, dieses Licht wird in Ps. 104,2 als das Lichtgewand Gottes, als sein Halbdargestellt<sup>183</sup>. Wollends erscheint die hypostasiierte Weisheit in Sir 24,4, wie schon erwähnt, als dieses Licht, das die Docs Gottes ist. Deshalb kann der Logos bei Philo  $\phi\acute{\omega}\varsigma$   $\lambda\acute{\omega}\gamma\acute{o}\varsigma$  sein<sup>184</sup>. Diese Tradition findet sich auch in rabbinischer Texten<sup>185</sup>, und wovon hier ist z. B. auch sHem II. zu verstehen, wonach das Licht aus einem Engel, einem Schöpfungsmitler, hervorging.<sup>186</sup>

#### d) Philo von Alexandria

Philo knüpft an die Identifizierung von Weisheit, Logos, Psephos und Elben in der Weisheitstradition an. Wie Sir 24<sup>187</sup> und Weisk 7 hier ist Philo völlig konsequent, wenn er die mit der hypostasiierten Weisheit gleichgesetzte Elben ebenfalls als Hypostase versteht<sup>188</sup>; dieser ist bei ihm einer der vielen Namen der einer himmlischen Hypostase und Offenbarungsgestalt Gottes gewandert, die das Ergebnis einer Veredlung verschiedener alttestamentlicher Traditionenstränge mit der Weisheitstradition ist<sup>189</sup> und bei Philo von der Weisheit hier vornehmlich  $\delta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  heißt<sup>190</sup>.

<sup>182</sup> GEBE, „Weisheit“ 237. Auch in 4Es 6,44 ist das so, vgl. die Anmerkungen von GUNDEL z. St. (bei KAUTZSCH, *Lehrbücher* 1, 157).

<sup>183</sup> GEBE, ebd.

<sup>184</sup> FOSZOM, „Christology“ 357.

<sup>185</sup> Sie in Gen 3,4; PRS 3 u. a. (Psephos, *Mose* 290). In Hekhat Rabbin 3A3 ist die Doc ebenfalls die Funktion des Schöpfungsmitlers und -schalters (FOSZOM, z. St. II, 390f.).

<sup>186</sup> Zu diesen und verwandten Texten s. FOSZOM, S. 387–390 (und zu spätem, griechischen Belegen, dies., „Christology“ 390); sHem II. berücksichtigt (FOSZOM die oben stehenden traditionengeschichtlichen Zusammenhänge nicht). Zur Verbindung von Weisheit und Licht s. auch HESGEL, *Judeus* 304 und WEISS, *Kosmologie* 100 (mit Anm. 3 [Lit.]). In 4Es 6,38f. ist das Licht präexistent und nicht Teil der Schöpfung (s. BOWLAKO, *Qsar Moses* 143).

<sup>187</sup> In Ad 1,44 werden in Anlehnung an Sir 24,4 13 Weisheit und  $\omega\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\iota$  gleichgesetzt (s. oben Hinweis auf diese Philo-Stelle bei FOSZOM, S. 179 Anm. 30f.).

<sup>188</sup> Philo geht hier nicht auf einen von Gen. 1,26f. unabhängigen „Umwandlungs- $\delta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ “ zurück (SCHERER, *Gen* „Aenach“ 123), ebenso wenig wie die Gnosis nach ihm, der himmlische Anthropos stammt vielmehr aus der Gnosis- $\delta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  (s. u.; vgl. zur Gnosis: BETZ, „Adam“ 451).

<sup>189</sup> Siehe unten C. Ullrich. – Wir müssen bei Philo unterscheiden zwischen dem, was er an jüdischen Traditionen kennt, wobei wir viele mit dem palästinensischen Judentum gemeinsame Traditionen ansetzen können (die alexandrinische Gnosis und auch Philo selber standen ja mit Jerusalem in Kontakt, s. u. zweites Hauptst. D. U.), und dem Intertextuellen dieser Traditionen, die Philo mit Hilfe hellenistischer Schrifttradition, u. a. platonischer und stoischer Philosophie, unternimmt (s. WEISS, *Kosmologie* 46 [Lit.], zum Verhältnis der Intertextualität Gnosis: BERTZ, zum hellenistischen Schrifttum bei Philo: FRIEDGRIEB, *Stoizismus* 1, 521–531).

<sup>190</sup> Siehe unten.



Philo ist sich bewusst, dass der εἰδικὸν-Begriff der Weisheitstradition ursprünglich aus Gen 1,26f. stammt, dies zeigt er durch selbständigen exegetischen Rückgriff auf Gen 1,26f., wo es von der εἰδικία spricht. Er kennt dabei verschiedene Auslegungsmöglichkeiten und wendet diese auch an, ohne sie zu systematisieren. Gen 1,26f. kann bei ihm – in starkem platonisierender Einlegesatz – von der Erschaffung der Ideo-Menschen im εὐκαταγωγὸν νόμον als εἰδικὸν Gottes sprechen, was Gen 2,7 berichtet dann die Erschaffung des irdischen Menschen im εὐκαταγωγὸν εἰδικόν. Das Verhältnis des Ideo-Menschen zum göttlichen Logos bestimmt Philo unterschiedlich.<sup>54</sup> Philo kann auch von der menschlichen Seele als direktem Abbild Gottes sprechen, an einer Stelle (Decal 134f) sagt von Menschen als direkter Bild Gottes.<sup>55</sup> Eine andere Auslegung ist für unsere Zwecke wichtiger: Die εἰδικία ist ein himmlischer ἀνθρώπος, der nicht mit Adam identisch ist, sondern als Vorbild für die Erschaffung Adams diente. Philo unterscheidet hierbei scharf zwischen εἰδικὸν und τὸν εἰδικόν: „ἐπιόμνηται τὸν φησὶν εἶναι θεὸν τὸν ἀνθρώπον“ (ὁ γὰρ εἰδικὸς θεὸς, εἰδικὸν τὸν εἰδικόν).<sup>56</sup> Den himmlischen εἰδικὸν-Menschen identifiziert Philo, wie oben erwähnt, mit andern alttestamentlichen „Hypostasen“, u. a. mit dem Logos, der „Weisheit“ und dem νεώτερον.<sup>57</sup> Alle diese Größen bilden bei ihm eine einsige Hypostase mit vielen Namen, ihr vornehmster und wichtigster Name ist der göttliche Logos.<sup>58</sup> Diesen findet Philo in der alttestamentlichen τὸν-Tradition<sup>59</sup>, er interpretiert ihn aber von Platonismus und Stoizismus weiß der Logos begrifflich ein Bindeglied zwischen AT und Philoosophie darstellend.<sup>60</sup> Die Logos-Bildung hat die Funktion, Gott zu offenbaren; Philo nennt sie „den sichtbarsten Ort (...) an dem der unbewegte und unverwandelbare Gott

<sup>54</sup> Siehe DEBRUILL, *Einleg* 64–65. Auch die ganze *Metempsychose* kann gut platonisch mit der Bildn. Gottes identifiziert sein, die der Logos ist (Dd 25, 1,7,17f, s. ELSTERER, *Säker* 30f). Hier verbindet Philo die platonische Kosmologie mit der ihm schon vorgegebenen jüdischen Auslegung von Gen 1,26f. auf einen himmlischen Menschen (gegen ELSTERER, *Säker* 112f., für den „der Logos als kosmischer Mensch eine Weisheitsbildung gegenüber der Auffassung des Kosmos als Metempsychose darstellt“; vgl. u. a. O. 134,126). Auf diesen Unterschied zwischen der platonischen und der (von der Weisheitstradition geprägten) philonischen Anschauung weist auch EARTH, *Kol*. 248f. hin.

<sup>55</sup> Belege mit Diskussion s. DEBRUILL, *Einleg* 56 Anm. 114.

<sup>56</sup> Hier 231, vgl. *Aut* 1,96 (DEBRUILL, *Einleg* 55f).

<sup>57</sup> Stellen bei ELSTERER, *Säker* 34, DEBRUILL, *Einleg* 62.

<sup>58</sup> Stellen bei ELSTERER, *Säker* 46–48.

<sup>59</sup> Weisheit und Logos sind schon im AT miteinander identifiziert, z. B. C. Lutz, dies verweist DEBRUILL, *Einleg* 62f.

<sup>60</sup> Vgl. HEIBROHMANN, *Schöpfungsgeschichte* 75; *Confl* 145 hat „ein Zeugnis für die Eingliederung der biblischen Wort-Gottes-Hypostase in die Sophia-Tradition, die dann gerasen ist in der Übertragung der ganzen Spekulation auf den Logos umgekehrt wurde“.

<sup>61</sup> Lit. zur philosophischen Vorgeschichte des Logos-Begriffs s. in Heraklit bei WEISS, *Kosmologie* 206 Anm. 1.

steht<sup>198</sup>. Philo weiß also um das Verständnis der Eikon als Offenbarungsgestalt Gottes in der Theophanie. Allerdings ist für ihn – und hier folgen philosophischer Tradition gegen die alttestamentlich-jüdische – Gott nicht von menschlicher Gestalt und der Mensch nicht in seinem Leib göttlich<sup>199</sup>, und er kann zwischen der direkten Gotteschau, dem Ziel aller Erkenntnisvermittlung, und der indirekten, demgegenüber abgewerteten Erkenntnis der Eikon Gottes als seiner (kleinen) Abbildes unterscheiden<sup>200</sup>, 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“<sup>201</sup>. Deshalb „zieht Philo die ‚Logosverantwortlichkeit‘ im geistigen Teil des Menschen“, nicht in seiner auch aufs Geistigeweisenden Gestalt.<sup>202</sup>

Es scheint, dass der *Imag-Mensch* *εἰκόνα* mit der Konzeption von der himmlischen Eikon zusammenhängt und wohl eine platonisierende Weiterentwicklung der Tradition von der Hypostase *εἰκόνη* ist, vgl. Genf 146, wo die verschiedenen Mannen des Logos aufgestellt werden: *καὶ γὰρ ὁμοῖον καὶ ὁμοῖον θεῷ καὶ ἄνθρωπος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα κτισθῆναι (nicht εἰκόνη) καὶ ὁ ὄψα, ὁπαρῆ), ἠποκατασταθῆναι*.<sup>203</sup> 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) – Mensch<sup>204</sup>, andererseits „Gott – Logos = Eikon Gottes – *κτισθῆναι κατ' εἰκόνα* – empirischer Mensch“<sup>205</sup>.

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

<sup>198</sup> Genf 96f. (Übersetzung nach STROM in: *Philo* Bd. 5, 115f. Zu dieser Stelle v. ELIENSTEIN, *Eikon* 37).

<sup>199</sup> Zum Beispiel Qp 69, s. LAJSSON, *Clavier* 167 mit Anm. II, 198; ELIENSTEIN, *Eikon* 45.

<sup>200</sup> Stellen bei ELIENSTEIN, *Eikon* 37f. Die Erkenntnis des Logos-Eikon kann er als höhere Geschichte, im Gegensatz zur direkten Gottes-Schau. Dies hängt mit dem schon von Philo im Bedeutungswortgeheimen Identifizieren des *Tara* als Gottes-Logos mit der *Weißeit*-Eikon zusammen.

<sup>201</sup> ELIENSTEIN, *Eikon* 38.

<sup>202</sup> Auch dies ist bei Philo nicht ohne Ausnahme, s. Qp 25 und die Interpretation bei ELIENSTEIN, *Eikon* 51 (Philo sagt hier voraus, dass der Mensch auch in seinem Leib Abbild des Logos ist).

<sup>203</sup> Vgl. ARVILLA, *Avange* 68f., über zwar strikt zwischen dem Logos (göttliches Natur) und dem *Imag-Menschen* (aber nicht: göttlich Substanz mit Gott) unterscheidet, aber auch auf diese terminologischen Unschärfen hinweist.

<sup>204</sup> Hier: 290f. (ELIENSTEIN, *Eikon* 48f.).

<sup>205</sup> ELIENSTEIN, *Eikon* 50 (Philo All I, 90, 1, 4f.).

der Sophia kann er die Eikon völlig konsequent auch als Mithras der ganzen Schöpfung verstehen, nicht nur als „Vorbild“ für die Erschaffung des Adama.<sup>100</sup>

#### a) *Qumran, rabbinischer Judentum und kabbalistischer Judentum*

In dem Selbstbildern von Qumran finden wir den Kabbod Gottes hypostasiert<sup>101</sup>, wenn auch sein Aussehen nirgends geschildert wird<sup>102</sup>. In 4Q1534 (Ditt-Hard) Frg. 2 (pateo) 4 heißt es: „Adama unseren Vater hast (Du gebildet in der Ähnlichkeit Deiner Herrlichkeit“, ein klarer Hinweis darauf, dass im Qumran das „Bild Gottes“ von Gen 1,26ff. als Gottes Kabbod(gestalt) aufgefasst werden konnte.<sup>103</sup>

„Kabbod, Gloria, als ein ... Terminus für den, der auf dem Thron des Mikabkos erscheint“, ist nach „in tannaitischen Quellen des 2. Jahrhunderts ständig verbreitet.“<sup>104</sup> In den Targumim und bei den Rabbinen werden *קַבְדֵּי* bzw. *קַבְדֵּי* (*qabdei* *qabdei*) als die Weise gesehen, in der sich Gott im Lächeln offenbart – „Alles da was denote entities different from God; they are reverential ways of speaking about God manifesting himself“<sup>105</sup>. In der jüdischen Mystik, die im tannaitischen Zeit noch im Zentrum des rabbinischen Judentums anzusiedeln ist<sup>106</sup>, wurde aufgrund von Ex. 1,26 der Kabbod als Gottes Offenbarungsgestalt in menschlicher Form verstanden.<sup>107</sup> So finden sich rabbinische Belege, die z. B. vom Antlitz der Schechina oder der Füßen der Schechina sprechen und

<sup>100</sup> Vgl. die Stellen bei BUBERSON, *Expos* 151. Zur Schöpfungsmittlerkraft von Weisheit und Logos s. u. C. LUKE ELLIESTER, s. u. O. 36 meint (Bildschäferweiter, „das die Beschreibung bei Logos als Eikon Gottes im Zusammenhang mit der Wortschöpfung auf die gesamte, eigenartige Exegese von Gen 1,27 zurückführt“), obwohl er 34 Anm. 2 auch auf Weisheit 7,26 hinweist (s. u.). – Dass die Weisheit-Eikon WÖRTER der ganzen Schöpfung und nach 1 Joh 28 auch Urbild der Schöpfung ist, kommt wie oben. Philo's Reception von platonischer Kosmologie entgegen, nach welcher das Kosmos Abbild des göttlichen Urbilds ist (s. ELLIESTER, s. u. O. 23–29 an Plat. und 33f zu Philo; WERTZ, *Kosmologie* 125f zur platonischen Rezeption des alttestamentlich-jüdischen Urbild-Gods (Gen)).

<sup>101</sup> SCHEFFNER, „Gott als König“ 85.

<sup>102</sup> S. u. O. 110.

<sup>103</sup> Auf diese Stelle weist WOLLENWIEBER, „Menschgewordene“ 130 2 nm. 08 (im Bildkonstruktion und Übersetzung nach MAIER, *Qumran-Exegese* 2,614).

<sup>104</sup> SCHEFFNER, *Mystik* 150.

<sup>105</sup> Bawa seit der Zeit von Christi Geburt ist der Dämonus *qabdei* allgemein verbreitet, er sieht in der Haggada wie der Hekhalot-Literatur weitgehend für den *qabdei* Gottes (SCHEFFNER, *Genesi* 142,147) und nicht Gottes „schillernde oder auch verborgene Anwesenheit an einem Platz, seine Gegenwart“ (s. u. O. 142f).

<sup>106</sup> ROSSUM, *Manna* 178.

<sup>107</sup> SCHEFFNER, *Genesi* 143.

<sup>108</sup> ROSSUM, *Manna* 178; s. auch die Belege für eine Unbildlichkeit Gottes bei STECHINSKA, „Form“ 25 LICHTWE, (Überonym) bzw. STREIBER, 282–287 (Judenchristentum).

somit auf eine Abrechnungszeit Gottes hinweisen<sup>107</sup>, und es sind mythische Traditionen vom Leib der Schöpfung (רִצְפוֹן) überliefert<sup>108</sup>.

Die Diskussion über Gen 1,26f. gehörte im rabbinischen Judentum in den ersten beiden Jahrhunderten, in der Öffentlichkeit sprachen die Rabbinen kaum von der Gottähnlichkeit des Menschen.<sup>109</sup>

Die „Schöpfung ist das erste Bild Gottes“<sup>110</sup> So haben Moses und die Israeliten auf dem Sinai das Bild Gottes (Wahr. 30,10; מִצַּוֵּן von Num. 12,8 wird als מִצַּוֵּן ausgelegt; Shem. 23,15; מִצַּוֵּן von Ex 31,18 wird als מִצַּוֵּן ausgelegt; 4L, 3; מִצַּוֵּן) bzw. seine Ebenbildlichkeit (TgD und TgPal Ex 34,10) gesehen.<sup>111</sup>

Auch Ber. 12,6 ist wohl ein Beleg dafür, wie im späteren Zeit bewusst blieb, dass Gen 1,26f. auf die himmlische Kabod-Gestalt von Ex 1 (Bezug nimmt Adam beauf-ursprünglich u. a. Folgebewus, was er mit dem Fall verlor מִן הַשָּׁמַיִם<sup>112</sup>), מִן הַשָּׁמַיִם<sup>113</sup> (Jewiges) Leben<sup>114</sup>) und מִן הַשָּׁמַיִם<sup>115</sup> (oben Könnenheit<sup>116</sup>)).<sup>117</sup>

Es gibt Hinweise darauf, dass im rabbinischen Judentum die Auslegung von Gen 1,26f. auf eine hypostasierte himmlische Gestalt lebendig blieb. So wurde nach Ber. 12,6 der Mensch nach dem מִצַּוֵּן Gottes und nach der מִצַּוֵּן מִצַּוֵּן geschaffen<sup>118</sup>, und es gibt eine ganze Reihe ähnlicher Stellen.<sup>119</sup>

Auch in der Genesis finden wir die Konzeption vom himmlischen Menschen<sup>120</sup>, allerdings meist unter Aufnahme neutestamentlicher Aussagen; sie ist

<sup>107</sup> SCHOLEM, Gestalt 143; vgl. 146.

<sup>108</sup> S. a. O. 147f.

<sup>109</sup> FERNELL, Aussage 20,70–75. 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. 20,112,65–71. Dass die Rabbinen nicht erst durch Christentum und Gnosis zur Auseinandersetzung mit Gen 1,26f. gezwungen wurden, zeigt die lehrhafte Diskussion an der Stelle im vorchristlichen Judentum, z. B. bei Philo (genau FERNELL, Aussage 75).

<sup>110</sup> FERNELL, Aussage 112.

<sup>111</sup> Bild. und FÖRSTER, „Colossians“ 185. Auch L. FÖRSTER weist a. a. O. 189f. auch auf Beweise über Trugreden hin, nach dem Moses im Traum auf dem Sinai einen מִצַּוֵּן als König auf dem Thron sieht (Ex. 68–73 in Elwell, Propheten 9,281f.).

<sup>112</sup> Vgl. den מִצַּוֵּן von Ex 1, מִצַּוֵּן Kabod-Glans der Schöpfung in der rabbinischen Literatur (SCHOLEM, Gestalt 141) und die vielen weiteren rabbinischen Belege für die Unsterblichkeit Adams bei FERNELL, Aussage 39f.100–106.

<sup>113</sup> Vgl. schon Witzel 2,13 (בְּרִצְפוֹן) und weitere rabbinische Belege für die ursprüngliche Unsterblichkeit Adams bei FERNELL, Aussage 100f.

<sup>114</sup> „Gestalt Gottes riesigen „Leib“, der im Zentrum des späteren Schöpfung-Gemeinthe steht. Schon alttestamentlich ist von der riesigen Gestalt Gottes die Rede, so in. Mi 1,14; Am 9,1ff.; Ps 24,5 (P. B.A.D., Übersetzung 1,150). Vgl. zur מִצַּוֵּן Gottes in der Mythe: SCHOLEM, Gestalt 12; מִצַּוֵּן 88, und zur מִצַּוֵּן Adams in einer ganzen Reihe weiterer rabbinischen Belege: FERNELL, Aussage 99f.; SCHOLEM, Gott „Mensch“ 121–125.

<sup>115</sup> Auch FERNELL, Aussage 100f.102f. Viele weitere Belege für die Unsterblichkeit Adams bei WOLLENSBERGER, „Menschgeworden“ 130f. Anm. 18.

<sup>116</sup> WOLLENSBERGER, „Adam Einmal“ 183.

<sup>117</sup> S. die Belege bei FERNELL, Aussage 97f.; FÖRSTER, Aussage 26f.

<sup>118</sup> FÖRSTER, Aussage 279f. (Belege).



der Christus nach MEC 1,5 (Tractatus Tripartitus 65, 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“<sup>132</sup>.

Wir finden aber im Judentum auch, unter dem Einfluss des Platonismus, eine Gegenbewegung gegen die Rede vom der Gestalt bzw. vom Leib Gottes; schon Philo werft jedem Anthropomorphismus und lässt Gott rein instrumentell. Dasselbe finden wir bald auch bei den christlichen Kirchenvätern.<sup>133</sup>

Dass die spätalttestamentliche Identifikation der elodie als hypostasierter Kabod-Deität mit der Weisheit als Schöpfungsmittlerin nicht nur Episode geblieben ist, zeigen neben Philo (s. o.) auch spätere Belege. Im *AKM* 35 (116 Schacher) heißt die Torä als Inkarnat der Weisheit „*נְרָא דֹרֵת אֲבֵרָה*“, es ist wohl vorausgesetzt, dass Himmel und Erde durch sie geschaffen wurden.<sup>134</sup> Im *Weiße* 9,2; sHem 30,8 schafft die Weisheit speziell den Abendtag; dies kann nur von der Identifikation der Weisheit mit der Elion von Gen 1,26f. her erklärt werden.<sup>135</sup> In der jüdischen *Midrascha-Rhetorik* kann der Kabod auf dem himmlischen Thron *רַבִּי* heißen<sup>136</sup>. Auch die spätere *Kabbala* kennt diese Identifikation.<sup>137</sup>

<sup>132</sup> Übersetzung von RITZSCHE und FACHS in *WHE ZILLY*, s. oben QUERFEL, „Gnostizismus“ 210f. Dieser Text bietet „a new argument in favor of the thesis that Jewish esoteric teaching concerning the *kabod* is the „form like the appearance of a Man“ or the „body of God“ influenced Gnostic thought“.

<sup>133</sup> S. die Belege von Philo und den Kirchenvätern bei STROUBSKA, „*Forme*“ 270.

<sup>134</sup> LIEBERMAN, „*Gredet*“ 141; GÄRBERG nach GOLDA, *Midrasa According to Rabbinic Styles* 116 Anm. 25/26; JEROME, *Intro* 117.

<sup>135</sup> Zu sHem 30,8 s. DEBEVE, *Intro* 48. Nach beiden Büchern ist auch die übrige Schöpfung durch die Weisheit, die das Wort ist, geschaffen (vgl. *Weiße* 9,1; sHem 22,4). Aufgrund des Plurals *מוֹפְתֵי* und der Erwähnung der elodie Gottes im Gen 1,26f. wird abend die Weisheit, die das Epitheton elodie trägt, als zur Erschaffung des Menschen von Gott besonders beauftragt und bei der Menschenschöpfung in besonderer Weise als Schöpfungsmittlerin (s. o. *anawim*-s. o.) beteiligt gesehen. Aufgrund der instrumentalen Auslegung von *elion* elodia, muss an den o. g. Stellen die *Gestaltähnlichkeit* des Menschen außer Acht bleiben. JEROME, s. u. O. 48f. weist auch noch auf die m. B. nicht eindeutigen Belege) *Weiße* 9,1f. und 10,2 hin.

<sup>136</sup> FOSSUM, *Waves* 291, ital. Anm. 66 bemerkt er gegen SCHERER, *Mjssat* 70f., es sei eher wahrscheinlich, dass der gnostische Dualismus hier seine Wurzel habe, „als dass der *midrasa* mit den gnostischen Darstellungen widerspiegelt“.

<sup>137</sup> Siehe u. B. SCHERER, *Übersatz* 154–155. Vielleicht finden wir auch in der sionistischen (bzw. deiflemistischen) Tradition, nach der Gott die Welt durch einen Engel schuf (s. Elion als Engel s. u. Abschn. II), eine Spur davon (Pseudepigraphische Homilien 12,12, s. oben und zu möglichen Zusammenhängen mit *Maschta* Schöler Apollon: FOSSUM, *Waves* 257,259–261, vgl. FOSSUMs Postulat einer jüdischen Tradition von der Schöpfungsmittlerin Gabriel: s. u. O. 266). Diese Tradition vom Schöpfungsmittler-Engel könnte auch FOSSUM bis ins 2. J. n. Chr. zurückreichen („Gen 1,26“ 122). Sie scheint auch in den Schriften der Magianer (vgl. mit dem *Qumran*-*Essener* identisch), die um 800 n. Chr. bei *Archo* gelebt zu haben, vorhanden gewesen zu sein (s. *Essener*,



## A) Kerkogestalt und Engel der Herrn

Ein weiterer Hinweis darauf, dass die Vorstellung von einer hypostasiierten, menschensähnlichen Kerkogestalt Gottes im frühjüdischen Zeit notwendig war, ist die Identifikation des *mitq* (Sôšō) Gottes mit dem im menschlichen Gestalt erscheinenden Engel des Herrn<sup>127</sup>. Schon Ex 14,19 legt auf der Ebene der kanonischen Erzählung und in der Septuaginta diese Identifizierung nahe; auch bei Es 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. 8,19ff.; 9,21; 10,16.18; 12,8ff.)<sup>128</sup>. Philo greift die Identifikation in Ex 14,19 auf (VitMos 1,165, vgl. Hier 204f.)<sup>129</sup>. Der Logos, der bei ihm mit dem himmlischen Menschen übereinsticht<sup>130</sup>, ist zugleich auch der oberste Engel<sup>131</sup>. Auch im

<sup>127</sup> Gen. 1,26f. (29f.). Zuhilfenahme s. FÖRSTNER, „Magnificanz“, BÜCHLER, *Open Moses* 472f. Anm. 17 (Lit.). Auch in WEIS 5,28f. ist von der Schöpfungsmittelreichheit eines Engels (des Engels des Firmaments) die Rede (s. dazu BÜCHLER, *Open Moses* 443).

<sup>128</sup> Die jenseitigen Konzeptionen von himmlischen Menschen mit seiner Schöpfungsmittelreichheit (s. z. B. FÖRSTNER, *Mose* 307) verarbeiten wohl – wie dies die Gnosis auch sonst zu tun pflegt – neutestamentliche Traditionen und jüdisch-jüdisches Liturgik. Gerade die Wachstums- und Schöpfungstexte waren bevorzugtes Objekt der gnostischen Spekulation. Auch Justin wird gleichmaßen auf neutestamentliche und alttestamentlich-jüdische Traditionen zurückgreifen, wenn er Jesus mit den Sôšō kopiert, den Michael, dem Logos u. a. gleichsetzt (Dial 61,1, s. FÖRSTNER, *Mose* 181, zum Engel des Herrn bei Justin s. u. Abdm. 1).

<sup>129</sup> Der Engel des Herrn ist nach FÖRSTNER die „offene Manifestation Gottes“ und stammt aus der Vorzeit; durch das Gewicht der Sinaitischen Offenbarung wurde diese Konzeption in den Hintergrund gedrängt, an ihre Stelle trat die im Sinai offenbarte *mitq*-Götze. Der Engel des Herrn wurde zum bloßen Botschafter Gottes, zum Geschöpf. Als solcher bleibt er auch im späteren Zeit bestehen. (S. FÖRSTNER 421–425.)

<sup>130</sup> FÖRSTNER, *Mose* 279 Anm. 61 (vgl. 378f.) identifiziert den Menschensohn von Dan 7 aufgrund dieser Stellen mit Gabriel; dies ist aber unwahrscheinlich ist, zeigt die Tatsache der messianische Charakter des Menschensohns in Dan 7 (s. GÖSE, „Messias“ 140) und andererseits die Wählungsgeschichte von Dan 7. Auch wird der Menschensohn in Dan 7 im Unterschied zu dem Engel als eine neue, unbekannte Eigenschaft eingeführt (FÖRSTNER, „Pala de Theoria“ II, 190 im Anschluss an WILZ, *Exegetische* 12). Zum Verhältnis von Menschensohn und Michael-Gestalt s. u. Abdm. 3.

<sup>131</sup> FÖRSTNER, *Mose* 178 Anm. 110.

<sup>132</sup> Siehe oben Abdm. 1.

<sup>133</sup> Stellen bei FÖRSTNER, *Mose* 200. Philo scheint sehr nahe an den später vermittelten Enden von den zwei Gewalten im Himmel zu stehen; Er nennt den Logos Σούρος, Σόος (QuintGen 2,6f., s. FÖRSTNER, *Mose* 338), und er verteilt die bei den Baktrien bezogenen Attribute Gottes (ja und erregt) auf zwei Träger. Die Herrschaftsgewalt bezieht er auf Gott (Σόος), das Gewirke aber auf den höchsten Engel (Σούρος). (H. u. G. 126f.; zu einer weiteren, auf dieselben Mächte Gottes bezogenen Unterscheidung s. imitiisch WILZ, *Exegetische* 174f.) (Dieselbe Unterscheidung von ΠΝΥΘ und Εβδνιμ findet sich im späteren samaritanischen Mysterium (VLZ in Bezug auf die Schöpfung des Menschen (s. FÖRSTNER, „Gen. 1,26“ 22), dort auch Text und Übersetzung; FÖRSTNER selber stellt diese Parallele zu Philo

Samaritaner sind Engel des Herrn und Kalbod Gottes gleichgesetzt. Die Samaritaner erkennen zwar Esau nicht an, begünstigen diese Sicht aber mit Stellen aus Ezr (z. B. 14, 19, s. o.).<sup>140</sup> Justin setzt bei seinen Gesprächsgegnern voraus, dass auch sie die Erschaffung vom Gottes Offenbarungsgestalt, der *Kalvodus* (ein Sobekina-Dominanz)<sup>141</sup>, als Engel des Herrn, als *ἄγγελο*, als *ἀγγελο* und als *ἀγγελο* kennen.<sup>142</sup> Auch in Justins eigener Lehre finden wir diese Gleichsetzung der *ἄγγελο* *supra* 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.<sup>143</sup> Schließlich tritt in der *ApkAbj* (zweiige Jahre nach 70 n. Chr.<sup>144</sup>) der Engel Kalbod mit den Attributen der Kalbodgestalt auf.<sup>145</sup>

gl. Adams und die Eiben

Ursprünglich werden also der bereits geschaffene Adam und die himmlische Eibongestalt voneinander unterschieden, nach späteren Interpretationen wird Adam selbst z. T. als die Eiben Gottes geschaffen, wobei *εὐδοκία/τύχη* einfach „Abbild“ bedeutet. Wir finden diese beiden unterschiedlichen Traditionen aber auch sekundär miteinander vermischt, so dass der erste Mensch als die himmlische Kalbod-Gestalt geschildert wird.<sup>146</sup> Der Weg von der Schilderung der

nicht ausdrücklich fest).

<sup>140</sup> FOSSUM, *Wawa* 189,113–115.

<sup>141</sup> S. die Belege bei FOSSUM, „Colossians“ 181f.

<sup>142</sup> Dial 138,2, vgl. auch 61,1 (FOSSUM, *Wawa* 181f.), zur Diskussion, wer die Gesprächspartner sind, siehe s. a. O. 180 Anm. 324).

<sup>143</sup> Dial 61,1 (FOSSUM, *Wawa* 181f.); HIGGEMANN, *Selbstzeugnisse* 76, nimmt an, dass Justin „von der hinteren (Philo greilbaren) Tradition“ abhängt (s.).

<sup>144</sup> PHILORHENO-SATAZ-I PHILORHENO, *Abk.* 486–419.

<sup>145</sup> FOSSUM, *Wawa* 308f. – Wenigstens begegnet auch die Vorstellung, dass die Eiben das himmlische Urbild *Isada* ist (vgl. z. B. HEN 90f.; REBELL, *Wawa* 106f. weist auf diese und andere Stellen hin, s. auch FOSSUM, „Colossians“ 180 Anm. 5 [Lil], PIM, *Wawa* 37–38, zur Vorstellung der personifizierten Mutter/Dochter Zion [Ezra 8] und die hypostasieren (Euseb Hieronim) adhimischen Fideism s. SCHOLEM, *Wawa* 148f.). Damit hängt Philos Fable vom Isad-Engel, den er mit dem Logos, der Wahrheit, den Eiben usw. gleichsetzt (s. B. Chaf 146), eng zusammen: Das Urbild *Isada* erscheint hier als Engel bzw. eben als die himmlische Hypostas. Die Anschauung von der Isad-Eiben (als ihrem Ursprung) wird in der Lehre, dass man Isad (und damit natürlich v. a. Isad-Gestalt als Stammmutter) gottähnlich ist, nicht über die irdige Menschheit (s. dazu REFFEL, *Wawa* 114–115). Das ist für die paulinischen Stellen von der Umgestaltung der Kalbodgestalt gemäß der Gestalt Gottes irrelevant.

<sup>146</sup> So in DialAbj (um 100 n. Chr.; SANDERS in CHARLESTON, *Wawa* 137–138 [137f.]; vgl. auch die späteren Belege bei FOSSUM, s. a. O. 171–178, die sich aber z. T. lediglich auf die Ursprungsbedeutung des *εὐδοκία* (Adam) beziehen). Vgl. auch die Wechselwirkung dieser Wechselwirkung im anglican. Papyri (taucht bei FOSSUM, *Wawa* 261–262) und bei den Bogomiten (DEB, s. „Jewish-Christian Christology“ 283,27). Dass im *Wawa* 10,11 Adam ebenfalls Säge der himmlischen Eiben angenommen hat, mag streifen, dass er

Heilichkeit Adams vor dem Fall zu dieser Identifikation ist dann auch nicht weit und z. B. schon durch Es. 28, 13ff. vorbereitet.<sup>106</sup> Diese Gleichsetzung ist wohl der Hauptgrund dafür, dass viele Exegeten fälschlicherweise die Eikon-Christologie des NTs wie auch den himmlischen Anthropos des Gnostizismus jüdischer Adams-Traditionen her (bzw. von der paulinischen Adam-Christus-Typologie her) zu erklären versuchen, statt sie von der himmlischen Eikon-Hypostase her zu deuten.<sup>107</sup>

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

Paulus kennt, wie wir gesehen haben, den Zusammenhang von *εἰκόνα* und *εἰσάω* ebenfalls; er schenkt in der oben nachgeschickten, auch im 1. Th. bezeugten Tradition von der *εἰσάω* als hypostasiertem Kabod-Maneschen zu stehen. Die Kabod-Gestalt/Gottes, nun nach Gen. 1,27 mit *τὴν εἰκόνα* bezeichnet, ist bei ihm Jesus selbst: Auf *αὐτῶν* Angesicht bezieht die *εἰκόνα*, der *τὴν* Gottes, und Jesus selbst ist die *εἰσάω*, der *τὴν*, die Offenbarungsgestalt/Gottes (2Kor. 4,4–6), die den Augen von Schem des Alten Bundes erschauen und nach der der Mensch geschaffen worden ist.<sup>108</sup> Auch im Kol. 1,15 heißt Jesus also „Gestalt Gottes“. Wie konnte es aber zu dieser Identifizierung von Jesus mit Gottes Theophaniegestalt kommen? Für das rabbinische Deutermenü gilt „Der *Edessäer* ist nämlich als Gottes Bild vorgestellt, auch nicht in dem vor-

jedoch deontologische Funktion ist, ist aber unwahrscheinlich. *apostolus* = heißt er als erster Mensch, parallel dazu wird er *κατὰ εἰκόνα* genannt, was wohl im Kontrast einfach bedeutet, über die Menschseheit von ihm abstammt, trotz der Bedeuts. im hellenistischen Texten und bei Philo, wo der Ausdruck den Welt schöpfer bzw. dem Schöpfungsakt bezeichnet (gegen POE2306f, *Wass* 289f.).

<sup>106</sup> S. dazu PEDERLET, „*Figli de Adam*“ 1,176.

<sup>107</sup> Siehe unten Abschnitt 3. – Beispiele für eine Ableitung der gnostischen Anthropos aus der Adam-Speulation bringt POE2306f, *Wass* 290f. Anm. 103 (Lit.), als Beispiele für die Föhrführung der Eikon-Christologie auf die Adam-Christus-Typologie seien anzuführen für viele andere genannt: LACROIX *SB*; WEDDERT, „*Pastry*“ 464 („This word *εἰσάω* ... [is] almost certainly referring primarily to Christ as being now the perfect human being“). Dass auch die Kirchenväter Christus als die Eikon, Adam als *genos* dieser Eikon geschaffen verstanden, zeigt COLLARD, „*Colossians*“ 514. Nach DUBOIS, *Christology* 104–121 ist Christus im Phil. 2,6–11 als der geborene Mensch im Gegensatz zum ungeborenen Adam bezeichnet, dagegen s. die Kritik von BEHRE, *Christologie* 112–122. (DUBOIS legt nur den Philipp., nicht aber den Kolossern aus von einer Adam-Christologie her aus, vgl. zu Kol. 1,15–20 u. s. O. 188.) Sehr schön bringt WOLFFWEBER den Unterschied zwischen dem gottähnlichen Adam, der „in die weltlichen und räumlichen Dichtungen des Sechstagewerks eingebettet“ wird, und Christus als Eikon Gottes, der „der Schöpfung ihre Strukturen und Maße verleiht“, am Ausdrucks „*Menschgewordene*“ 131f.

<sup>108</sup> Siehe oben Abschnitt 1.1. und 1b.



christlichen, spätjüdischen Schriften.<sup>150</sup> Von der Messiasvorstellung her lässt sich die paulinische Festweise aber nicht ableiten.<sup>151</sup>

Könige Exegeten sehen im Menechsohn von Dan 7 eine Weiterentwicklung der Eibon-Tradition von Ez 1 und Gen 1: Der Menschensohn sei die Offenbarungsgestalt Gottes als dionischer Monarch.<sup>152</sup> Der Kabodgestalt Gottes habe sich in Dan 7 gegenüber Gott selbst als Hypostase verselbständigt und trete nun als zweite Figur neben Gott auf.<sup>153</sup> Gegen diese Sicht sprechen, gewöhnliche 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 selbst, der Hochbetagte, sichtlich geschildert wie der Kabod in Ez 1.<sup>154</sup> Wie dem auch sei, bei Dersu Selbstverständnis als messianischer Menschensohn von Dan 7 her<sup>155</sup> wird nicht deutlich, dass er bewusst eine Identität des dionischen Menschensohns mit der Eibodgestalt Gottes

<sup>150</sup> Vgl. BESSIEU, *Israël-Lit.*, Beschl. st. II, 270–271. Best. „Mur verainent kann es heißen, dass der Messias die verborgene Ursächlichkeit wiederherstellt.“ Dies ist für die paulinischen Stellen von der Umgestaltung der Gläubigen durch den Herrn, der der Geist ist (1 Kor 3,16f.), interessant, enthält aber nicht die Identifikation von Messias und Gottesbild. LUTHERSON (Christus 113) sieht die Eibon-Aussage insgesamt von der Gott-Eibonbildlichkeit des Königs im AT über den Menschensohn an die Weisheit verknüpft. In der Tat finden sich im AT Spuren der alttestamentlichen Anschauung, dass der König Gottes Abbild sei; diese Anschauung ist aber alttestamentlich nirgends mit der Vorstellung des himmlischen Eibon im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen verbunden (s. v. ALLEN, 1.1). Deshalb muss die Verbindung von Messias und Eibon Gottes im NT und v. a. bei Paulus einen anderen traditionsgeschichtlichen Hergang haben. So würde und Menechsohn s. das Folgende.

<sup>151</sup> BILTMER, „Gott“ passim, bes. 344–351; so auch schon BRÜCKNER, „Bedeutungsprinzip“ 148f.; Theologie HILDEB, ECKHARDT, Theologie 2,15; FEUILLLET, „Rôle de l'homme“ 1,180–190 (=201); BLAU, „Trinité-Theology“ (bes. 58–66, mit Hinweis auf weitere Autoren); BAER, „Theology“ 38; BAUC, *Problèmes* 341; BUN, *Genèse* 15–16. „Gottes Unantastbarkeit ist (im Eschaton) als Menschensohn die ‚Bolle‘ des irdischen Königs, des davidischen Messias übernehmbar.“ (BILTMER, „Gott“ 364, dort kurz) (Diese Differenzierung „in“ Gott als Urursächlichkeit zwischen Gott und seiner Offenbarungsgestalt sei vom Judentum akzeptiert worden, nicht aber eine Aufspaltung Gottes in eine Zweifelt; BILTMER, „Gott“ 352, mit Quellhinweisen). – Zum messianischen Charakter des Menechsohns s. GEBEL, „Messias“ 180; BAUC, *Problèmes* 71; BILTMER, „Gott“ 356f.

<sup>152</sup> FOSSUM, *Paulus* 303, verweist auf die LXX, die hierarchisch über *ἀποκάλυψις* *ἡγεμον* sei die *ἡγεμονία* *ἡγεμον* (im Unterschied zu Theologien, die entsprechend dem antijudaïschen Text übersetzt: „ἐπισημοὶ ἡγεμονία ἡγεμον“). Vgl. auch oben Abschn. 2.2 zu FOSSUMs Verständnis des Menechsohns als Kabod-Eibod.

<sup>153</sup> Diese Argumente nennt MÜLLER, *Messias* 31 (zur Kritik an BAUC: 34–36). HANFEL, *Messiasbegriff* 39 weist darauf hin, dass im AT und im Frühjudentum die Himmelsbolle nirgends „beim Wortsatz der himmlischen Kontexte“ eine Bolle spielen (Wm. 112: 11f.).

<sup>154</sup> S. v. BILTMER, *Messias* 35–36, sowie auch der Quelltext 1,1–18 (und 25–103); STUEHMACHER, „Jesus“ (17–111); HANFEL, *Messiasbegriff* (passim).

won Es. 1 und Gen. 1 vorausgesetzt hätte. Wir können die Eikon-Prädikation also nicht einfach auf Jesu Selbstbezeichnung als Menschensohn zurückführen.

Man hat aber Jesus als messianischer Lehner der Weisheit gewirkt<sup>128</sup> und auf ihn ist wohl auch Mt. 23,37–39par. zurückzuführen<sup>129</sup>. Er wollte die Mäuler Jerusalems versammeln wie ein Adlerwogel seine Jungen unter seine Flügel. Das Bild des Adlerwogels steht für die Einwohnung der Herrlichkeit Gottes; es ist von den Cherubimflügeln der Lade her gemeint.<sup>130</sup> Weil Jesus die *σοφία*, der *νῦν* Gottes ist, wird das Tempelhaus künftig von der Schöpfung verlassen sein (V. 38). Die *σοφία* lässt sich in der Person Jesu jedoch nicht als derselben offensichtliche Lichtglanz Gottes dar, sondern in der den *νῦν* vor den Augen der (Welt-)Weisen verborgenen Mäßigkeit des (lebenden) Gottessohns (vgl. Mt 11,25–27par.; 16,21–23par. und 20,23par.).

Jesu 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 23,34–36par. Lc 11,48–51)<sup>131</sup>. Es ist aufgrund der Verschmelzung von Weisheit und Schöpfung in Mt. 23,37–39par.<sup>132</sup> wahrscheinlich, dass auch Jesus die Identifikation von beiden seit Sct. 24 gekannt und vorausgesetzt hat.

Nach Mt. 11,27 offenbart (ἐπιβάλλει, ἐκτεθειμένην / ἐτίθει) Jesus als die Weisheit<sup>133</sup> den Vater, und bei Johannes finden wir Eintragsredaktionen: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9).

Auf Grund von Jesu Selbstidentifikation mit der Weisheit-Schöpfung wurde schon sehr früh in der Urgemeinde (ob zuerst in der aramäisch- oder in der griechisch-sprechigen, lässt sich nicht sagen) eine Weisheits-Christologie ausgebildet<sup>134</sup>, in deren Rahmen Christus als die Eikon Gottes bezeichnet wurde. Wir finden die Vorstellung in verschiedenen nachchristlichen Traditionen: so im Hieronymusbrief (1,3a) mit starker weisheitlicher und hellenistischer Färbung (ähnlich wie im Weisb 7,25f.), aber auch im Johannesevangelium (12,41; vgl. 1,14)<sup>135</sup> und vielleicht bei Irenäus (2,1)<sup>136</sup>.

<sup>128</sup> Vgl. Mt 11,25ff. u. a. Schäfer, a. oben unter Kap. 2.1.1 bzw.

<sup>129</sup> Siehe ebd.

<sup>130</sup> Grenz, „Weisheit“ 237.

<sup>131</sup> GIBERT, *Jesu Sophia* 148; zur ursprünglichen Gestalt von Mt 23,34–36par. s. u. Akelah, C. 1.100.

<sup>132</sup> S. dazu auch GIBERT 106/109, 111, 122f.

<sup>133</sup> Zum weisheitlichen Charakter des Veres s. LIEB, *DA* 3,205–211.

<sup>134</sup> Siehe unter C.1.1.1/d).

<sup>135</sup> S. dazu FOSCHIERA, *Moise* 286 Anm. 112; Joh 12,41 ist eng mit dem Tg. Jsa 6,1 verbunden: Jesaja sah „die *σοφία* der *σοφία* des ewigen Königs, des Herrn der Heerscharen“ (FOSCHIERA, „Magistratus“ 334 Anm. 109; 337 Anm. 124). Vielleicht haben wir in Joh 12,41, 1,14; vgl. 8,26–28 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 eivaid-Praktikation aus der vorpaulinischen Weisheits-Christologie bezogen zu haben<sup>100</sup>, die er selber auch vertritt<sup>101</sup>, bei seiner theologischen Bildung blieb ihm, ähnlich wie Philia, die traditionsgeschichtliche Herkunft der eivaid-Hypostase aus Gal 1,26f. bewusst. Gewiss lag zusätzlich im Damaskus-Ereignis des Paulus eine besondere Motivation, den Messias Jesus als eivaid mit Bezug zu verstehen. Paulus wurde vor Damaskus durch die Offenbarung Jesu, des Messias im Katholizismus Gottes, überwältigt (vgl. Gal 1,16, 2Kor 4,5 mit Apg 9,3–5)<sup>102</sup>. Dabei wurde er mit dem „Evangelium von der Herrlichkeit des Messias, der Gottes-Gestalt ist“ (2Kor 4,4), beauftragt.<sup>103</sup> Wobei hier die Rede von Christus als eivaid-Gottes bei Paulus wahrscheinlich zentrale Bedeutung als bei den anderen neutestamentlichen Verfassern, so dass sie nun auch nur bei Paulus in dieser besonderen Form erhalten ist.<sup>104</sup>

Gerade im neoplatonischen Christospaum ist die Gleichsetzung der beiden Hypostasen Weisheit und Eiklon offensichtlich. Die Eiklon-Aussage bildet die erste Strophe ein, in der Jesus ganz als die Weisheit Gottes verstanden wird; im Parallelschema Monobrotum steht parallel zur Praktikation als Eiklon Gottes die (manichäische und weisheitliche Tradition verbindende) Praktikation als Erstgeborener der ganzen Schöpfung<sup>105</sup>, und beide Köter werden begründet (ömi) mit der Schöpfungsmittlerschaft Jesu – einer eindeutig aus weisheitlicher Theologie stammenden Vorstellung<sup>106</sup>.

Sohn gegeben wurde (zu HEDERHÖRDA, Schöpfungswörter 114f.).

<sup>100</sup> Wenn man die eivaid im Kol 1,1 als Genetivus epexegeticus fasst, wäre auch hier Jesus als die Schöpfung bezeichnet (so POISSON, *Mémoire* 293; Kuhn, *UEI*), was aber schon rein sprachlich nur eine von mehreren Möglichkeiten ist (s. BOHRTM, *Kol* 60). Die anderen Stellen, die POISSON ebenfalls aufzählt, geben nicht im Entschiedensten „positive identifications of Christ with the Glory“ her.

<sup>101</sup> So z. B. ELSTERER, *2Kor* 136, LARSSON, *Christus* 190; vgl. JEWELL, *Jesus* 214.

<sup>102</sup> Siehe unten *Col 1,23f.*

<sup>103</sup> Vgl. STUBBSMAYER, „Das paulinische Evangelium“ 163f. und QUERPEL, „Erdbeil 1957“ 18: „Als die katholische Form der paulinischen in Babylonien im 580 B. C., vor der Schrift appeared to Saul near Damascus in A. D. 33.“

<sup>104</sup> Zur Anlegung von 2Kor 4,4–6 auf die Damaskusbeichte s. KIM, *Origén* 5–13 und oben *Abraham* 13.

<sup>105</sup> KIM, *Origén* 5–13 257 (n. 64) vertritt die These, dass die Eiklon-Christologie des Paulus im Damaskus-Ereignis ihren Ursprung hat; dies geht m. E. zu weit, v. a. in Anbetracht dessen, dass die Wurzeln der Weisheits- und Schöpfungschristologie bei Jesus selber liegen (KIM hat Paulus für den Schöpfer der Weisheits-Christologie, s. a. O. 156).

<sup>106</sup> Vgl. Pa 29,28 mit 1Spr 8,32; s. a. O. 132.

<sup>107</sup> Siehe unten *Col 1, C*.

#### 4. Der unsichtbare Gott und seine Erlöser

In Kol 1,15 heißt Jesus *ειδόμενος θεός* (*θεός* *αόρατος*). *Αόρατος* 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 samaritanische Urfassung gab.<sup>152</sup> Dennoch ist die hier ausgesagte Formel 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 geschieht.<sup>153</sup> So wird das Wort hier wie an den anderen Stellen, wo es im NT in Bezug auf Gott vorkommt<sup>154</sup>, bezogen, was die Grundstruktur aller Offenbarung Gottes im NT ist.<sup>155</sup> Wie Gott sich offenbart, zeigt er seine Erscheinungsform, seine Offenbarungsgestalt, die vom „Ihm selbst“ noch einmal unterschieden ist.<sup>156</sup> *Ὁρατός*, in dem Gott sichtbar wird, ist Gott zwar ganz da, mit der ganzen Schmelztemperatur des Gewalts, die im Normalfall dem ihm Seienden tötet; aber Gott ist im Letzten doch *ἀόρατος* – verfehlt nicht in seinem *ὄρατος*.

Mun ist der Christus, wie wir schon bei 2Kor 4,4 aufgrund des Kontrasts gesehen haben, als die Erlöser der, der den unsichtbaren Gott offenbart. Der Gegensatz zu „unsichtbar“ bedeutet, dass in ihm Gott in seinem Wesen sichtbar wird.<sup>157</sup> „Somit bezeichnet Erlöser nicht nur, was Christus für die Menschen ist, sondern das Erlösein Christi begründet auch sein ewiges Verhältnis zum Vater.“<sup>158</sup> Insofern ist die Aussage in 2Kor 4,4 und Kol 1,15, wenn man von der strittigen Auslegung von Röm 5,5 (und von Tit 2,11) absteht, 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 Johannevangeliums (1,14; 20,28) heranreicht. Mit Recht bezeichnet Schlatter „die Formel ‚Bild Gottes‘ als die sterblichste Bezeichnung für die Einheit Jesu mit Gott“.<sup>159</sup> Als dieser Spitzensatz steht die Erlöser-Prädikation am Be-

<sup>152</sup> Siehe z. B. auch unten Kap. C 2.4 (Erlöser) und zusammenfassend wieder Hauptteil E.

<sup>153</sup> Vgl. unten C 3–5.

<sup>154</sup> Röm 1,20; 1Tim 1,17; Hebr 11,27; vgl. Joh 1,18; 5,37; 6,46; 14,9; 1Joh 4,12.

<sup>155</sup> So auch DUBOW, *Evil* 21.

<sup>156</sup> EATONER, „Gott“ 349–351. ERYTH, *Col* 135 E. betont, dass die Unsichtbarkeit Gottes nach dem NT, Frühjudentum und Nachchristentum nicht eine substantielle, sondern in einem „pragmatischen“ Gesamtsatz: „Gott wird von den Menschen nicht gesehen und wird erst im Bedacht sichtbar“ (1Kor 13,12). Siehe oben auch oben *Wörter*, 2.4.

<sup>157</sup> Diese Zusammenhänge werden HEBERHARD, *Sekundärgewalt* 98.

<sup>158</sup> IERVELL, *Wasge* 230. Vgl. VOLGERSWEDER, „Anerkennungswort“ 136: „Christus ist Bild des unsichtbaren Gottes, weil aber der Besichtigten in seinem Bild der Welt immerwähren. Zugleich ist Christus teil an der überweltlichen Natur Gottes“.

<sup>159</sup> *Wörter*, 439. Vgl. ähnlich IERVELL, *Wasge* 214: „Wie haben in der paulinischen Briefen keine christologische Formel, die umfassender ist“. (IERSVOLD bezeichnet den Satz ebdt. mit SCHLATTER, *Wörter*, 528, als „den wertvollsten 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 Ziel<sup>181</sup>. Die ab W. 15b folgenden Aussagen sind Explikation dieses Spitzensatzes.

Man ist es eine alte Streitfrage, ob die Eikon Gottes selbst sichtbar oder unsichtbar sei.<sup>182</sup> Diese Frage hängt wieder zusammen mit dem Problem, von welchem Status des Christus hier die Rede ist. Ist es der Präzistenten als der Schöpfungsmitte? Dies liegt von W. 16f. her und auch durch den traditionsgeschichtlich 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.<sup>183</sup> Andererseits weist ein Teil der Eikon-Aussagen im Corpus Paulinum auch auf die Lichttheofachheit des Aufstehenden (2Kor 4,4; 3,18; 1Kor 15,49; Röm 8,29). Jakob Jerweil änderte die von Paulus selber formulierten Eikon-Aussagen (2Kor 4,4; Röm 8,29; 1Kor 15,49ff.) auf den Aufstehenden beziehen, jedoch die in der Tradition der hellenistischen Gemeinde Paulus vorgegebene Stöbe Kol 1,15 (wie Phil 2,6; Hebr 1,3; Joh 1,1) auf den Präzistenten.<sup>184</sup> Samuel Wöhlke weist darauf hin, dass „für Paulus der gekreuzigte Jesus als Träger von Gottes Herrlichkeit das christologische Fundament des Evangeliums dar[stellt]“.<sup>185</sup> Wenn wir unseren Text mit der Parallelaussage in Phil 2,6 vergleichen, so ist dort von der präzistenten Herrlichkeit des Christus, von der Entäußerung und dem Fehlen dieser Herrlichkeit in der irdischen Phase seines Wirkens und von der anschließenden Erhöhung und Betragung mit dem IHWH-Namen die Rede.<sup>186</sup> Kol 1,15–20 nennt zwar auch das Erleiden, Sterben und die Auferstehung und Erhöhung des Christus (zweite Strophe), aber von seiner Selbstentäußerung und Menschwerdung wird nicht ge-

überhöhet ist.)

<sup>181</sup> GREG, „Gottes Bild“ 61, s. u. Beobcht. Text in Weisk 7,26.

<sup>182</sup> Zur altkirchlichen Diskussion s. LÖHMEYER, Kol. 143f.; GRIEGER, Kol. 77–81; zur neueren Diskussion: WEGGHE, „Footy“ 45f. Anm. 48; HÜBNER, Kol. 56.

<sup>183</sup> Deshalb kommt (HÜBNER, Kol. 59) an die Schlussfolgerung: „Alle Wahrnehmbarkeit spricht ... dafür, dass nach der Intention des Dichters der Hymnus von Satm Gottes nicht das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist.“ Nach WÖLKE, Kol. 78 bildet Christus als Eikon-Gott „veritas, d. h. auch unter Einchluss von Gottes Unsichtbarkeit“, s. u.

<sup>184</sup> Frage-Dei 188C908214C107.

<sup>185</sup> „Wahrnehmungswort“ 136.

<sup>186</sup> Vgl. ähnlich in Kol 1,7,3. der Herr „ließ sich selbst nicht ebenen ohne Misganz in einem Böhmot, denn seine Ebenmäßigkeit warde seine Größe [εγεν[ ] κληρι]“ (Übersetzung nach W. BAUER in HEGEBACHE-SCHNEIDERACHEN, „Geographien [H. Auf.]“ 2,284; s. auch STRAUMER, „Form[e]“ 265). FÜRSTERS Essaye von Phil. 2,6–11 (Novae 2900; „Magisterium“ 341–345) ist unklar, ob ὁμοεικον ἀποδοσαν γεννητος; od. ὁμοεικον εἰσποθη; od. ὁμοεικον; kann sich wegen W. 7a unmöglich auf die Menschheitlichkeit des himmlischen Katos beziehen.

sprochen. Zwar handelt die erste Strophe tatsächlich von der Präzistenz und Schöpfungsmitlerschaft, aber Christi Bild- und Erstgeborener-Sein ist nicht auf die Zeit als *κύριος* (*kyrios*) beschränkt, sondern der Sohn Gottes wird *ἀρχαῖος* und *παρουσία* (*archaios* und *parousia*)<sup>157</sup> als die Eikon (und der Erstgeborene) prädiert. Für die (zweite des Auftauchens der Menschenschöpfung noch immer fortbestehende) erste Schöpfung bildet der Christus, Eikon Gottes, Erstgeborener, Schöpfungsmitler und Erhalter. Die Eikon-Aussage (wie sein Erstgeborener-Sein) schließt die ganze Existenz des Gottessohnes von der Präzistenz über die (in W. 18–20 vorausgesetzte) irdische Phase<sup>158</sup> bis zur gegenwärtigen Seinsweise im Herrlichkeitsleib des Aufstehenden zu umfassen.<sup>159</sup> Viel stärker als die Unterscheidung der verschiedenen *stases* wirkt hier die Personenidentität des Gottessohnes, dass das der Hymanus in einen Doaktianus verfiel: „As in 2Cor 8:2, the pre-natal one, who (strictly speaking) had not yet become theus of Nazareth, can be referred to by that name in advance, much as we might say „the Queen was born in 1925“.“<sup>160</sup>

Dies führt für die Frage der Säkularität der eikon gemäß der Lehre des Paulus und seiner Schule zu folgendem Ergebnis: Der präzistenz- und der aufstehende Christus ist nicht allgemein sächlich sichtbar, sondern nur dem, dessen Augen Gott dafür öffnet (vgl. Ez 1 und Paulus vor Demetrios, v. 18).

<sup>157</sup> Siehe WEGERT, „Poetry“ 458.

<sup>158</sup> Vgl. oben Abschn. I.1 zum Verständnis des κύριος den Glaubenden vor der Pause und zur Realisierung dieser Situation mit dem „Herrn der Herrlichkeit“ in seiner irdischen Existenz und auch sein Selbstaussagen über die Verborgenheit seines Schätzes (zutr.)-Seins (s. u. Abschn. 4). (Vgl. auch LOHSE, „Image“ 129 Anm. 34: „Gewiss ist es richtig, dass für Paulus auch der erniedrigte Christus mit seiner demütigen Untergeblichkeit unter Gott im die Vorstellung von dem Bilde Gottes hingehört.“ (Dort auch weitere Lit.) (SdA MÜLLER, „Christus“ II „beruht Paulus ein Sein sein, das trotz aller Gestaltwandels immer eine sich gleichbleibende Einheit ist“. Trotzdem bezieht MÜLLER, (199) die Bild-Aussage nur auf den „himmlische[n] Christus“ – „ob er nun präzistent oder erhöht ist“ (29). Paulus habe hier nicht „eine zusammenhängende Schau“ der „Stationen: Himmlische Herrlichkeit, Mensch und Fleisch sein, erhöhter Herr sein ... (Phil 2,5–11)“, sondern „eine ineinanderfließende Schau, die mit dem erhöhten Herrn beruht, der die Bünde der geschichteten heims und des Kreuzes in sich aufgenommen hat“ (ebd.). Meines Erachtens muss man hier einen Schritt weiter gehen: Paulus denkt von der Personenidentität her her(s. das Folgende); in seinem irdischen Leben ist ebenfalls die göttliche Herrlichkeit da, aber verborgen, nicht *ωραία* *αὐραίου* (1 Kor 2,8–9; 2 Kor 5,16).

<sup>159</sup> „For Paul, Christ, because *was* (past) is (he remained) as *was* (he always was, he and *was* (he) (EPA), (199) 144).

<sup>160</sup> WEGERT, „Poetry“ 461 (mit weiteren Ausführungen zur Personenidentität von Präzistenz, irdischem und aufstehendem, sächlich DESS., *Lat.* 69; ALETTI, *Lat.* 94: „Christ *domin* an Filii *domini*, nē, *most* *est* *resurrect*, *que* *le* *passage* *domin* *lee* *filii*“). (Vgl. Phil 2,11, wo ebenfalls schon der Präzistenz „Christus *was*“ heißt.



Gal 1, 12. 15C<sup>189</sup>). Auch am (menschlichen, sichtbaren) Jesus war nach paulinischer Anschauung die göttliche *ἐσθία* nicht allgemein wahrnehmbar, sondern sie war vor den Augen der *Wohlt-Weisen* verbüllt (1Kor 2, 6–8). In diesem Sinne und mit dieser Präzision ist Jesus (in seiner Personalität als Präzisionsener, Initiator und Erfüller) die der menschlichen Wahrnehmung angepasste Gestalt Gottes. Gewesen wird sie jetzt, vor der Parusie, wahr aber mit dem Geist begabten Glaubenden (1Kor 2, 14–15), und zwar v. a. im Akt des Evangelisierens (2Kor 3, 18, 4, 1–5).

<sup>189</sup> Vgl. dazu FRIEDRICH, *Theologie* 429: „Im AT gilt, „dass die Ebenlichkeit ohne (Glaubens-) nicht wahrnehmbar ist, also eines gewöhnlichen Auges beraubt“ (vgl. v. a. 1K. 4:13).



## C. Der Mittler der Schöpfung vom Himmel und Erde (W. 15b–17)

W. 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 zentralen Stellen, die von Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Christus sprechen (W. 16a+fin. [ἐν ἁρχῇ] 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 (W. 15b, 16fin. [ἐν ἁρχῇ] und 17b) in das so gewonnene Bild einfügen. In einem eigenen Schritt sollen die Positionen in W. 16b+c im Bezug auf ihren Hintergrund und auf die Einseitlichkeit des Christuspsalms betrachtet werden. Der Aufzählung der Mächte (W. 15d+f) ist ein eigenes Kapitel gewidmet.<sup>1</sup>

### I. Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Christus

#### a) Die Aussagen der Christopseuche

W. 15 präzisiert den Christus als „Gestalt des unsichtbaren Gottes“ und als „Erstgeborenen aller Schöpfung“; dies wird, im mitt. öst. (= π) angeschlossenen Satz, begründet bzw. bekräftigend weitergeführt. Alle erstes wird in W. 16a festgesetzt, dass „in ihm alles geschaffen wurde“; das Werk steht dabei im Aktus, also ist der Akt der Welterschöpfung unter passivem Aspekt im Blick. Das Passivum divinum<sup>2</sup> zeigt, dass Gott das göttliche Subjekt ist. Diese Aussage wird in W. 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 der Blick, und die Schöpfungsmittlerschaft wird mit ἑ. ἁρχῇ angedeutet. Was daher liegt es nahe, auch ἐν ἁρχῇ in W. 15a instrumental aufzufassen. Dies wird sich im Folgenden durch die Traditionsgeschichte bestätigen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Kap. II.

<sup>2</sup> Zu letzterem s. n. Abschn. 2.

<sup>3</sup> Vgl. BEGGELMAN/DE, *Schöpfungsgeschichte* 195 Anm. 4.

<sup>4</sup> Siehe unten Abschn. I, d, II.

W. LVA fasst die Präzisionsstrafion zusammen: „Er ist vor ( $\text{qnp}^{\circ} = \text{qnp}^{\circ}$ ) selbst.“<sup>9</sup> ESETM kann hier entweder als Prädikat ( $\text{Esetm} = \text{qnp}^{\circ}$ )<sup>10</sup> oder als Kapula (verblich) aufgefasst werden (die Konstruktion wäre dann analog dem hebräischen Nominalsatz gebildet, wobei das Prädikat aus einer präpositionalen Wendung besteht). Das Fehlen des Artikels bei  $\text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ}$  (im Vergleich zum sonstigen  $\text{m}^{\circ}$   $\text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ}$ ) lässt sich aus der präpositionalen Verbindung erklären.<sup>11</sup>

#### b) Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Aussagen

a) Die alttestamentlich-jüdische Weisheitsstrafion

Ähnliche Aussagen finden sich schon im AT, dort allerdings auf das „Wort“ Gottes oder auf die „Weisheit“ bezogen:

Ps 33,6c	$\text{qnp}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ} \text{m}^{\circ} (\text{m}^{\circ} \text{b}^{\circ}\text{q}^{\circ}) \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ}$ $\text{b}^{\circ}\text{q}^{\circ}\text{b}^{\circ} \text{m}^{\circ} (\text{m}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{q}^{\circ}\text{m}^{\circ}) \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ}$
Ps 104,24f	$\text{m}^{\circ} \text{q}^{\circ}\text{b}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ}$ $\text{q}^{\circ}\text{b}^{\circ} (\text{b}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{q}^{\circ}) \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ} \text{b}^{\circ}\text{q}^{\circ}$
Spr 3,19f:	$\text{q}^{\circ}\text{b}^{\circ}\text{b}^{\circ} (\text{m}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{q}^{\circ}) \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ} \text{m}^{\circ}$ $(\text{b}^{\circ} \text{q}^{\circ}\text{m}^{\circ}\text{b}^{\circ}) \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ} \text{b}^{\circ}\text{q}^{\circ} \text{m}^{\circ}$ $\text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ} (\text{b}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{b}^{\circ}) \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ}$
Weish 9,1:	$\text{b}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{q}^{\circ}\text{b}^{\circ} \text{m}^{\circ} \text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ} \text{b}^{\circ} \text{b}^{\circ}\text{q}^{\circ}$

Daraus wird deutlich, dass im Hintergrund der Schöpfungsritual-Aussagen unseres Texts die alttestamentliche Weisheits- und Wort-Tradition steht.<sup>12</sup> Dasselbe trifft auch auf die Präzisionsausagen zu, wie das Folgende zeigen soll.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Nach BARTH, *Col.* 204, gilt es in der gesamten Ökumene keinen eindeutigen Beleg für den Beleg  $\text{m}^{\circ}\text{m}^{\circ}$  ausschließlich auf den Beleg  $\text{m}^{\circ}$  hin (es sei auch hier zeitlich gemeint) und (siehe sich, wie unten ebenfalls wird, von Stellen wie Spr 3,23-27; Sir 24,9 her, aber) verweisen BARTH, *col.* und FRETLETT, „Pierres“ 466.

<sup>10</sup> Sie (LIEBERMANN, *col.* 155).

<sup>11</sup> Sie (HUFFT, *Col.* 30). Das  $\text{m}^{\circ}$  in *Col.* 3,58 ist wohl ebenfalls gebildet (dahinter steht die hebräische nominale Form  $\text{m}^{\circ}$  (vgl. dazu (ROBERTS, *EARLY COPIES* mit Anm.11)). Siehe dazu auch oben Kap. 2.4.

<sup>12</sup> Siehe (BOREKAWA/W. ZIEBENTHAL, *Grammatik* 180 §103a).

<sup>13</sup> Das heißt nicht, dass in den oben zitierten Stellen in ihrem Ökumenizismus überall schon eine hypostasierte Weisheit bzw. ein hypostasiertes Logos gemeint gewesen sein muss (vgl. WEISS, *Konzeption* 189, darüber besteht), aber von der in (neutestamentlicher) Zeit verbreiteten Weisheitsstrafion her werden diese Stellen natürlich zu verstehen (s. das Folgende).

<sup>14</sup> Die sich, von (neutestamentlichen) Ausführungen über den Weg der alttestamentlich-jüdischen Weisheitsstrafion (vgl. Hartmut WEISS Darstellung im „Weisheit“, v. a. 218-211, 231-232, „Gesetz“, v. a. 62-70; „Johannesapokalypse“, v. a. 173-186. Vgl. auch SCHMIDT-KONWALD, „Wortausdrücke“).

Schon in Joh 22<sup>13</sup> 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 (W. 23) und hat ihr ein eigenes Wissen gegeben (V. 27) – sie ist also eine Hypothese, ein Gegenüber zu Gott. Sie ist der Schöpfung gegenüber präexistent, und Gott hat die Welt nach ihrem Maß geschaffen (V. 25f.). Deshalb ist sie „König und Gesetz des Seins“<sup>13</sup>. Die dem Menschen so unermessbare Größe, in der sich aber doch Gott an den erkennbaren Menschen veranbündelt, ist letztlich mit Gottes an den Menschen angehängtem Gebot eine (W. 28).

In Spr 8,12–31<sup>14</sup> stellt sich diese Weisheit selber vor: in W. 12–21 als Ordnung des menschlichen Bereichs und in W. 22–31 als Ordnung des Kosmos. Nach W. 22f. hat Gott die Weisheit als ersten (ἀρχή) „Anfang“ seiner Werke<sup>15</sup> geschaffen<sup>16</sup>, in der Urzeit, vor allen andern Geschöpfen (vgl. V. 24f.); sie erscheint also auch hier als vom Gott bereitete transzendente Hypothese, als präexistente Person<sup>17</sup>. Nach W. 29b–31 darnte sie vor Aufbeginn der Welt bei Gott, als Kind auf seinem Schoß sitzend (zu lesen: παρὰ<sup>18</sup> bzw. vor ihm spielend: Gott liebt sich über das Spiel der Weisheit (mit der LXX zu lesen: ἡγίζη), und in der Erkenntnis der Weisheit partizipiert der Mensch an dieser Freude Gottes („meine Wonne“ = „die Wonne über mich“). Durch die Weisheit, die nur in Gottes unmittelbarer Nähe erleuchtet<sup>19</sup>, veranbündelt sich Gott an die Welt. Die Schöpfungs- und Seinsordnung ist der Welt gegenüber präexistent.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Zweite Hälfte S. 10 (GESE, „Weisheit“ 222). Das Folgende schließt an GESE, a. a. O. 122f. an.

<sup>14</sup> A. a. O. 123.

<sup>15</sup> 4. In (a. a. O. 124). Das Folgende schließt an GESE, a. a. O. 124–125; DESS, „Johannesevangelium“ III an.

<sup>16</sup> Vgl. die griechische Übersetzung bei Philo, Ebr 21: ὁ θεὸς ἀρχὴν αἰῶνος ποιεῖ ἡσυχίαν τῆς σοφίας ἡσυχίας, das Targum liest für form: mroa (vgl. WEISS, Kosmologie 190 mit Anm. 1).

<sup>17</sup> Wie kaum schon im AT „schaffen“ bedeutet, ἐπίσταται in der LXX (ἐκπέπεισται), in Sir 1,45; 24,9 und im Targum (mroa) wird Spr 8,22 so verstanden (s. WEISS, Kosmologie 190 mit Lit. in Anm. 1; zu Sir a. a. O. 196).

<sup>18</sup> So auch W. LIEB, „Cristus“ 80; anders DUMÉnil, Col. 184f.

<sup>19</sup> GESE, „Weisheit“ 123. So kann auch Weisheit die Stelle verstehen, obwohl die Septuaginta Salomons auch seine andere Lesart kennt (s. u.). Die Weisheit hat ἡ γὰρ ὅτι ἡσυχία ἡσυχίας (GESE, ebd.). Dies ist also keineswegs eine erst im Weisheit zurechtfindende Tradition, wie WEISS, Kosmologie 200 meint.

<sup>20</sup> Ohne jedoch in dem Sinne als göttlich zu gelten, dass sie ein Appell von Gott selbst wäre (SCHEUBEL, Gestalt 154).

<sup>21</sup> GESE, „Gottes Bild“ 62.

Die Weisheit ist hier noch nicht als Schöpfungsministerin gedacht; alles schon die Septuaginta sieht in Spr 8 die Schöpfungsministerschaft der Weisheit ausgesprochen, indem sie in W. 30 (παρὰ Γεωργίου) liest, was die Weisheit als *νεγμήτις*<sup>20</sup> anlegt (7,21; 8,26; 14,2). Dasselbe findet sich in BarR. 1,1.<sup>21</sup> Während dabei in Spr und Sir auch vom Geschaffensein der Weisheit gesprochen werden kann, wird sie in Weisheit „eindeutig von der Schöpfung unterschieden“ und also nicht mehr als Geschöpf gesehen.<sup>22</sup>

Dass die Weisheit in Jdtb 28 und Spr 8 als Person erscheint, hat seinen tiefen theologischen Grund<sup>23</sup>: Gott hat Israel in seiner Sinaï-Offenbarung in ein personales Verhältnis zu sich gestellt, er hat Israel – wie auch in der späteren Geschichte immer wieder – mit unendlich verständlichem Wort (דבר, vgl. Dtn 5,5.22; Hos 1,1) angesprochen. Weil dieser Gott Israels die Welt geschaffen hat, ist auch alle Erkenntnis, die dem Menschen ohne besondere Offenbarung, also eben als Weisheitsbeobachtung zuteil wird, tatsächlich vom Schöpfer her personal vermittelt. Die von der Weisheit ausgehende Belehrung ergießt in Letztem mit derselben Eindringlichkeit wie das göttliche Gebot. Darum kann die „Weisheit“ dem Menschen mit göttlicher Autorität – eben wie der göttliche דבר selbst – zur Mitarbeit anrufen (z. B. Spr 1,20–23).<sup>24</sup>

Es zeichnet sich also die Korrespondenz von Weisheit und Tora ab; überkaugt wäre es unbedenklich, dass die jersolimitische Tradition in dieser extremen Weise die Obolus preist, ohne die Tora mit zu bedenken, die Schöpfungsgeschichte ohne die Offenbarung als Mitte dieser Schöpfung zu verstehen.<sup>25</sup> Dies findet seinen Ausdruck schon in Dtn 4,6, wo es über die Israel geoffenbarte Tradition heißt: „Denn in den Augen der Völker, die von all diesen Ordnungen hören, wird das eure Weisheit (חכמה) und eure Einsicht (דעת) sein, und sie werden sagen: Ein wahrhaft weises und kluges Volk hat diese große Nation.“<sup>26</sup> Dasselbe Korrespondenz von Weisheit und Tora findet sich auch im

<sup>20</sup> regelmäßig lateinisch u. a. vom den Stoikern geliebter Begriff, z. WEISS, Kosmologie 21–55.203.

<sup>21</sup> Zur Lesart *παρὰ* und ihrer Wirkungsgeschichte v. WEISS, Kosmologie 191f. (Literatur: Anm. 1 S. 153ff.); ROSSIGNOL, *Nouve Bible* Anm. 155.

<sup>22</sup> ADAM, „Liebesbeziehung“ 456 (s. dort v. a. die Belege in Anm. 84).

<sup>23</sup> Das Folgende schließt sich an GESE, „Weisheit“ 224 an.

<sup>24</sup> Das „Wort“ hat schon seit Jes 55,10f. (vgl. Ps 147,15ff.) gewisse positive Charakter (z. EBANJA, *Jer* 48–66 162). Späterere 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 Weisheit über Targumim von der längst vorher geschickenen Traditionsverschmelzung mit der Weisheit her als Hypostasen zu sehen (gegen WEISS, a. a. O. 210–234).

<sup>25</sup> GESE, „Geist“ 111 (Zitat: 11).

<sup>26</sup> Übersetzung nach GESE, „Geist“ 70. Vgl. zu der Korrespondenz von Geist und Weisheit in Dtn 4 auch PETERSEN, *Begriffsweg* 150–163.



Ps 19<sup>24</sup>, wo der Preis des transzendenten Schöpfungswortes, das *תּוֹרָה* von Gen. 1, durch die Struktur des Psalms mit dem weisheitlichen Lob der Tora (HWHs) parallelisiert wird.<sup>227</sup> Hier sind schon Weisheit und Schöpfungswort in eins gesetzt (also die Traditionen, für die oben Ps 104,24 und 33,5 angeführt wurden, verbunden): Durch beide wurde die Welt erschaffen, durch beide wirkt sie ihre Ordnung und Gesetzmäßigkeit.<sup>228</sup>

Bei Sirach wurden Job 28 (im 1,9.15) und Spr 8,22 (im 1,4; 24,9) aufgenommen.<sup>229</sup> Einen Höhepunkt finden die Entwicklungen der Weisheitstradition in Sir 24<sup>30</sup>. Hier stellt sich die Weisheit im Thronamt Gottes, unter seinen Engeln, ausdrücklich als der Schöpfungswort von Gen 1<sup>31</sup> vor (V. 2a). Gen. 1 ist je inzwischen allgemein anerkannte, verbindliche Tradition; „die lange Tradition der Erschaffung durch das Wort mündet ein in diese Konzeption der Weisheit“ von Sir 24<sup>32</sup>. W. H. bringt auch die über den Wassern schwebende *תּוֹרָה* mit der Weisheit zusammen<sup>33</sup>, und in W. 4 wird die Weisheit endlich mit dem *תּוֹרָה* Gottes selbst identifiziert.<sup>34</sup> Sie, die vor allem war (V. 9), ist die *תּוֹרָה* selbst, Gottes Einwohnung unter seinem Volk, und zugleich die Kultgesetzgebung, die nach priesterlicher Lehre den Mittelpunkt der Offenbarung bildet: „Im heiligen Licht ist ich verhört. Dämmer“ (W. 10)<sup>35</sup>, tatsächlich ist sie mit dem mosaischen Gesetz identisch (W. 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 Schöpfungswort und der *תּוֹרָה* 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 Schenkungslogos, 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

<sup>227</sup> Spätestens 4. Jh. (GERE, „Weisheit“ 222).

<sup>228</sup> Die beiden Hälften entsprechen sich genau; zum Einzelnen s. GERE, „Weisheit“ 225, GERE, „Einheit“.

<sup>229</sup> GERE, „Weisheit“ 228.

<sup>230</sup> Siehe WEISS, *Konzeption* 195.

<sup>231</sup> Erste 3. Jh. (GERE, „Weisheit“ 225). Das Folgende schließt sich GERE, „Weisheit“ 226–229 an.

<sup>232</sup> In Gen. 1 kommt das Substantiv *תּוֹרָה* zwar nicht vor, aber tatsächlich ist von der Schöpfung durch das Wort die Rede (PROCCOCCI, *Theologie* 201). Vgl. auch Ps 33,9; 141, 48a; 138, 42; Sir 1,26; Jer 14,17; 31,4; 48,5.

<sup>233</sup> GERE, „Weisheit“ 227.

<sup>234</sup> Der Geist Gottes ist „zum ersten Mal in Jes 61,10 eine „Hypothese““ (GERAUS, *Jes 44–66* 217). Vgl. die enge Verbindung von Weisheit und Geist Gottes im Alten Testament und im Frühjudentum (Befrage bei HEWLE, „Jesus“ 167–176; vgl. auch Sir 34,3).

<sup>235</sup> Siehe oben Kap. III c.

<sup>236</sup> Übersetzung: GERE, „Weisheit“ 228.



Bar 3,9-4,4 und v. a. im männlichen sabbatlichen Zeugnissen Barbar.<sup>57</sup> Auch die Quantanschriften kennen diese Identifikation.<sup>58</sup> Im sabbatlichen Judentum tritt dabei die Reflexion über die Tora und ihre Präexistenz ganz in den Vordergrund. So kann die Welt durch die zehn Wörter<sup>59</sup> oder durch die Tora insgesamt geschaffen worden sein<sup>60</sup>, wobei die präexistente Sinaitora liegt der Schöpfung gemäß (Jab 28 als Modell) zugrunde.<sup>61</sup> Die kosmische Funktion der Tora war „nicht nur eine Erscheinung am Ende der hebräischen Überlieferungen ..., sondern [hatte] für das Welt- und Gesetzesverständnis der Babylonier grundlegende Bedeutung“.<sup>62</sup> So kann es spätestens um 300 v. Chr. heißen, dass die Welt auf drei Dingen stehe: auf der Tora, dem (Opfer-)Gottesdienst und den Liebestaten (in Ac 1,2).<sup>63</sup> Aufgrund dieser „Toraeschatologie“ tritt die Weisheit im Babbinismus gar nicht mehr als eigenständige Größe in Erscheinung<sup>64</sup>, und auch *q̄q̄* wird auf die Tora ausgelegt.<sup>65</sup> „Eine ganze Reihe von Stellen des Altar. Testaments, an denen ursprünglich von der Weisheit die Rede war, werden nunmehr im Sinne der Tora interpretiert“.<sup>66</sup> Ein weiterer Grund mag die frühjüdische und rabbinische Polemik gegen eine Vorstellung von „zwei Gewalten“ im Himmel sein<sup>67</sup>, eine personal verstandene „Weisheit“ wurde als Gefahr für den Monothelismus aufgefasst. Trotzdem sind aber noch Spuren

<sup>57</sup> Belege: WERES, *Kosmologie* 288-294, 31, zum Folgenden auch MAIER, „Tora“.

<sup>58</sup> SCHLAATTE, *Law* 129f.; anders HEWTEL, *Judentum* 411.

<sup>59</sup> Belege bei WERES, *Kosmologie* 288f.

<sup>60</sup> Die *Doś* heißt dann „Weisung“ oder „Geht“ (so in m. Tr. 1,14 von B. Aqiba oben im Sünden 288 von B. Elazar b. Theobog), „durch das“ Gott die Welt geschaffen hat (WERES, *Kosmologie* 294f.295.296f.), z. T. vital z. von *q̄q̄* in Gen 1,1 instrumental verstanden und *meš* nach Spr 8,21 auf die Tora, *geš* in Berš. 1,1 und Darš Bar II 3f., s. WERES, s. n. O. 293 mit Anm. 5f.; z. T. auch *paš* von Spr 8,30 als *paš* „Handwerker, Künstler“ (siehe z. B. ebenfalls in Berš 1,1, s. WERES, s. n. O. 291.299).

<sup>61</sup> Siehe HEWTEL, *Judentum* 309f. Zum Urbild-Geheimnis siehe z. B. Berš 1,1, wonach Gott bei der Schöpfung in die Tora schaute und dann die Weltadul (s. WERES, *Kosmologie* 126-31, Anm. 1).

<sup>62</sup> WERES, *Kosmologie* 334; vgl. 336.

<sup>63</sup> Die Debatte hängt ab von der Aussage von Simon II. (um 300 v. Chr.) oder Simon II. (um 200 v. Chr.) (s. SEMELOGE, *Einleitung* 15). Weiteres, spätere Belege bei WERES, *Kosmologie* 287f.

<sup>64</sup> HEWTEL, *Judentum* 311. Diese „Toraeschatologie“ schrieb die Geschichte als Raum der Heilserbauung; falsch nur (s. n. O. 304.318).

<sup>65</sup> SCHLAIENOWSKI, *Praktik* 66.294; WERES, *Kosmologie* 289.291.

<sup>66</sup> So Berš. 21,4 (s. oben WERES, *Kosmologie* 292).

<sup>67</sup> A. s. O. 329; Belege: n. O. 329.330f.

<sup>68</sup> Die Diskussion entspannt sich v. a. am Plural „lasst uns (Menschen machen)“ in Gen 1,26. Frühe Belege: Josephus., *Ap* 1,193 (s. SCHLAIENOWSKI, *Abrogation der Jesuiten* 236f.); Philo., *Op* 21 (s. BERBEROWSKI, *Schöpfungsgeschichte* 19. Anm. 1); allHer 24,21; 23,4; vgl. 4R,5; 4Ber 3,4; rabbinische Stellen: s. SCHLAIENOWSKI, *Abrogation der Jesuiten* 235. Anm. 1; ROSSUM, „Gen II,26“ 288-290; vgl. auch SEDAR, *Two Powers* 40f.50f.162.168.171; ROSSUM, „Magicians“ 113. Anm. 166.

der Tradition von der Weisheit als Schöpfungsmittlerin vorhanden, so im 1Kor 3,6a, wo Spr 9,1ff. darauf bezogen werden, dass Gott „die ganze Welt herbeischuf“<sup>192</sup>.

Bei Philo ist der Logos, der aufgrund der alttestamentlichen Traditionsverschmelzung mit der Weisheit identisch ist<sup>193</sup>, Schöpfungsmittler und Urbild der Welt zugleich; darin folgt Philo ganz der ihm vorliegenden frühjüdischen Weisheitstradition.<sup>194</sup> Der Urbildgedanke von Ijob 28 spielt bei Philo aufgrund seiner Platon-Besetzung „eine bedeutsame Rolle“<sup>195</sup>. Auch die Gleichsetzung von Tris. und Logos/Sophia findet sich hier, nun auf das stoische Weltgesetz hin interpretiert.<sup>196</sup>

Die Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen  $\pi\alpha\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  bzw. des göttlichen Geistes, der sich mit der Weisheit verbunden hat (vgl. Sir 24)<sup>197</sup>, bleibt auch in den Apokryphen und Pseudepigraphen<sup>198</sup>, in den Targumim<sup>199</sup> und im rabbinischen Schrifttum<sup>200</sup> 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-Küfelerbarung ebenso blieb, ebenso die Erwartung eines neuen Bundes, durch den Israel befähigt würde, das Gesetz zu halten.<sup>201</sup> Entsprechend führten die Erfüllung der Gottweisheit der Welt und der erst teilweise Erfüllung der Heilspromesse zu der Einsicht, dass die ideale Einwohnung der Sophia, wie Sie sie schildert, noch aussteht. So kann in 1Kor 4,6 beschrieben werden, wie die Weisheit unter den Menschen eine Wohnung

<sup>192</sup> Siehe WEISS, Kosmologie 188.

<sup>193</sup> Vgl. Weisheit 9,1–4; s. u. und auch B.L.O. – Auch hierin hat Philo nicht völlig konsequent, vgl. die Belege bei WEISS, Kosmologie 200.

<sup>194</sup> Zu Weisheit und Logos bei Philo s. u. Kap. B.2.f. und WEISS, Kosmologie 194–211, 257–272; zur Schöpfungsmittlerschaft s. u. auch FOSSIERA, „Gen 1,26“ 201.

<sup>195</sup> WEISS, Kosmologie 196.

<sup>196</sup> S. dazu WEISS, Kosmologie 271f. WEISS bemerkt dazu s. u. O. 276 unterb. „dass Philon, bei der Interpretation des ... mosaischen Gesetzes im Sinne eines beamteten, der Welt selbst zugrunde liegenden Naturgesetzes, nicht eine dem Fickentum neue und im Grunde als überflüssige Vorstellung einführt, sondern hierbei im gewisse auch im jüdisch-jüdischen, Identitäts anerkennende Gedankenkonzepte, die ihm eine solche Interpretation überträgt und rechtfertigt und auch ermöglicht.“ Zum Naturgesetz im Judentum s. Zf. des zweiten Bogenpfeils (BOCKMEIER, „Natural Law“).

<sup>197</sup> S. auch die Belege bei WEISS, Kosmologie 211–212 (WEISS unterrichtet über die Verschmelzung der Traditionen).

<sup>198</sup> S. die Belege s. u. O. 226–228.

<sup>199</sup> Belege s. u. O. 231.

<sup>200</sup> Belege s. u. O. 226–228.

<sup>201</sup> Zum Einsetzen s. GRBE, „Gesetz“ 73–76; GRBE bezeichnet diese neue Tora-Küfelerbarung im Anschluss an Stellen wie Ps 46, 50; Jer 2,31; 15; Mt 4,1ff. als „Zweitora“ (ebd.).

sucht, aber keine Gnade und deshalb in den Himmel zurückkehren muss und bei den Engeln ihren Platz einnimmt. Erst der „Menschensohn“ wird die erdgütige und volle Offenbarung der Weisheit bringen, die bisher nur wenigen und nur verkümmert erkennbar war (21,3).

Die Identifikation von Weisheit und Sinaiborn (Sir 24,23.25; Bar 3,34; 4,1) einerseits und die Erwartung einer endseitlichen 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 jüdischen Judentums vor 70 n. Chr., das die Apokalypthik noch nicht aus sich ausgeschieden hatte. Nur erschöpfte sich die Erwartung eines neuen Bundes mit einer neuen Tora im Pharisäismus (kühnlich beizubehaupten, dass man bemüht war, „die Ausbildung der Wallerung in unserem Leben hier et nunc in der Werbergrund zu stellen.“<sup>62</sup> Die sich damit herausbildende enteschatologisierungstendenz widersprach im Grunde der Erwartung der immer noch gepflegten eschatologischen Traditionen.

#### (b) Die Weisheit und der Menschensohn-Messias

Die Weisheitsstudien steht im Alten Testament schon seit alters auch in enger Verbindung zur Königsstudien. Salomo ist der Weise schlechthin (1Kö 3,12.28; 5,12<sup>63</sup>; Weisheit 7,21<sup>64</sup>); wie er Träger der Weisheit und David Träger des Geistes Gottes war, so wird nach Jes 11,2f. auch der Messias als entscheidender Herrscher und Richter den „Geist der Weisheit“<sup>65</sup> tragen.<sup>66</sup> Jes 11,2f. wird u. a. von den PsSal, dem TLewi und im Qumran aufgegriffen<sup>67</sup>, und im TgJes 53,5.11 erscheint der Messias als Weisheits- und Gesetzeslehner<sup>68</sup>.

Man lässt sich in MtEv 48,1–7, also in der Zeit um Jesu Wirkenszeit<sup>69</sup>, eine weitere Entwicklung beobachten: Die Präexistenz der Weisheit geht auf den in den Biblertexten auch als „Menschensohn“ bezeichneten „Geistlichen“

<sup>62</sup> GÜSE, „Geists“ 71.

<sup>63</sup> Siehe HEGGEL, „Jesus“ 188.

<sup>64</sup> A. a. O. 171.

<sup>65</sup> Vgl. die Verwandtschaft von Jes 11,2f. mit Spr 8,12–14 (s. a. O. 158).

<sup>66</sup> Ebd. David erscheint in 1KöPs<sup>1</sup> 17,2–11 ebenfalls als Träger geistgewählter Weisheit (s. a. O. 175).

<sup>67</sup> Siehe s. a. O. 168–171.

<sup>68</sup> Siehe s. a. O. 171f. und AIDAK, „Gesetzeslehner“ 145f. (jüdische Talmudische und rabbinische Belege ebd. Anm. 23.64–65 und bei HEGGEL, „Jesus“ 172).

<sup>69</sup> Nach ROBERTSON-GÜSE finden sich in den Biblertexten keine christlichen Spuren. Sie zeigen traditionsgeschichtlich ein Stadium, das über ist als das des syrischen Evangeliums (NewCat Literature 221f); „at least the tradition was collected in the last years known around the turn of the era“ (s. a. O. 122; ähnlich ZÄHLE, „Messias“ 143). „[T]he climax of the parables [in Qumran] comes nothing about the date of the work.“ (ROBERTSON-GÜSE, s. a. O. 121.) HEGGEL („Jesus“ 177) datiert die Abfassung der Biblertexten zwischen 40 v. und 70 n. Chr.

über. Zwar bleibt die Weisheit eine von diesem unterchiedens Größe (W. 7), aber er ist „erschaffen worden und verborgen vor ihm [dem „Herrn der Geister“=Gott], aus der Äon geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit (wird er sein)“ (W. 50).<sup>149</sup> Hier wird die Bedeutung des Menschensohnes als an hoch erlesenen, dass er in die Nähe der Weisheit rückt, daran. Geist er nach Jes 11,2 trägt (SchriftHn 48,3). Die Weisheit offenbart den Menschensohn an die Geschickten (48,7), und er ist es, der als endzeitlicher Salome, ja fast alle die endzeitliche Weisheit selbst „alle Schätze des Verborgenen offenbart“ (46,1), und „alle Geheimnisse der Weisheit werden aus dem Urteil seines Menschensohnes hervorgehoben“ (51,9).<sup>150</sup> Nach SchriftHn 69,26 ist der Mann 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(Menschensohnes) findet sich in den Targumim zu Mt 2,1 und Sach 4,7 wieder. Der Name des Messias (der Mann steht – wie noch in rabbinischen Texten – für die Präsenz der Person selbst<sup>151</sup>) wird in uranfänglicher Zeit vor Gottes Thron genannt (vgl. SchriftHn 48,21), der Messias also vor der Schöpfung auserwählt und beauftragt. Hier knüpfen diese Targumim offensichtlich an die Hebräerstellen an<sup>152</sup> – was übrigens daraufhinweisen könnte, dass die Hebräer-Bücherredaktionen wohl auch in „verhüllten“ Kreisen des Judentums verbreitet waren.

Auch W. 108,3 spricht deutlich von der Präexistenz des messianischen Königs: Er wurde von Gott gesagt vor dem Morgenstern. Ps 72,17 konnte im rabbinischen Judentum ebenfalls auf die Präexistenz des Messias ausgelegt werden (Isa. 58c: „Wie der Sonne war sein Name: Nisan“).<sup>153</sup>

Der viel spätere hebräer scheint weiter zu gehen als die Bildermäner, indem er die Weisheit und den Menschensohn-Messias sogar identifiziert.<sup>154</sup> Noch spätere jüdische mystische Schriften setzen offensichtlich auch die mit der Weisheit schon frühjüdisch verbundenen Größen Elion-Keloh-Schedina, Pneuma und Logos ganz mit dem Menschensohn-Messias gleich<sup>155</sup>; damit zeigen sie, dass die völlige Trinitätsverständnis, die wir bei Jesus und in

<sup>149</sup> „(Denn) Sie steht darüber, ob es sich hier um eine (einfache oder doppel) Präexistenz handelt, ist nichtig, denn damit werden Kategorien eines Gegensatzes in den Text eingeschoben, die diesem ursprünglich fremd sind. Indem der Menschensohn von Gott vor der Erschaffung der Welt „erschaffen und verborgen war“, gewinnt er nach Bodeff, (den die Nat und Weisheit diese Präexistenz wird dabei ganz bewusst nicht reflektiert.“ (HEBCEL, „Jesus“ 179.)

<sup>150</sup> Über an allen Stellen nach UHLIG, Abh. Henschel.

<sup>151</sup> SIEBENHILFEN, Einleitung 288.302.

<sup>152</sup> H. u. G. 134-135.

<sup>153</sup> S. dazu BODEFF, Kap. 66 Anm. 99. Weitere Stellen zur Präexistenz des Messias im Frühjudentum bei BIEL 2,234f.

<sup>154</sup> Siehe ebenfalls KLIM, Sarg/Mar 91.

<sup>155</sup> Siehe ODBERGER, 3 Esch 150f. mit Belegen.



der orthodoxen Christologie ansetzt<sup>74</sup>, auch unabhängig von der christlichen Traditionsentwicklung aus den Anlagen in der Ebionitendebatte heraus möglich war.

### cc) Jesus und die Weisheit

Felix Christhat (1970) herausgearbeitet, dass Jesus in der synoptischen Tradition nicht nur als Lehner und Träger der Weisheit erscheint, sondern als Werbörperung der Weisheit selbst.<sup>75</sup> In meiner kurzen Darstellung folge ich hier im Wesentlichen der Auswahl von Stöben, die Hartmut Gese<sup>76</sup> im Anbetracht an Martin Hengel<sup>77</sup> anführt.

Nach der in den Synoptikern verarbeiteten, auf vorchristliche Überlieferung zurückgehenden Tradition wird Jesus in einer ähnlich engen Verbindung mit der Weisheit wie der Kabbalisten-Kabbalahweisheit oder hermetischen Elixiersweisheit gesehen<sup>78</sup>; einige Stellen setzen ihn darüber hinaus sogar mit der Weisheit in eine

Sa stellt er sich Salomo, dem Weisen, vor *verewewew*, gegenüber, indem er dessen Weisheitslehre mit seiner eigenen kontrastiert<sup>79</sup>: „Sucht, hier ist mehr als Salomo“ (Mt 12,42par.).<sup>80</sup> „Als Weisheitslehre 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 ... verkörpern“.<sup>81</sup>

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.“<sup>82</sup>

<sup>74</sup> Siehe unter Abband. cc und d/c.

<sup>75</sup> Zusammenfassend: Jesus Speiser LXX. In letzter Zeit nehmen sich Stimmen, die die synoptischen Aussagen anders beurteilen; so ist nach HAEREMANN (Jesus im Q), „als Träger Botschaft der Weisheit, noch nicht aber als Weisheit selbst gesehen“ (Q<sup>2</sup>Wortforschungsgesam 437f.), ähnlich WOLFFENHEDER, „Jesus“ 295–298 (auch im Bezug auf Mt 11, v. LIES, *Spezialtheologische Theologie* 347–398); GRESZ, „Christus“ 83–87. Die im Folgenden angeführten Stellen geben aber im E. wieder:

<sup>76</sup> „Weisheit“ 134–138.

<sup>77</sup> „Jesus“ 146–161.

<sup>78</sup> Dies wird über die unten aufgeführten Logia hinaus auch im formgeschichtlich aufweisbaren weisheitlichen Christos der Verkündigung Jesu sichtbar (s. dazu HENGEL, „Jesus“ 161–163).

<sup>79</sup> SCHWABERGER, *JAN* 190; MARSHALL, *Lk.* 482f.

<sup>80</sup> Zur Echtheit v. LIES, *JAN* 2,177; HENGEL, „Jesus“ 151; BURMEER, *Jesus* 190–191.

<sup>81</sup> HENGEL, „Jesus“ 152. – Auch Mt 11,16–17par. zeigen Jesus als „irdisch[er] Vertreter der ... göttlichen Weisheit“ (s. dazu v. a. CO 156–158, 224f. 225).

<sup>82</sup> HENGEL, „Jesus“ 151.

In Lk. 11,43 zitiert Jesus in einer ritzelhaften Weise die göttliche Weisheit, welche die Propheten und die Apostel zusammenfassend und in deren Ablehnung sich die Ablehnung der Weisheit selbst vollzog.<sup>157</sup>

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 selbst<sup>158</sup>: Sie ist es, die die Propheten gesandt hatte; sie wurde von Israel abgelehnt und zog sich in die Werltberge zurück, um in der Endzeit offenbar zu werden.<sup>159</sup> Macht diesem Logion geht Jesus noch einen Schritt über den Traditionsstand der hebräischen Bibeldemeden hinaus, indem er sich zugleich als die Weisheit in Person und als der Menschensohn-Messias versteht, dem am Ende gemäß Ps. 118 alle Knien beugen werden.<sup>160</sup>

Wäinere Stellen bestätigen diese Sicht: Als die verworfene Weisheit hat Jesus keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen könnte (Mt. 23,38).<sup>161</sup> Er ruft als personalisierte Weisheit dazu auf, von ihm zu lernen und sein Reich zu tragen (Mt. 11,28–30, vgl. Sir 24,15, 51,23–24)<sup>162</sup>, und in Mt. 11,27, der Fortsetzung des „Jubelrufes“, gibt sich Jesus gleichermäßen als der Menschensohn (*ἰσὴν τοῦ ἀνθρώπου*), vgl. Dan 7,14)<sup>163</sup> und als die Weisheit zu erkennen, won über nach Job 28 gilt, dass allein Gott sie kennt, und die als das Wort Gottes die Geheimnisse Gottes offenbart (Sir 24,1a; vgl. Weish 8,4)<sup>164</sup>.

<sup>157</sup> SIEBENSTÜCKER, *Neutest. Bib.*, vgl. oben zu s. 110ff. 41. Nach F. CHEST, *Jesus Sa-phir* 120f.; HEWIGEL, „Jesus“ 136f.; MARSHALL, Lk. 503 ist die Einleitungsformel bei Lk. ursprünglicher als in der Parallelstelle Mt. 23,34f.; erst in Verbindung dem Ausspruch als Ich-Wort kennzeichnet Jesus hat möglicherweise ein jüdisches Weisheitswort aufgeführt, das Jesuswort ist dann wiederum metaphorisch benutzt worden (s. MARSHALL, Lk. 503–507, gegen eine ursprünglich jüdisches Weisheitswort: HEWIGEL, „Jesus“ 137).

<sup>158</sup> Gleichwohl identifiziert sich Jesus hier mit der Schöpfung, die ja nach Sir 24 mit der Weisheit zusammenfällt, s. v. *Abelot*. (Lk. nach Kap. 8,2a und 3. – Für die Schöpfung des Jesusworts s. GILLIG, Mt. 2,30f.; F. CHEST, *Jesus Sa-phir* 148; MARSHALL, Lk. 503–507) (504 auch Festschaltungsdiskussion und Lit.); FUBSBERG, *Jesus* 377–308, etwas zurückhaltender HEWIGEL, „Jesus“ 136 („die Herkunft aus dem Munde Jesu ist nicht so klar auszuschließen“).

<sup>159</sup> Vgl. HEWIGEL, „Jesus“ 138f.

<sup>160</sup> „Besonders zu beachten ist ... die Identität der Schöpfung-Sprüche mit dem in der Doppelübersetzung des Messias von Ps. 118. Das Wort von Ps. 118,26, *ἰσχυροὶ σὺν τῷ θεῷ*, im Namen des Herrn, das sich hier auf die Person des Menschensohnes beziehen muss, bestätigt wieder die Traditionsverbindung von Messias und Schöpfung, die in der Identifikation mit Jesus vorausgesetzt wird.“ (GESE, „Weisheit“ 277, zum Bezug von Ps. 118,26 auf den kommenden Menschensohn-Richter vgl. HEWIGEL, „Jesus“ 138f.)

<sup>161</sup> Siehe BERTS, *Neutest. Bib.*; HEWIGEL, „Jesus“ 136.

<sup>162</sup> Zur Bedeut. s. SCHWENKER, Mt. 11; HEWIGEL, „Jesus“ 162; FUBSBERG, *Jesus* 338–343; gegen LUK, RN. 2,198–200.

<sup>163</sup> Zur Diskussion über die Bedeutung von *ἰσὴν τοῦ ἀνθρώπου* s. LUK, RN. 2,210f.; MARSHALL, Lk. 436.

<sup>164</sup> Zur Weish-Stelle s. LUK, RN. 2,211.

<sup>165</sup> Zur Weisheitstradition in Mt. 11,27 par. s. MARSHALL, Lk. 433 (Lit.); zur Bedeut.

Was sich in Mt 2,15–20 (und von daher in Tg Mt 5,18/Sach 4,7) anbeht, ist gemäß der alten Jesustradition in Jesu eigener Person verkörpert: „Als menschlicher Lehrer und Prophet war er Gesandter Gottes und eben als solcher Botschafter der göttlichen Wahrheit“<sup>98</sup>, d. h. letztlich in seiner Person mit der Wahrheit identisch. Mit dieser Identifikation ist die klare Abweisung jener Schlussfolgerung von Sir 24 verbunden, nach der die Weisheit als Schakina für immer im Jerusalemer Tempel wohnen bleibt (vgl. die Verbindung nach Sir 24,8–11); ebenso wird die ausschließliche und endgültige Identifizierung von Weisheit und Sinsara (Sir 24,23; Bar 4,1) und somit auch die pharisäische „Torontologie“ abgewiesen.

Dagegenüber wird Jesus selbst als die Weisheit verstanden und somit als die endgültige, menschliche Torä, als „die vollkommene Tora des neuen Bundes als Wollendung des Offenbarungsgeschichtlichen Weges“<sup>99</sup>.

#### (d) Der Weg zur Paulusschule

Die Jünger Jesu erbaute im Verwerfung und Hinrichtung, Auferstehung und Erhöhung Jesu den Weg der Weisheit wieder, die sich über Stätte auf Erden sucht, dort wo dem Menschlichen verworfen wird, im Himmel der ihr gebührenden Platz erhält und sich erst in der Parusie des Menschensohns neu offenbart.<sup>100</sup>

Nach Martin Hengel können in der (aramäisch- und griechischsprachigen) Jerusalemer Urgemeinde, in der die Jesustradition bewahrt und weitergeführt gelebt wurde, aufgrund der Identifikation Jesu mit der Weisheit in der Jesustradition<sup>101</sup> die ältesten christlichen Weisheitstraditionen schon bald unter Bezug auf Jesus gegeben und somit Jesu Präzedenz- und Schöpfungsmitteleigenschaft

edol. (Lit.), FISCHER, *Jesus* 2000 (Lit.); gegen LUK, Mt 2,200. – Vielfach sind auch die WbW-Sprüche Jesu auf seine Präzedenz (und somit auf die Weisheit) hin zu deuten (vgl. CULMANN, *Christologie* 1986).

<sup>98</sup> HENGEL, „Jesus“ 181.

<sup>99</sup> GIBB, „Gnost.“ 80, Übersetzung s. dort 78–81.

<sup>100</sup> Gegen EIBL, *Ökonomie* 158, über die paulinische Weisheits-Christologie aus dem Damaus-Epistola des Paulus herleiten möchte.

<sup>101</sup> Auch nach V. LIEB ist die „Übertragung von Funktionen der Weisheit auf Jesus“ in der synoptischen Jesustradition (die aber gemäß HABESCHAWOJA nicht Jesus und die Weisheit noch nicht identifiziert, s. o.) „zunächst als Ansatz zu sehen, aus dem sich eine Weisheitschristologie entwickeln kann“ (*Weisheitliche Traditiores* 177 ff. (2), vgl. 188ff. zu Mt); Nach HABESCHAWOJA dagegen leitet sich die neutestamentliche Präzedenzchristologie nicht aus der Jesustradition, sondern aus dem Osterereignis her (*Präzedenzchristologie* 418–431). Auch WOLFF/WIEDER leitet die neutestamentliche Weisheits-Christologie nicht aus Ansätzen in der synoptischen Tradition ab („Christus“ 298–307). Das oben abgeleitete Identifikation von Jesus und Weisheit in der vorchristlichen Jesustradition, wenngesetzt, erklärt sich für neutestamentliche Weisheits-Christologie jedoch am einfachsten als nachchristliche evangelische Wendung über oben skizzierten Ansätze.

erkannt worden sein.<sup>86</sup> Sie kommt nicht nur Paulus, sondern auch die johanneische Tradition für Präexistenz und Schöpfungsmitlerschaft Jesu (Joh 1,1–3,14; 8,58; Offb 1,14), ebenso der Hebräerbrief (Hebr 1,2–4). Sowohl der Hebräerbrief wie Johannes selbst im Jesus die volle Offenbarung und Verwirklichung von Gottes Weisheit und Willen, wohnungen die Tora Zeugnis auf Jesus hin ist.<sup>87</sup>

Bei alledem könnte die Weisheitslehre der NT nicht bloß als Sprachmaterial, um das Überhörte, Unsagbare an Jesus im Wort zu fassen, sondern die wurden deshalb zum Sprachmaterial, weil in ihnen ein prophetischer Hinweis auf Jesus Person entdeckt wurde (vgl. dazu die hermeneutisch-grundrhythmische Stelle Röm 1,2<sup>88</sup>, aber auch Joh 5,39; Lk 24,44–45).

Das früheste ausdrückliche Zeugnis für die Schöpfungsmitlerschaft Jesu ist uns im 1Kor 8,6 gegeben.<sup>89</sup> Hier hat Paulus wohl eine schon fest gefasste Formel der griechischsprachigen jüdischchristlichen Gemeinde zitiert<sup>90</sup>, nach der „alles“ bzw. „das All“ (τὸν κόσμον) „durch ihm“ (ὑπὸ αὐτοῦ) geschaffen wurde.<sup>91</sup>

Dass diese Schöpfungsmitler-Aussage nur ein Zitat und „wohl kein Bestandteil der Predigt und Lehre des Paulus selbst“ gewesen sein soll<sup>92</sup>, wird dadurch widerlegt, dass Paulus anderswo dem Kōsmos Jesus explizit als die creatio bezieht, die der Gemeinde von Gott geschenkt ist (1Kor 1,24,30<sup>93</sup>, vgl. auch Kol 2,3). Paulus folgt der alten Hebraertradition, indem er Jesus als die Weisheit in Person versteht und dadurch die *stare* und *evangelische* Identifizier-

<sup>86</sup> Vgl. HEMMEL, „Christology“ 303f. Gegen die sehr späte Annahme der Entwicklung der Präexistenzchristologie: bei DODD, Christology u. HANSEN, *Präexistenzchristologie* 76–78. – Die weisheitslogische Aussage von der Präexistenz Jesu, die demnach wohl im Jenseitigen ihren Ursprung hat, hat die altjüdische Überlieferung von der Jungfrauengeburt (vgl. MARGULIE, Die Targumim; auch LUT, AN. 1100, der die Tradition von der Jungfrauengeburt erst in einem späteren Stadium in einer hellenistisch-jüdischchristlichen Gemeinde entstanden sehen will) mit einer einander nicht ausgeschloßen haben, sondern die Jungfrauengeburt kann auch seit früher Zeit (und nicht erst in der Altion Kirche, vgl. dazu LUT, AN. 1100f.) als die Weise verstanden worden sein, in der der Präexistente Mensch wurde (so BIRBAUM, „Präexistenz“).

<sup>87</sup> Vgl. am deutlichsten Joh 1,1ff. Hier stehen die Tora und Jesus „im Verhältnis von Hinweis und Wirklichkeit“ (GEBE, „Johannesprolog“ 190).

<sup>88</sup> Siehe BERT, *Neues NT*, vgl. auch WOLFF, *Röm*, S. 1,32f.

<sup>89</sup> HEMMEL, „Christology“ 303f.

<sup>90</sup> Vgl. LUT, 1Kor. 110.

<sup>91</sup> Christus bedeutet hier zugleich als „der Mähter ... über seiner Schöpfung“ (LUT, 1Kor. 110), u. zu diesem Text: auch unten Kap. L21 und SÖDERG, „Gottes Sohn“ 63–65.

<sup>92</sup> So HEGEMANN, *Schöpfungslehre* 111, ähnlich BIRBAUM, *Evangelie* 211.

<sup>93</sup> Gegen V. LUT, *Präexistenz* 314–350; BIRBAUM, „Christus“ 87–90. Es geht in 1Kor 1–2 keine Anhaltspunkte für eine von Paulus verwendete Septuaginta-Christologie“ (z. B. C. 90).



ten von Weisheit und Sinaïtora sithahm<sup>95</sup>, die ihre einst zum Christenverfolger gemacht hat.

Paulus selbst hat vor Damaskus einsehen müssen, dass er nicht von der messianischen Tora, bei dem gekreuzigten Jesus als von Gott verfluchten (Dtn 21, 23) und im Reich hingERICHTETEN Volkswürger (Dtn 17) anzusehen hatte, sondern dass Jesus, der erhöhte Messias, das messianische Gesetz durch den unrechtding erfüllten Fluchton erfüllt und die endgültige Tora gelehrt hatte, ja diese selbst verkörperte. Sie konnte Paulus einerseits firmhalten: „Christus ist das Gesetz Ende“ (Röm 10, 4) – das Ende also der Sinaïtora als Heilsweg –, gleichzeitig aber sich selbst als „nicht Endes, sondern Endes Anfang“ bezeichnen (1 Kor 9, 10). Auch wollte Paulus das Gesetz „aufheben“ (Röm 3, 31); so konnte er vom νόμος (νόμος) τοῦ Εὐαγγελίου (Gal 3, 2) und vom νόμος (νόμος) τοῦ μελιχριστοῦ τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ (Röm 8, 2) im Sinne von Jer 31, 33<sup>96</sup> reden: „Der in der ‚Tora des Christus‘ zusammengefasste Wille Gottes ist kein anderer als der im Gesetz vom Sinaï offenbarte, aber er ist neu gewichtet ... und bestimmt die Christen vom Inneren her.“<sup>97</sup> Die Endgültigkeit der Sinaïtora ist durchbrochen, ohne dass dadurch der Offenbarungskarakter im Frage gestellt wäre (vgl. Röm 3, 31; 7, 12, 14); somit lässt sich für Paulus dies auch die strenge und endgültige Identifikation der Weisheit mit der Sinaïtora nicht aufrechterhalten. „Damit hat die Offenbarung Gottes in Christus die Offenbarung vom Sinaï abgelebt und in den Schatten gestellt. Paulus geht davon aus, dass die Tora vom Sinaï seit Jesu Kreuz und Auferstehung vor Gott keinen überlebendigen Rang mehr besitzt.“<sup>98</sup>

In dieser Tradition steht der Christuspsalm Gal 1, 15–20. Die Schöpfungsmittlerrolle- und Präzistenzaussagen (W. 166ff bzw. 15k 17a) der ersten Strophe des „Psalm“ beruhen auf der alttestamentlich-jüdischen Weisheitstradition auf, die in Bezug ihr Ziel findet. Die Weisheit, diese himmlische Person, die vor aller Schöpfung schon bei Gott existierte und die als Mittler bei der Welterschöpfung fungierte, ist Jesus selber. Dies ist nach dem oben gelohnten Überstück deutlich.

Wom. weisheitlichen Hintergrund der Schöpfungsmittler-Aussagen bei ist nun auch die Präposition ἐν in W. 166 anzulegen. Sie ist schon auf verschiedenste Weise rekonstruiert worden; z. B. haben Eduard Schweizer und Michael

<sup>95</sup> Vgl. WEISS, *Kosmologie* 288: „Was Paulus betrifft, ist besudat hier nur auf 1. Kor 8, 6 oberauf Gal 1, 15ff verwiesen zu werden, um deutlich zu machen, dass das, was Paulus in Bezug auf Christus als den ‚Mittler der Schöpfung‘ sagt, der alttestamentliche Rede von der Dem alsano sagt koente.“

<sup>96</sup> Vgl. STEIBLACHNER, *Alttestamentliche Theologie* II, 158 und GREE, „Gesetz“ 82 Anm. 20.

<sup>97</sup> STEIBLACHNER, *Alttestamentliche Theologie* I, 268.

<sup>98</sup> A. a. O. 362. Vgl. zum Ganzen a. a. O. 150–268; HESIGEL, *Sohn* 106–108; GREE, „Gesetz“ 81–84.

Weiter  $\epsilon\upsilon\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  lokal interpretiert, so dass Christus hier als die Sphäre erscheine, in der die Schöpfung geschehen sei<sup>102</sup>, nach Johannes Weiß wurde das  $\text{All}$  zugleich mit  $\text{Ave}(\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota)$  erschaffen<sup>103</sup>. Meines Erachtens lässt sich  $\epsilon\upsilon\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  von den oben angeführten Beispielen für die Schöpfung mit  $\tau\omicron\mu\acute{\nu}\iota$  bzw. mit  $\mu\omicron\tau\omicron\tau\alpha$  hier befriedigend interpretieren (Ps 13,6; 104,24; Spr 3,19; Weis 9,1). Es ist dann im Sinne eines  $\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  zu verstehen<sup>104</sup>. Der Präzisionsatz versteht sich als das wirksichtige Wort Gottes, das die Entstehung der Welt bewirkt, bzw. als die Weisheit, die Gott als „Mittel“ und „Mittler“ für die Schöpfung dient<sup>105</sup>. Die Formulierung  $\text{Ave}(\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota)$  von V. 15b fasst also nochmals dasselbe wie  $\epsilon\upsilon\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$ , indem sie das Mittel bzw. den Mittler der Schöpfungsvorgänge bezeichnet – was Kol. 1  $\tau\omicron\mu\acute{\nu}\iota$ <sup>106</sup> sogar noch deutlicher tut:  $\alpha\lambda\epsilon\ \kappa\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\ \epsilon\upsilon\ \mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$ <sup>107</sup>.

## 2. Der „Erstgeborene vor allem Geschaffenen“ als Schöpfungsmittler (V. 15b, 16a+f)

### a) Zur Konnotation und Bedeutung

V. 15b ist in der Kirchengeschichte – wie V. 15a – Anlass zu manchen Kontroversen gewesen. Die Diskussion kreiste insbesondere um die Frage, ob hier der Christus als Geschöpf geschildert würde oder nicht.<sup>108</sup>

Grammatisch ist zuerst einmal festzustellen, dass hier  $\mu\omicron\tau\omicron\tau\alpha$  „Ursprung“ und nicht  $\alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$   $\mu\omicron\tau\omicron\tau\alpha$   $\mu\epsilon\tau$   $\alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  steht;  $\alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  bezeichnet an dieser Stelle also nicht „Schöpfung“ im Sinn von „die Gesamtheit des Geschaffenen“, sondern, wie das rabbinische  $\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  „das einzelne Geschaffene, die Kreatur“<sup>109</sup>. Der ganze

<sup>102</sup> SCHWEIGER, *Kol* 60; WOLTER, *Kol* 79 (Lk); genauso schon KRISAMANN, „Taufbegriffe“ 41f und DEWELD, *Isa* 126.

<sup>103</sup> Christus 45f.

<sup>104</sup> Mit HUBERMAYR, *Schöpfungsmittler* 96; KRELL, *Christeshymnen* 106f.; vgl. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik* 178 § 319.

<sup>105</sup>  $\text{Ave}(\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota)$  von Gen 1,26 ( $\mu\omicron\tau\omicron\tau\alpha$ ) hergeleitet (vgl.  $\alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  in Kol 1,15a), wie SCHLATTER (*Kol* 257) dies tut, scheint mir unmöglich, denn die Aussage  $\mu\omicron\tau\omicron\tau\alpha$   $\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  auf die Mischschöpfung beschränkt; vielmehr ist V. 15a mit der Schöpfungsmittlerdeutungs- und Präzisionsansage auf dem „Ursprung“ über die Weisheitstradition verbunden.

<sup>106</sup> In der LXX steht  $\mu\epsilon\tau$  öfter für  $\mu\epsilon\tau\ \mu\epsilon\tau$  (s. KRELL, „Satz“ 63).

<sup>107</sup> Vgl. Joh 1,1. Auch Philo benutzt  $\mu\epsilon\tau$  die Präposition  $\mu\epsilon\tau$ , um die Schöpfungsmittlerdeutungs-Weisheit  $\mu\epsilon\tau$  des Logos zu bezeichnen (s. Ring 100; vgl. auch WEISS, *Kosmogonie* 268).

<sup>108</sup> Vgl. zur ähnlichen Diskussion LICHTYCOFF, *Kol* 144f.

<sup>109</sup> FOERSTER, „ $\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$ “ 1015.1035 (vgl. auch die Erläuge bei WEISS, *Kosmogonie* 87 Anm. 1). – Grammatisch könnte – wie im neuhellesschen Sprachgebrauch möglich (z. B. Epist 2,11:  $\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$ ) = „der ganze Bau“ [ΕΠΙΦΩΝΟΣΚΡΥ. ΣΥΒΒΗΤΗΛ., *Grammatik* 188 § 136f.] –  $\mu\epsilon\tau$   $\alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  hier für  $\mu\epsilon\tau\ \alpha\omicron\mu\iota\acute{\nu}\iota$  stehen; dann wäre der Genetiv noch ein

Ausdruck ist also zu übersetzen „jedes (beliebiger) Geschöpfes, aller Geschöpfe“<sup>146</sup>. Eine erste Ansetzungsstelle ist die Beurteilung des Genetivverhältnisses zu *mpo* *mpo*. In den beiden ähnlichen Stellen 1,18 und Offb 11,5 ist es eindeutig ein partitives Verhältnis<sup>147</sup>. Der auferstandene Jesus ist aber „erstgeborene Bräuer“ all dieser, die noch auferstehen werden (vgl. auch Bött 2,25)<sup>148</sup>. 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.<sup>149</sup> Erich Haupt hat deshalb angenommen, hier liege kein Genetivus partitivus, sondern ein Genetivus Compositivus vor, der von *mpo*-abhängig sei: Jesus sei „der Erstgeborene vor aller Kreatur“.<sup>150</sup> *mpo* *mpo* kann aber schwerlich so konstruiert werden, sondern als *mpo* *mpo* (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 Einseitigkeit *mōng* *mpōmōng* statt *mōng* *mō* *mpōmōng* lässt vermuten, dass der „Erstgeborene“ hier nicht in eine Reihe von Gleichen eingereiht wird, sondern den Geschöpfen im qualitativen Abstand gegenübersteht. Dies wird durch die folgenden Aussagen ebenfalls klar: Die nächste Zeile und W. 17a weisen darauf hin, dass „er“ vor allem „ist“ und deshalb alles „in ihm“ geschaffen werden konnte. *Tā mōmō* fasst dort die „Geschöpfe“ in ihrer Gesamtheit zusammen – das „All“ wird dem „Erstgeborenen“ gegenübergestellt, er ist kein Teil von ihm. Somit müsste mit *ōōōō* stehen.<sup>151</sup> Das Missverständliche, dass „er“ einer von vielen – wenn auch der Erste – sei, wird zudem schon durch den Beginn des Hymnus (W. 15a) ausgeschlossen: Er ist Gottes Offenbarungsgestalt und deshalb untrennbar mit Gott verbunden, er ist Gottes eigene Manifestation.

Dies unterstreicht schließlich Haupt's Vorachtlage: nur ist der Genetiv kaum von *mpo*-abhängig, sondern bezeichnet das Verhältnis des „Erstgeborenen“ zu seinem Gegenüber: Er ist der „Erstgeborene im Vergleich zu allen Geschöpfen“.

*mpōmōng* (s. n.), und *mpōmōng* (ähnliche Fügungen in der *mpōmōng* nicht bedegnen, aber vorübermäßig. *mpōmōng*, Facultätsgraphien, MT) begehren. (Bedeutung: „Gesamtheit des Geschöpfen, Schöpfung“) (s. FEUERSTEIN, „*mpōmōng*“ (1015). Denn müsste man auch bei einer allfälligen, indirekten Vorlage über solcher Fall die. *mpōmōng* Artikel nach *mpōmōng* (GEBERTUS, *Wörterbuch* 345) annehmen. Dies alles scheint mir wenig wahrscheinlich.

<sup>146</sup> Diese *mpōmōng* heißt hier „jedes beliebige Geschöpf“, *mpōmōng* hier „jede einzelne Geschöpfe“ (BLASS-DIEBOLDNER, *Grammatik* 235 § 215; GEBERTUS, *Wörterbuch* 345).

<sup>147</sup> In Offb 11,5 steht ein Genetivus partitivus, in Kol 1,18 wird dieser mit *ōōōō* + Gen. zusammengesetzt, s. BLASS-DIEBOLDNER, *Grammatik* 136f. § 164.

<sup>148</sup> *mpōmōng* s. n. Kap. 12.

<sup>149</sup> Ein Genetiv der Zugehörigkeit (wie in Gen 25,11, wo der Genetiv hinter *mpōmōng* dem Vater anhängt, zur Begründlichkeit s. BLASS-DIEBOLDNER, *Grammatik* 123f. § 162) kommt natürlich erst recht nicht in Frage.

<sup>150</sup> Kol. 1,7; s. Bl. aufgenommen von FEUER, *Prolegomena* 68f.

<sup>151</sup> LEZHEBOCH, Kol. 148.

Dadurch ist das Bild vom Erstgeborenen und seinen Geschwistern dimorph: die „Erstgeborene“ wird nicht einfach in ein Kollektiv von „Geschwistern“ eingereiht, dessen Erstgeborener er dann wäre<sup>122</sup>, sondern er selbst wird den kritisch gegenübergestellt. Dies entspricht alttestamentlichen und frühjüdischen Stellen, wie vom „Erstgeborenen“ die Rede ist, ohne „Geschwister“ in den Blick zu nehmen; dann bezeichnet „der Erstgeborene“ „die Einzigartigkeit der Stellung“.<sup>123</sup>

Dennoch ist im Jhr für sich gesprochenes V. 156 noch kein „Ubergewandensein“ ausgesagt, lediglich die zeitliche Voranstellung und der qualitative Abstand, der weit über die Vornamensstellung hinausgeht, die nach alttestamentlichen Recht dem Erstgeborenen unter seinen Geschwistern zukommt. Das griechische Wort *πρωτότοκος*, das übrigens first nur in der LXX und der von ihr geprägten Literatur auftaucht<sup>124</sup>, entspricht semantisch durch seine beiden Wortbestandteile *πρωτος* und *τόκος* dem hebräischen Wort *רִאשׁוֹן*, das es in der LXX i. Allg. übersetzt. Die semitische Wurzel *ראש* bezeichnet wohl schon ursprünglich den Erstgeborenen, wobei „die Vorstellungen ‚früh[-ster]‘ und ‚Nachkomme‘ in gleicher Weise und in bester Verbindung präsent“ sind<sup>125</sup>. So meint das von dieser Wurzel abgeleitete *רִאשׁוֹן* die „Erstlingsfrüchte“<sup>126</sup>, *רִאשׁוֹן* den „Erstgeborenen“. Beide Male ist etwas gemeint, was „früher“ auftritt, „früher“ entsteht als anderes. Beides, das Früher-Keine und das (Gesamte-)Kensene, wird durch die Wortbildung *πρωτότοκος* zum Ausdruck gebracht.

#### 4) Zur Herabwürdiger „Erstgeborenen“-Prädikation

Charles E. Burney<sup>127</sup> leitet über im Kol. 1, 15f. verwendeten Ausdruck *πρωτότοκος* aus Spr 8, 22 ab, wie die Weisheit von sich sagt:

σοφία πρῶτος εἶπα ἑαυτὴν ἄνωγε τῷ κτῶτι

(Man gibt die LXX *πρῶτος* in Spr 8, 22 – wie auch sonst – mit *άπρη* wieder und nicht mit *πρωτότοκος*. Wie *רִאשׁוֹן* und *רִאשׁוֹן* im AT parallel vorzukommen, wird

<sup>122</sup> Im Bild *πρωτότοκος* *επινομος* die jüngeren Geschwister des Erstgeborenen bezeichnen (genaug zur Konstruktion in Ex 13, 13b), wobei die „Geschwister“ hier eben nicht *καθηκόν* (wie beim *Genetivus partitivus* *ΜΙΣΘ*), sondern mit besonderer Hervorhebung des Einzelnen genannt werden: Es ist der Erstgeborene im Vergleich zu allen teilhabigen Geschöpfen, Anwer hat also vor ihm.

<sup>123</sup> MOCHAELES, „*πρωτος*“ 87f; s. die Belege s. a. O. 874–876. Amos hat die Erstgeborene Gottes („als Gegenstand der besondern Liebe seines Vaters“, s. a. O. 875) in Ex 4, 22; Sir 36, 1f; vgl. Jer 38, 9; Ps Sal 134 (133; *πρωτότοκος* [*πρωτογενης*]); Job 3, 18; 19, 28; 41er 6, 58; der Essig in Ps 119, 28; der Gewächs in Ps Sal 13, 9 (*πρωτότοκος* = *εἶδος* *ἀπαιθουα*).

<sup>124</sup> Im einzigen Gebraucht steht dafür i. Allg. *πρωτότοκος* (MOCHAELES, „*πρωτος*“ 87f, 878).

<sup>125</sup> TRENDL, „*רִאשׁוֹן*“ 644.

<sup>126</sup> LXX: *πρωτογενης* (*εἰσπαιδης*) (MOCHAELES, „*πρωτος*“ 874).

<sup>127</sup> Siehe oben unter Hauptteil 4.2.



nicht mit *γεννησος* und *γενη* mit *δωρη* oder *δωρηθη* übersetzt (Dtn 31, 17; Ps 78, 51; B03, 36); genauso stehen in Kol 1, 18 *δωρηθη* und *γεννησος* nebeneinander. Wir können deshalb *γεννησος* im W. L5 nicht einfach von Spr 8, 22 LXX herleiten. Die Auslegungstradition, 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 Schöpfungsmitlerin. Wie ist dann bei diesem offensichtlichen Bezug auf die Weisheitstradition – und besteht wohl tatsächlich auch auf Spr 8, 22<sup>127</sup> – die Verwendung von *γεννησος* zu erklären?

Zum einen finden wir bei Philo die Bezeichnung *γεννησος*<sup>128</sup> für die Weisheit (= Logos). Auffällig ist dabei, dass er sonst wie die LXX für den „Erstgeborenen“ immer *πρωτογενος* verwendet. Dessen Titel für die Weisheit hat Philo wahrscheinlich aus der ihm vorliegenden jüdischen Tradition abgeleitet, da er sich nicht aus hellenistischer Schultradition erklären lässt<sup>129</sup>, er ist als Paraphrase vom *emeta* in Spr 8, 22 verbunden mit *γενηθη* in W. 24f (LXX W. 25: *γενωη* *γε*) am besten verständlich und muss wegen der klaren Geburtsanapherik in W. 24f *γεννησος*, nicht *πρωτογενος* geblieben haben. Die Änderung in *πρωτογενος* bei Philo lässt sich erklären: „Philo hat ... bei *γεννησος* noch stark die B[e]d[e]utung entgegengesetzt empfunden. Dieses ist wohl der Grund, warum er den Logos ... zwar *πρωτογενος*, aber nicht *γεννησος* nennt.“<sup>130</sup> Philo erklärt dies in QuisSed Gen W, 190 in der Erklärung zu Gen 25, 26: „a distinction should be made [between „firstborn“ [*γεννησος*] and „first-begotten“ [*πρωτογενος*]]. For the one is [the offspring] of female and material matter, ... but the first-begotten is a male and [the offspring] of a more responsible power ... as the portion of the Cause“<sup>131</sup>. Es ist unklar, ob dieser Mann der Weisheit bei Philo mit dem Messiaszettel (von Ps 89, 28) zu tun hat. Philo spricht an einer Stelle deutlich vom Messias (ohne den Titel *υιοτης* zu verwenden), dies aber nur im Blick auf den Fröndekönig nach stoischem Ideal, nicht im Zusammenhang mit Weisheit oder

<sup>127</sup> Gegen MICHAELIS, „*γεννησος*“ 180f.

<sup>128</sup> Über die *γεννησος*, s. MICHAELIS, „*γεννησος*“ 179 mit Anm. 29 gegen STORBE, Endbearbeitung 72f.

<sup>129</sup> Philo scheint hier völlig irrefälsch an Plato anzuknüpfen, als dort die Welt als „Sohn Gottes“ entstanden wird; demnach muss bei Philo die Menschheit des „erstgeborenen“ Sohn sein, während die materielle Welt nachgeboren ist (s. dazu HENSEL, *Sohn* 231). Nach Galen († 129 n. Chr., s. EWIGG, „Aristotelesler“ 80) 4, 773, 14 hat Plato die *επιφανεια πρωτογενος* und *πρωτογενος* genannt (*η* *πρωτογενος* *πρω* *δωρη* *πρωτογενος*, *επιφανεια* *δ* *η* *Αγορανομιας* *δωρησικαρια*, die sich Theophrastus’ *Γραμματ. Λογικη* s. v. *πρωτογενος*)! An den genannten Stellen (Politika 1882; 227A) steht über (*η*) *πρωτογενος*, wie schon der Theophrastusbericht.

<sup>130</sup> MICHAELIS, „*γεννησος*“ 187f.

<sup>131</sup> Übersetzung von E. MARCUS im *Philo’s Synonymes* 3. In dieser Stelle s. BOWEN, *Philo* 194f.

Logos.<sup>125</sup> In Psalm 103–172 steht jedoch über Logos, der einst alle auf der Welt verstreuten Juden sammeln und bekehren wird, für den Messias, der sonst im Frühjudentum öfter diese Rolle hat (so in ApkAbr 11,1; PsSal 17,26; 4Esr 12,38E)<sup>126</sup>, und in Conf 62f. bezieht Philo die Messiaszweissagung Sach 6,12 auf den Logos.<sup>127</sup> Obwohl Philo vielleicht nicht mehr Hebräisch konnte<sup>128</sup>, spiegelt sich in verschiedenen Epitheta des Sophia-Logos die Bedeutungsbreite des hebräischen *emeta* von Spr 8,22<sup>129</sup>. In *ἀρχή* (Conf 146), *πρωτόγονος* (Conf 145 u. a.), *πρωτόγενος* / *πρωτόγονος*<sup>130</sup> (Migr 6 bzw. AJL 2,175; u. a.), *πρῶτος* *πρωτόγενος* (platonisch interpretiert als *ἀρχηγός* oder / *ἀρχιγενός* *ἀρχηγός*) und *πρῶτος* *μετεγεννημένος* / *μετεγεννημένος* (QuasitGen 1,4) sowie *ἀρχή*<sup>131</sup> (QuasitEst 2,117). Weiter ist bei Philo interessant, dass in seinem eigenen Sprachgebrauch *πρωτόγενος* *πρωτόγονος* und *ἀρχή* / *μῆρ* *ἔσ* (*ἀρχιγενός* *μετεγεννημένος* synonym stehen können.<sup>132</sup> Dies bedeutet, dass im griechischsprachigen Judentum das 1. Ths *πρῶτος*, *ἀρχή* und *πρωτόγονος* im Zusammenhang mit der Weisheit semantisch mehr oder weniger austauschbar geworden sind, im Unterschied zur strengen Unterscheidung von *ἀρχή* und *πρωτόγονος* in der Septuaginta.<sup>133</sup>

Dadurch wurde es zumindest ermöglicht, dass in Kol 1,15b (C987) von Spr 8,22 mit *πρωτόγονος* wiedergegeben wurde und nicht wie in der LXX und in Colb 1,14<sup>134</sup> (vgl. Sil, 6; 22,19), aber auch in Kol 1,18, mit *ἀρχή*.<sup>135</sup> Dazu kommt ein weiterer Beweggrund: Die in der alten Bezeugung vollzogene Verlinkung, ja Identität der Weisheit in Person mit dem Messias. In Ps 89

<sup>125</sup> Psalm 81–90. So zu dieser Stelle und zum Messias bei Philo BRÜNER, *Säes* 3–7; FISCHER, *Exegetikologie* 198–210; BURGER, „Diatheke“ 134; AUBÉ, „Messiasische Bild“ 195–198.

<sup>126</sup> So dazu FISCHER, *Exegetikologie* 204–205 (die oben angegebenen Stellen zur Stützung durch den Messias sbl. 204 Anm. 56).

<sup>127</sup> Daraus weist FISCHER, *Exegetikologie* 206 hin.

<sup>128</sup> So jedenfalls WEBB, *Exegetikologie* 266.

<sup>129</sup> Nach WEBB, *Exegetikologie* 265–267 (weiterer Belege für die Breite der Epitheta s. die 1).

<sup>130</sup> Bei Philo kann der Sophia-Logos *ὁ πρωτόγονος* *ἢ* *πρῶτος* *ἐληγή* *γεννημένος* heißen (AJL 2,175) – eine schließliche Parallele zu unserer Stelle.

<sup>131</sup> Vgl. die Wurzel *ἄρχω* in Conf 7.

<sup>132</sup> Hier 54 (s. MICHAELES, „*πρῶτος*“ 216).

<sup>133</sup> Bei Philo begegnet aber nirgends eine Kol 1,18 ähnliche Stelle, wo so gut wie mehrere Wörter zusammengedrückt sind, so die Wurzel *ἄρχω* wiedergeben Es geht aber 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.

<sup>134</sup> „Die Tatsache, dass das griechische Begriff *ἀρχή* an dieser Stelle an das hebräische Wort *emeta* von Spr 8,22 anknüpft, sollte nicht mehr bezweifelt werden.“ (WEBB, *Exegetikologie* 266 mit Lit. in Anm. 1.)

<sup>135</sup> Die Ausdrucksähnlichkeit von *πρωτόγονος* und *ἀρχή* (= *ἀρχή*), s. u. zu Kol 1,18 zeigt auch der Vergleich von Rom 8,29 mit 1Cor 15,20/23 und von Hebr 10,23 mit 2Thess 2,13; Jak 1,18; Colb 14,4.

folgt nämlich unmittelbar auf die Aussage, dass David (und somit der davidische König, vgl. W. 30) ins Sohnesverhältnis zu Gott adoptiert wird (V. 27; vgl. Ps 137, 2Sam 7,14), im V. 28 der Satz: „Auch will ich ihn zum Erstgeborenen (ἄριστος, ἀριστός) machen, zum Höchsten (ἴσθμι, ἰσθμός – ein Gottespatronym) den Königen auf Erden“.<sup>148</sup> „Erstgeborener“ sagt hier die Vorrangstellung des Königs Davids, seine Vorrangung vor die andern Könige als der einzige wahre Sohn Gottes aus.<sup>149</sup> Vom Präzedenz ist in Ps 89 keine Rede<sup>150</sup>, auch ist kein eigentliches Geschwisterverhältnis zu den übrigen Königen im Blick.<sup>151</sup> Aber „Erstgeborener“ wurde von dieser Stelle her im rabbinischen Judentum zu einer üblichen Bezeichnung für den Messias.<sup>152</sup> 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.<sup>153</sup> Am Ps 89,28 wird der Schöpfer unseres Christosopales gedacht haben<sup>154</sup>, die aus ihm herausgehende zeitliche Vorrangung und damit verbundene besondere Stellung des Messias legten eine Verbindung mit Spr 8,22 und somit mit der Präzedenz des Weisheit-Messias Jesus nahe.<sup>155</sup>

Dies alles macht zugleich wahrscheinlich, dass der Schöpfer unseres Christosopales dessen zwar von vornherein auf Griechisch gedacht<sup>156</sup>, aber vom hebräischen Alten Testament her gedacht hat, denn von daher ist die Weitergabe von ἄριστος mit ἀριστός schwerlich einschubbarer als von der LXX her, wo schon ἄριστος ist.

<sup>148</sup> Vgl. BOHNE, Ps. 1,79f.

<sup>149</sup> Wöhl aber später in der Messiasentstehung des Bilderschen, v. a. Abdr. 16f/18f.

<sup>150</sup> Vgl. das Verhältnis des „Messias“ zu den Königen der Erde in Ps 2, besonders W. 2 (MICHIELIS, „ἀριστός“ 875).

<sup>151</sup> So in Ps 89 34 (LXX), s. BOHNEs Ausgabe (Ed. 2,668 Anm. 17; Ps 89,28 wurde demnach durch Jer 31,9 ersetzt, wobei „Ephraim“, das „Erstgeborene“ genannt wird, als Essensort für den Messias aufgefasst wurde (MICHIELIS, „ἀριστός“ 875; Schem. 15,7 (s. ELL. 5,288 und dazu ROSSUM, *Wiese* 301 Anm. 161).

<sup>152</sup> Siehe STODDENEBOCKE, *Angel. Messiasen* 128 Anm. 186 (Hinsicht von Esth. 8. ROHLFACH-ROCKE, Tübingen).

<sup>153</sup> So auch BASTE, *Das* 348.

<sup>154</sup> FOSSUM, „Dobsonius“ will die ganze erste Stroche vom Eikon-Katholikentum ableiten, v. a. mit Hinweis auf Gebet Jerem. 2,1–3. Die oben abgelesene Abhängigkeit ist aber viel wahrscheinlicher, wobei die Traditionslinien von Weisheit und Kathol-Bikon wie oben im Kap. 6 geschildert zusammengelassen sind, aber mit der Weisheitstradition als Grundlage. Das Gebet Jerem. ist seinerseits ein Zeugnis dieser Traditionsentwicklung, auf die Kol 1,15–20 unabhängig davon zurückgeht. (Eine ähnliche Ableitung wie ROSSUMs versucht BUCKLAND, s. Darstellung und Kritik bei KIM, *Christus* 244–246.)

<sup>155</sup> Dies wird sich im Lauf der Exegese mehrfach bestätigen, v. a. durch die nicht direkt ins Hebräische (oder Aramäisches) übersetzbaren Wörter (ἀριστός / ἀριστός, ἀριστός, ἀριστός).

3. *ein* – *bei* – *ein*3.1 *Das Ziel der Schöpfung*

Die letzte Zeile von W. 16 wiederholt zunächst als Inklusion die Aussage von W. 15a.<sup>122</sup> mit anderem Verbalaspekt und präziser Präposition. Es tritt aber auch eine neue Aussage zur Schöpfungsmittelbereitschaft hinzu: Alles ist „auf ihm hin“ (*eis* *crinē*) geschaffen. Dies deckt sich mit der rechtstündigen Erwartung des Messias Jesus in Herrlichkeit, bei dessen „Kommen“ mit den Wölfen nach Dan. 7 die Gotzherrschaft sichtbar und universal anbricht.<sup>123</sup> Dann müssen alle Geschöpfe seine Herrschaft anerkennen (Phil. 2, 10f.)<sup>124</sup>; dann wird der volle *trōpē* in der gesamten Schöpfung verwirklicht (vgl. Röm. 8, 18–25 mit Des. 11)<sup>125</sup>; nach dem Gericht des Messias werden Himmel und Erde neu werden (vgl. Offb. 20, 11–21, 8 mit Jes. 65, 17–25 [W. 25 mit auffälligem Bezug auf Des. 11] und auch *āthēben* 46, 4f.; 50 [1])<sup>126</sup> in der Offenbarung der Herrlichkeit Jesu, der die Weisheit und der Messias ist, kommen Schöpfung und Heilsgeschichte, die schon durch ihn gewickelt 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. 100, 1; *āthēben* 46, 4f.).

In der letzten Zeile von W. 16 wechselt das Tempus vom Aorist (W. 16a) zum Perfekt, das bedeutet, dass sich auch das Geschehen der Aussage vom der demütigen, einmaligen Schöpfung „in ihm“ zum Geschäftszustand „auf ihm hin“ verlagert.<sup>127</sup> Ein den (nicht sehr wahrscheinlichen<sup>128</sup>) 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 *šāfāl* ausgedrückt.<sup>129</sup>

<sup>122</sup> So auch WOLTER, *Col.* 77.

<sup>123</sup> Vgl. STUEHLKACHNER, *Biblical Theology* 1, 58; zum Wortstamm von 1Kor. 15, 24–26 s. PEBAY, *Prophète* 71.

<sup>124</sup> S. dazu HEFFLER, *Christusapokalypse* 80–85, 85. Vgl. auch – auf Gott bezogen – Offb. 7 (Bücher XII) 10, 11; Nach dieser Stelle ist das „Ziel der Schöpfung ... die Verkündigung von Gottes Herrlichkeit“ (WELL, *Neue Schöpfung* 57).

<sup>125</sup> S. dazu STUEHLKACHNER, *Biblical Theology* 1, 27ff.

<sup>126</sup> Zur Vollendung von Himmel und Erde s. auch unten Kap. 1,3 und 4.

<sup>127</sup> So schon LICHTFOOT, *Col.* 149.

<sup>128</sup> Siehe oben Abschn. 2.1 (Einkl.).

<sup>129</sup> So die Übersetzungen von Fritzs (DELUSSON) und Hesterm (GEBE).



## §) Eine stoische „Allmachtsformel“?

Seit Eusebius von Caesarea<sup>140</sup> hat sich allgemein durchgesetzt, dass in diesen und anderen neutestamentlichen Stellen, in denen in verschiedenen Zusammenhängen eine Dreierszusammenstellung von Präpositionen (mit Varianten) vorkommt<sup>141</sup>, die Form der stoischen „Allmachtsformel“ aufgenommen worden sei, wie sie z. B. bei Plutarch Anaxil (Pl, 21) die alles umfassende „Myster“ bezeichnet. Bei den antiken Belegen, die Norden anführt<sup>142</sup>, zeigen sich zwei- und dreigliedrige Formeln mit wechselndem Präpositionsbestand, 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.<sup>143</sup> In der Formulierung unseres Text am nächsten ist Röm 11,35: ἐξ οὐρανό καὶ ἐκ γῆς οὐρανό καὶ ἐξ οὐρανό καὶ ἐκ γῆς. Die ganze hymnische Stelle 11,33–36 ist auf Gott bezogen<sup>144</sup> (auch κόπος W. 34), also auch die drei Präpositionen ἐκ, ἐκὸ καὶ ἐξ; sie positionieren ihn als letztlich alleinigen Ursprung, alleinigen Erhalter und alleiniges Ziel alles Geschaffenen<sup>145</sup>. Als Ziel der gesamten Schöpfung und Heilsgeschichte erscheint Gott auch in 1Kor 15,28: Am Schluss wird Gott „alles im allem“.

Eine andere Parallele finden wir in 1Kor 8,6:

ἦμεν ἐξ θεοῦ ὁνομαζῶν,  
 ἐξ οὐ καὶ ἐκ γῆς καὶ ἐκ οὐρανό καὶ ἐκ γῆς  
 καὶ ἐξ οὐρανό καὶ ἐκ γῆς ἡγοῦντες Χριστόν,  
 ἐκ οὐ καὶ ἐκ γῆς καὶ ἐκ οὐρανό καὶ ἐκ γῆς.

Hier sind die drei Präpositionen auf Gott und Jesus verteilt: Gott erscheint als Ursprung, Jesus als Schöpfungsgegenwärtiger aller Geschaffenen, gleicherwie Gott: Ziel und Jesus: Erhaltungsgewaltiger für die Gemeinde als neuer Schöpfling ist.<sup>146</sup>

In 1Kor 1,15–20 steht ἐξ οὐρανό, stellvertretend steht instrumentales ἐκ οὐρανό, das – wie ἐκ γῆς und ἐκ οὐρανό – auf Jesus bezogen ist.<sup>147</sup>

<sup>140</sup> Agostino Thoma 144–150.

<sup>141</sup> NORDEN (z. B. 240f.) nennt außer den im Folgenden besprochenen Stellen noch Hebr 3,18 (zwei oder nur ἐκ im Gen. und im Abl. vorkommt) und Eph 4,5f. (zwei sich die Präpositionen aber nicht auf Gott, sondern auf die Gemeinde beziehen).

<sup>142</sup> Vgl. auch das bei O. MICHEL, *Pass.* 36ff. Aufgeführte.

<sup>143</sup> Vgl. VOLLEKROWERDER, „Christos“ 304f. zu dieser „Theologie der Präpositionen“.

<sup>144</sup> Vgl. O. MICHEL, *Pass.* 360f., STUHLMACHER, *Pass.* 158.

<sup>145</sup> Vgl. STUHLMACHER, *Pass.* 158; MICHEL, *Pass.* 35f.

<sup>146</sup> S. dazu WOLFF, *ANW.* 113f.; LANGE, *Wort.* 118f.

<sup>147</sup> ἐξ οὐρανό im V. 20 könnte auch auf Gott bezogen sein, insbesondere von den paulinischen Parallelen her (z. B. 1Kor 3,18–20; Röm 3,1ff.); die Struktur des „Christuspassus“ spricht aber eher für einen Bezug auf den Christus (die drei Präpositionen beziehen sich somit alle auf Christus, s. v. *Measur.* c und Kap. E).

Schon beim Palästinenser Ben-Sira finden sich mit stoischen und anderen populärphilosophischen Aussagen verwechselte Formulierungen.<sup>168</sup> Es ist anzunehmen, dass genauso auch solche präpositionale Formeln, die ja hellenistischer Gemeinplatz waren, Griechisch sprechenden Juden in der alltäglichen Benutzung 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 im WB in diesen Sprachen auch nicht nachgeschaut worden ist), waren geeignet, um auch jüdische Glaubensinhalte zusammenzufassen.<sup>169</sup> Von daher finden sich solche Zusammenstellungen von Präpositionalia auch im Wortschatz der ersten Christen<sup>170</sup>, die mit ihnen verschiedene Sachverhalte ausdrücken konnten.

vgl. Kol 1,15-17 als Beleg aus 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 als *κόσμος* = *Ἄ* geschaffen worden sei.<sup>171</sup> Entsprechendes findet sich aber im rabbinischen Judentum, und zwar neben einer Tradition wie der, dass die Welt auf David hin (*מִדָּוִד*), auf Mose hin (*מִמּוֹשֶׁה*) bzw. auf dem Messias hin (*מִמְשִׁיחַ*) geschaffen wurde (RSam 98b)<sup>172</sup>, v. a. in der Diskussion, wie in Gen 1,1 *מִתְחִלָּה* 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 *בְּרֵאשִׁית* 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.“<sup>173</sup> Im Rahmen dieser Spekulationen wird in Beib. 1,4 die

<sup>168</sup> S. dazu HERZFELD, „Christusfidei“ 295; *Genesis* 265-270.

<sup>169</sup> Vgl. MICHEL, S. 99, 362. „Es ist anzunehmen, dass die Formel *ἐν τῷ* – *ἐν* – *ἐν* in jüdischen Gebeten und Liturgien verwendet wurde.“ WICKES nimmt an, dass in Kol 1,15-17 die stoische Präpositionalformel „vom jüdischen Schöpfungsglauben her aufrepariert“ wurde; als *κόσμος* „(be)kommt ... einem eschatologischen Akzent“, anders als in der Stoa, wo damit „der thematische Bildbegriff des Kosmos auf seiner Ursprung“ bezeichnet wird (Kol. 78).

<sup>170</sup> Vgl. WICKES, S. 99, 217f: „Es ist wahrscheinlich, dass Paulus die Formel in Kol 1,15a durch Wärmung des hellenistischen Judentums kammergekauft hat.“

<sup>171</sup> PERUTZ, *Probleme* 76.

<sup>172</sup> Äußerung von BILL. 3925. „Die Genarien sollen damit als Zweck (und) Ziel der Welterschöpfung hingestellt werden“ (ibid.).

<sup>173</sup> BOWRE, *Younger* 100. Zur grammatischen Lösung der Schwierigkeiten von Gen 1,1 im rabbinischen Judentum s. SCHÄFER, „BEURST (BUBA) 'TRÜHMIC'“ passim.

Präposition  $\text{ב}$  von  $\text{מִיָּמֵי}$  final („auf ... hin, um ... willen“) im Sinne des gleichschen  $\text{עַל}$  verstanden, umschrieben mit  $\text{מִיָּמֵי}$  „Um des  $\text{מִיָּמֵי}$  willen schuf Gott den Himmel und die Erde“. Daneben findet sich ebenfalls im Rahmen der  $\text{מִיָּמֵי}$ -Spekulation, auch die oben schon besprochene instrumentale Bedeutung „durch“ für  $\text{ב}$  (s. B. in Berf. 1,1<sup>173</sup>): Gott schuf „durch den  $\text{מִיָּמֵי}$ “. Zugleich werden auf Grund der rabbinischen Auslegungsmethode *genesa sobasa* verschiedene Bedeutungen von  $\text{מִיָּמֵי}$  durchgespielt. Alle Möglichkeiten werden aufgeführt: Die Welt ist auf die (mit der Weisheit-Tora von Spr. 8,22 gleichgesetzte) Tora hin geschaffen worden, wobei  $\text{מִיָּמֵי}$  von Spr. 3,19 als  $\text{מִיָּמֵי מִיָּמֵי}$  ausgelegt wird (genesa Berf. 1,2,2)<sup>174</sup>, oder auf Moses hin (Dtn 33,21), die Teighäbe (Wur. 15,20f.), den Scherben (Dtn 18,4) oder die Erdlinge (Ex 23,19). In einem Teil der Texttradition wird an zweiter Stelle „auf Israel hin“ (Gen 2,5) eingeschoben.<sup>175</sup>

Aus Berf. 1,4 wird ebenfalls deutlich: Zwar eines, dass man im rabbinischen Judentum  $\text{ב}$  im  $\text{מִיָּמֵי}$  von Gen 1,1 verstanden (gedeutet) hat, nicht nur im Hinblick auf eine Aktivität (bei der Schöpfung (wie z. B. im Berf. 1,1)), sondern *genesa*-im Hinblick auf das Ziel der Schöpfung. Die Präposition  $\text{ב}$  wurde also einerseits instrumental und das andere Mal final aufgefasst, und zumindet im letzteren Fall wurde sie auch durch ein hebräisches Äquivalent umschrieben. Dieser Sachverhalt entspricht genau den in unserer ersten Strophe verwendeten Präpositionen: Wir finden da dem hebräischen  $\text{ב}$  direkt entsprechende  $\text{ב}$ , aber auch das instrumentale  $\text{ב}$ , das in der LXX auch hebräisches  $\text{ב}$  wiedergeben kann<sup>176</sup>, und das finale  $\text{עַל}$ , in der LXX ebenfalls zuweilen für  $\text{ב}$ <sup>177</sup>. Das bedeutet, dass alle drei Präpositionen die eine stützstammbliche Aussage zueinander, dass die Welt mit  $\text{מִיָּמֵי}$  bzw. mit  $\text{מִיָּמֵי}$  geschaffen wurde. Dass solche das Bedeutungsspektrum einer Wurzel ausleitenden Spekulationen im Judentum durchaus üblich waren, sehen wir auch an verschiedenen anderen Beispielen in GenB. So werden in 1,1 mehrere Möglichkeiten für das Verständnis von  $\text{וַיֵּרָא}$  in Spr. 8,18 diskutiert.

Das Zweite, was aus Berf. 1,4 deutlich wird, ist Folgendes: Im rabbinischen Judentum wurde die Bedeutung von  $\text{מִיָּמֵי}$  in Gen. 1,1 über die *kolleha*

<sup>173</sup> Zu Berf. 1,1 s. BETZ, „Was am Anfang geschah“ 156f.

<sup>174</sup> Diesen und weitere Belege für die Weisheit-Tora als Ziel der Schöpfung nennt auch WEISS, *Koexistenz* 28f. EISEN, über drei *kollehas* (BETZ) Ann. P meint, dass diese Deutung (wegen der christlichen Deutung auf die Schöpfungsmittlerschaft Christi) allmählich die auf die Schöpfungsmittlerschaft der Tora zurückgeführt habe.

<sup>175</sup> So in der Ausgabe von MISHQEF. Zur Tradition *kolleha* (=  $\text{מִיָּמֵי}$ ) s. n.

<sup>176</sup> Siehe CAMILO DOS SANTOS, *Gen 1:1*  $\text{ב}$  wird fast immer mit  $\text{ב}$  wiedergegeben (250-mal), nur jeweils an wenigen Stellen mit anderen Präpositionen, so auch mit:  $\text{עַל}$  (5-mal) und  $\text{עַל}$  (5-mal).

<sup>177</sup> Siehe DEFFR, „*עַל*“ 30ff.

<sup>178</sup> Auch nach EISEN, *Kol.* 108 wird  $\text{עַל}$  durch  $\text{עַל}$  und  $\text{עַל}$  ausgelegt.

gemeinacknowledged. Dabei wurde die Stelle u. a. aufgrund von Spr 8,22 auf dem mit der Paraglossierten Weisheit hin angedeutet, die dann in Gen 1,1 als Schöpfungsmitlerin oder als Ziel der Schöpfung erscheinen konnte.<sup>189</sup> Man hat aber vor eben festgestellt, dass die Erstgeborenen-Aussage in Kol 1,15b in ihrem Bezug auf die Präexistenz und Schöpfungsmitlerschaft Jesu von Spr 8,22 her zu verstehen ist, wobei aufgrund der Einheit von Weisheit und Messias in der Person Jesu (vgl. von Spr 8,22 nicht, wie von der Septuaginta und anderen von Spr 8,22 abhängigen neutestamentlichen Texten (auch Kol 1,15b) her zu erwarten, mit *ὁππῆ*), sondern von Ps 89,28 her mit *ἰσχυρότατος* wiedergegeben wird. Die Tradition, dass die Weh auf den Messias hin (trüpf-)geschaffen wurde, hat (wenn sie im 1. Jt. schon existierte<sup>190</sup>) dies nur noch unterstützt.

Diese beiden Beobachtungen – die Auslegung von *ἡ σοφία* auf dem mit der Weisheit ineins gesetzten Christus und die Spekulationen über verschiedene mögliche Übersetzungen von *π* – führen zum Schluss, dass gerade jene mehr-*fach bedeggte*<sup>191</sup> (trüpf-)förmige Auslegung von *ἡ σοφία* in Gen 1,1 schon im Hintergrund unserer ersten Synthese zu stehen scheint und diese somit einen „impliziten Mithrasch“<sup>192</sup> zu Gen 1,1 darstellt (Charles F. Burney hat schon 1926 auf diesen Hintergrund hingewiesen<sup>193</sup>, ohne aber im deutschsprachigen Raum weitere positive Beachtung zu finden.<sup>194</sup>

Man könnte nun gegen dieses Ergebnis einwenden, dass Berß. selber diese rabbinischen *ἡ σοφία*-Spekulationen erst viel später datiert<sup>195</sup>. Doch sie finden

<sup>189</sup> Natürlich ist die Schöpfungsmitlerschaft der Weisheit-Tora die Voraussetzung der Weisheit von Gen 1,1 und Spr 8,22, und nicht umgekehrt (s. WEISS, *Kosmologie* 188f. gegen B. 190f., WILSON).

<sup>190</sup> *ἡ σοφία* 98f. zitiert El. Johnson, gestorben 176 (SCHNEIDER, *Einleitung* 90).

<sup>191</sup> S. die Parafrazen von Berß. 1,1–4 bei WEISS, *Kosmologie* 84 Anm. 1.

<sup>192</sup> Zu Ausdruck und Sache s. BULL, „*Biblical Interpretation*“, bes. 761–766.

<sup>193</sup> BURNAY legte W. 15f–18 von diesem Hintergrund her aus, s. v. erster Hauptteil A.1.

<sup>194</sup> Zur Synthese von BURNAYs These s. v. erster Hauptteil A.1. LARSON, *Christus* 192f. stellt mit Recht gegen DEVELL (insge 300 Anm. 107) fest, dass die beschriebene Synthese von Gen 1,1 nicht nur höchstens „die technische Verfahren“ für unseren Christuspredigtzweck. „Denn wenn der Apostel wirklich den inhaltlichen Ausdruck eines im Licht eines Weisheitsbegriffs interpretiert, so verwendet er ihn kaum nur als Anknüpfungspunkt für seiner Art. Parabel ist eben überzeugt, dass die traditionellen Aussagen über die Weisheit sich eigentlich auf Christus beziehen. Das heißt, dass auch der Inhalt des Weisheitsspekulationen von Bedeutung wird und das wiederum bringt es mit sich, dass wir im Bezug auf den Hintergrund von Kol 1,15–20 die Vorstellungen von der Weisheit im Glauben zu beachten haben.“

<sup>195</sup> Berß. 1,1 beruft sich auf B. Bechaja „*Über Götter*“ (11), Berß. 1,4 auf B. Borgia (TS), B. Bechaja (AA), B. Huns (AZ) im Rahmen des B. Mattias (AZ) (Angaben nach STEINBERGER, *Einleitung*; s. Register; und MARINIDOCHEW-ARAZI, *Hebräisch* 106a, s. Register). Die Parafraze: Tamir Bechaja 1,5 nennt als Traditionen B. Achas bar Issi (TS), von 170–180, s. STEINBERGER, *Einleitung* 84f.).



sich nicht nur im BeB, sondern auch in den Targumim zu Gen 1,1.<sup>187</sup> Trotz der heute i. Allg. bevorzugten späten Datierung der Targume<sup>188</sup> können die einzelnen Traditionen wesentlich älter sein, denn „auch die mündliche Targumtradition hat sich in Verbindung mit der gepflegten mündlichen Lehre (balk) vereinheitlicht und verfestigt“<sup>189</sup>. Während TgD und TgPal *tršwq* wörtlich mit *šwpq* bzw. *šwš* *šw* wiedergeben, übersetzen die Fragmententargume MS Paris Hebr. 100 und MS Vatican Ebr. 440 mit *šwš* (*šwš* Paris Hebr. 100 mit der Randglosse *šwpq šw šwš*), und TgM I schreibt *šwš* *šwš* *šwpq šwš*. In den Fragmententargumen und in TgM I liegt also möglicherweise, aber beinahe sicher ein älterer Beleg für die gesamte Spekulation vor. Die ältesten sicher datierbaren Belege für die Verbindung von Gen 1,1 mit der Weisheit (*šwpq*) finden wir bei den christlichen Apologeten und apokryphen Werken des zweiten Jahrhunderts, dort freilich auf Jesus bezogen.<sup>190</sup> Der Ausgang von Gen 1,1 auf die Weisheit finden wir zudem auch bei den Samaritanern<sup>191</sup>, was ebenfalls auf eine alte Tradition hinweist. In der nachtestamentlichen Hebräertradition wird *tršwq* dann auf den Menschensohn-Metatron bezogen, was von der Gleichsetzung von Weisheit und Menschensohn her konsequent ist; allerdings wird hier in *tršwq* ein Hinweis auf den *šwš* Metatrons gesehen<sup>192</sup>.

Eine weitere Tradition belegt die *tršwq*-Spekulationen fürs 1. Jh. Sie ist vielfach bezeugt: In 4Esr 5,36-58C, syBab 21,24; Assätze 1,12 wird Israel als Ziel der Schöpfung hingestellt (und im Anschluss an diese Tradition in Herm wie U15, U4,1 die Kirche; vgl. 4Esr 2,1; 9,13, syBab 15,7: Die Welt wurde uns der Gerechten willen geschaffen). Diese Überlieferung erklärt sich am besten so, dass auch sie – wie die in BeB 1,4-bedingten anderen Überlieferungen über das Ziel der Schöpfung – in der Enge von Gen 1,1 wurzelt, denn in Jer 2,3 heißt Israel „*tršwq* des Ertrags JHWHs“, was sich über die schon zur Zeit Hillels gängige Methode (Gesetz schreie mit Gen 1,1 verbunden ließ, wonach denn Hillel und Elob „auf den Busch (d. h. Israel) hin“ geschaffen wurden.

Somit ist die Spekulation über die verschiedenen Bedeutungen von *tršwq* zweifellos für das Judentum des 1. Jhs belegt.

<sup>187</sup> S. dazu WERBS, *Lexikologie 129C*; SCHÄFER, „Grundtext“ 9.

<sup>188</sup> Siehe v. a. GERSHBERG, *Risalewäg* (s. B. wird für Targum Manti Tabi (ganze Sprache zwischen dem 1. Jh. und der Renaissance vorgeschlagen, s. die Besprechung der verschiedenen Vorschläge s. a. OC 112-115); GERSHBERG argumentiert s. a. OC 116 für das 1. Jh.).

<sup>189</sup> BRETS, „Targum“ 1534.

<sup>190</sup> *šw* = „*šwš* (*šwš*)“ (ELEM, *Fragment-Targum* 1,3).

<sup>191</sup> Siehe WERBS, *Lexikologie 114* (Belege s. d. Ann. 1); FORSBERG, „Gen. 1:28“ 211 *Ann.* 37.

<sup>192</sup> Semitaische Liturgie (hg. v. M. HEIDENHEIM, 14,1): „Am Anfang schuf Gott den Himmel mit seinem Weisheit“ (zitiert nach WERBS, *Lexikologie 129C* *Ann.* 3).

<sup>193</sup> *šw šwp* = „Gott schuf die sechs Bedeutungen von ‚Metatron‘“ (s. ODEBERG, *šwš* 1,100f.).

Die Parallelen zwischen unserer ersten Strophe und dieser frühjüdischen Auslegung von *trpšy* sind aus hinreichend deutlich, dass der Schöpfer unseres Christuspsalms diese Exegese schon gekannt und vor ihr her gedacht hat. Er bezieht den Christus in einem impliziten christologischen Mikrosch als die Weisheit, das „Erstgeborene“, also den *trpšy* von Spr 8,22 und Gen 1,1; „*in*“ über wurde alles geschaffen, was im Himmel und auf der Erde ist“ – dies ist, wenn wir das Passivum *švnynt* ernsthaft berücksichtigen, eine nahezu wörtliche Wiedergabe von Gen 1,1. Die Präposition *šv* wird dann im Fortgang der ersten Strophe als *šv* und als *šv* expliziert, wie in den jüdischen Paralleltexten.

Schon die Verbindung von Spr 8,22/Gen 1,1 mit Ps 106,38 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 geben auch die Eikon-Präfixation, die Aussage über den Bestand des *šv* und die Kolungen als Ergänzung von *šv* *šv* über das *šv* durch jene Exegese Vorgegebene hinaus.<sup>128</sup>

Die Exegese von Gen 1,1, die der ersten Strophe zu Grunde liegt, ist sowohl vom hebräischen wie vom griechischen Text der AT aus denkbar, die Wiedergabe von *trpšy* mit *συνέκτιστο* statt mit *ἐγένετο* spricht aber dafür, dass der Dichter des „Psalms“ vom hebräischen Text ausging, also in der Exegese des hebräischen Textes nach protorabbinischem Methoden geschult war, aber seine Dichtung von vornherein auf Griechisch abfasste. Dies wird durch Beobachtungen an der zweiten Strophe bestätigt.<sup>129</sup>

#### 4. „*šv* besteht in ihm“

Ein besonderes Problem ist W. 17b. Das transitive Medium von *švnynt* kann „*v*[an] Gottes Schöpferfähigkeit“ gebraucht werden (z. B. Philo, All 3,10; Josephus, Ant 12,22; galien 100,6; 101am 27,4<sup>130</sup>), das intransitive Präsens Medium bzw. Partizip Aktiv bedeutet „seinen Bestand haben, existieren“<sup>131</sup> (vgl. auch 2Pet 3,5). Das Basaltative des Partizips mag dabei noch mit-schwängen: Etwas ist entstanden, hat sich zu einer festen Ordnung verform-

<sup>128</sup> Siehe unten Abschn. 4.

<sup>129</sup> Siehe unten Abschn. 5 und Kap. D.

<sup>130</sup> Dies schließt aber nicht die Ansicht, dass oben jene Exegese von Gen 1,1 Strukturprinzip- und inhaltliche Leitlinie unseres Textes darstellt. Auch LARSSON (Zöwros 193) stellt fest, dass der Verfasser „selbstverständlich nicht nur an einen Text gebunden“ war, da er eine „unvollständige Kenntnis der Heiligen Schrift“ besaß.

<sup>131</sup> Siehe oben Kap. A.4 zur viertfachen Wiedergabe des Wurzel *v* in W. 18.

<sup>132</sup> BAUER, Wörterbuch 1576f. (Stellenbeleg)

<sup>133</sup> A. in. C. 1177.

den<sup>290</sup>, und der damit eingetretene Zustand dauert gegenwärtig an. Nicht genannt sein dürfte das bloße „Dass“ der Existenz im Sinn der Wirklichkeit, aberschwung ein Bestehen-Bleiben, ein Unverändert-Bleiben auch in der Zukunft (wie es heißt, ἵππῳτῳ auszusagen würde). Es wäre ist in der kosmologischen Aussage W. 16a, vom alttestamentlich-jüdischen Sprachhintergrund her instrumental zu verstehen<sup>291</sup>; dies ist auch hier die nächstliegende Lösung.<sup>292</sup> Wenn wir μὲν ἐκείνου als resultatives Perfekt verstehen, ist eben der gegenwärtige Zustand das Resultat der Selbsterregung<sup>293</sup>, steht die Aussage nämlich in engem inhaltlichem Zusammenhang mit der Schöpfungsaussage in W. 16a (vgl. auch das Perfekt in W. 16 letzter Zeile). So wird man am besten übersetzend „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 W. 15. Wie die Schöpfung durch den Christus gegenwärtig Bestand hat, so ist Christus auch gegenwärtig-lebend Erkam und Erstgeborener.

Man kommt in der LXX überhaupt nirgends in dieser Bedeutung vor. Dem alttestamentlichen Vorstellungshintergrund können wir also nicht über diesen Begriff nachhelfend deshalb ist schon vermutet worden, hier liege eine genau hellenistisch-hebräische Vorstellung ohne alttestamentliche Vorgeschichte vor<sup>294</sup>, zumal der Ausdruck οὐρανῶνα in der griechisch-philosophischen Tradition vorkommt<sup>295</sup> und auch bei Philo in diesem Sinn für das Zusammengesetzte aus dem All aus verschiedenen ἄγγαλῳ bzw. οὐρανῶνα verwendet wird.<sup>296</sup> Für Philo ist dabei die Vorstellung bestimmend, dass der Logos das All zusammenhält (ἰσορροπῶν) und es vor dem Auseinanderfallen bewahrt (Fug 112; Her 206f.<sup>297</sup>). Auch Weisk 1,17 spricht von der οὐρανῶνα κόρυνη und Josephus (Ant 1,1) von der οὐρανῶνα ἀνωτατοῦ καὶ βυθῶνα καὶ μέσηνα οὐρανῶνα.

<sup>290</sup> Vgl. MENDO, *Επιστολὴν* 66f.

<sup>291</sup> Siehe oben, Abgamt. 1.1.10f.

<sup>292</sup> So a. B., auch HEBERMANNO, *Selbstergewässer* 96.

<sup>293</sup> Siehe oben.

<sup>294</sup> So WARD, „Antiochian Deism“ 403f.; 403f.: Das Verbum ist völlig im antiochenischen Sinn von „gibt u. erhält“ (a. B. 10. 40f.) verwendet; ähnlich WALTER, *Kol 1* 8. auch SAACH, „ἰσορροπῶν.“ 88f. (Lit.).

<sup>295</sup> Entfaltet sich häufig in Philo. Timothee für die „zusammenführende“ Tätigkeit des Demingens (s. WEISS, *Kosmologie* 44 Anm. 3; weitere Belege aus der griechischen Literatur bei LAUBE 157f.).

<sup>296</sup> Siehe HEBERMANNO, *Selbstergewässer* 94f.; LEBENBERG, *Kol 1* 60. Ein Beispiel ist Her 281; s. dazu HEBERB., *Kol 1* 61.

<sup>297</sup> Siehe HEBERMANNO, *Selbstergewässer* 62. 105.

Im Kol 1,17 liegt der Akzent nicht auf dem Zusammengefasst-Sein des Alls aus Elementen und Kräften, welche werden nicht erwähnt<sup>208</sup>. Deshalb wird für die Verwendung des Verbums an unserer Stelle dasselbe gelten, was auch in der „Überschriftsammel“ und zu ἰσχυρός zu sagen war dass es bei der Verwendung im alttestamentlich geprägten Denksaum in seiner Bedeutung nicht unverständlich blieb, sondern nur dazu diente, die biblischen Sachverhalte auszudrücken.<sup>209</sup> 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“<sup>210</sup>. Im Hintergrund stehen Traditionen wie Ps 115,20f., wo die Bedeutung des göttlichen ἰσχυρός wie für die Erschaffung der Welt, so auch für deren gegenwärtigen Bestand erkannt wird: „Weil Gottes Wort (kraft) ist, weil es verlässlich ist und sich als fähig erweist, herbeizuführen, was es verkündet (vgl. schon die Logos-Theologie in Jes 55, 10f.<sup>211</sup>), lässt „näher“ sich [die Vorstellung vom Wort Gottes] der einer Hypostase“<sup>212</sup>), und weil es kreiert (vgl. Jes 40,8), deshalb kreiert auch die Welt bestehen (ἰσχυρός), die Gott durch sein Wort gegründet hat (ἰσχυρός).<sup>213</sup> Macht Sir 43,26 gilt: ἐκ λόγου καὶ μῆτις [αὐτῶ θεοῦ] ὀψύωμεθα τὸ μέγεθος. Dasselbe spricht 2 Petr 3,5 aus: „... πᾶς ... οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ὕδατος λόγῳ. In 2 Petr 3,6 heißt es: „Wenn die Erde nicht wäre, hätten Himmel und Erde keinen Bestand (ἰσχυρός)“<sup>214</sup>. Diese Traditionen vom Bestand der Welt durch das Wort Gottes greifen hellenistisch-jüdische Schriftsteller wie Irenaeus und Philo auf und interpretieren sie einer Interpretation Gracas, indem sie sie auf das Zusammengefasstsein der Welt aus den Elementen und Subjekten beziehen<sup>215</sup>.

In den hebräischen Biblervorden (41,3–9) geht die Stabilität und Harmonie des Alls auf den Befehl des Herrn der Geister (W. 6) und auf den gegenseitigen Treue-Eid der Himmelskörper (W. 5) zurück. Macht hebräisch 41,2 „besteht“ (ἰσχυρός) die Welt durch die Buchstaben an Gottes Thron.

<sup>208</sup> Auch nicht in W. 16, s. n. Kap. II.5 zur Funktion der „Mäxter“-Aufzählung in W. 16.

<sup>209</sup> Vgl. auch BURTH, Kol. 203.

<sup>210</sup> Dass dies eine genuin jüdische Vorstellung ist, hat Otfried HOEGER gezeigt (Zwischenräume 81–82, 111–115).

<sup>211</sup> Hier schon im Sinne von Ps 19 (s. GIESE, „Weisheit“ 225) als Schöpfungs- und Ordeinerungswort, also in weitem Sinn, verstanden (vgl. GRACER, Pa. 1, 100ff.).

<sup>212</sup> Zur Wort-Theologie von Jes 55 s. N. BURD, Theologie 2, 100f.; GRACER, Jes. 43–60 106f.

<sup>213</sup> SCHWES, ebd.

<sup>214</sup> Auch in 2 Av 1,2 ist von den Dingen als Bede, auf denen die Welt „steht“ (ἰσχυρός).

<sup>215</sup> Parallel zu ἰσχυρός auch ἰσχυρός stehen, so z. B. in Ps 34,2.

<sup>216</sup> Diese genuin alttestamentlich-jüdische Vorstellung interpretiert Philo mit platonischen Anschauungen (s. 6f.).

<sup>217</sup> Siehe WIEBKE, Kosmologie DES mit weiteren Belegen.

<sup>218</sup> Siehe oben.



Nach Weisk 11,25 „bleibt“ (ἵκεται) alles durch den Willen Gottes, es wird bewahrt (ἑστηκεν), indem es es „ruft“ (καλεῖται – dies gehört zur Terminologie des Schöpfungsworts, vgl. Jes 48,13; Jes 48,29; 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 hinweggeht und aus Liebe zu allen Geschöpfen mit dieser Schonung lebt.<sup>197</sup>

Sobald Jesus, der Mensch, als Werkörperung des göttlichen Wortes erkannt wurde, wurden diese Zusammenhänge von der Stabilität der Welt durch das Wort Gottes (Ps 119,89f.; Sir 43,26; Weisk 11,25; vgl. 2 Petr 3,5) auf ihm bezogen.<sup>198</sup> Er garantiert den Fortbestand der Welt „No creature is autonomous“<sup>199</sup>, nicht einmal die Mächte und Gewalten als die höchsten und mächtigsten Geschöpfe.<sup>200</sup> Von Weisk 11,25 her lässt sich sogar sagen, dass Gott durch Christus die gefällene Welt aus Liebe schon und ihren Bestand erhält; es mag also in Kol 1,17b impliziert sein, dass die Welt gefallen ist, auch wenn diese in der ganzen ersten Synopse nirgends explizit ausgesprochen wird.<sup>201</sup> Praktisch wird mit Kol 1,17b zudem jene jüdische Tradition ausgeschlossen, nach der die Welt durch die Gesetzesbefolgung Israels Bestand hat.<sup>202</sup>

### 5. Das All – Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares

Schon in W. 16a wird τὸ πᾶν συνόλον mit τὸ μέγα zusammengefasst, τὸ μέγα in W. 16b – es erscheint wieder in helllich expliziert.

τὸ μέγα meint hier wirklich alles Geschaffene, bedeutet also „das All“. Das hebräische Äquivalent dazu, das absolute כּוֹלָל, findet sich zwar schon im AT in aramäisch-nachexilischen Texten (z. B. Jes 44,24<sup>203</sup>; Jer 10,16 = 51,19<sup>204</sup>; Ps 103,19; und v. a. Gen 1,11, wo die Schöpfung vom Himmel und Erde durch כּוֹלָל מֵמַגָּל zusammengefasst wird<sup>205</sup>), doch „ohne je theologischer oder kausallogischer Fachausdruck für „Allversum“ oder „(Welt-)All“ zu werden“<sup>206</sup>. Für das „All“ steht gewöhnlich „Himmel und Erde“ (vgl. Gen 1,1); diese Ausdrucksweise, die ein Ganzes durch zwei „Pole“ bestimmt, ist für das

<sup>197</sup> Zum Erbarmen Gottes, das sich nach Weisk durch die Sophia zeigt, vgl. auch VOLLENWEIDEN, „Christos“ 295f.

<sup>198</sup> BARTHE, *Wd.* 306 Anm. 48 und KREJCIK, *Spätsynese* 257 Anm. 43 betonen speziell die große Bedeutung von Sir 43,26 für Kol 1,17b.

<sup>199</sup> WEGERT, *Wd.* 73.

<sup>200</sup> Siehe unten Kap. 10.

<sup>201</sup> Zu dieser Frage s. in Kap. 1, 2. Abs.

<sup>202</sup> Stellen bei JERVELL, *Images* 80; *Lit. etal.* Anm. 11.

<sup>203</sup> Vgl. SCHMIDT, *Glosses* 142.

<sup>204</sup> S. dazu WEISER, *Jer.* 11.

<sup>205</sup> Siehe POULANOS, „All-Prädikationen“ 68f.

<sup>206</sup> SAUER, „2<sup>te</sup> 190; weitere alttestamentliche Belege etal.

orientalische Denken charakteristisch.<sup>226</sup> Demgegenüber ist es typisch für das monistische Denken der stoischen Philosophie, alles mit einem Begriff zu umfassen – sie spricht besonders gern vom „All“.<sup>227</sup> So haben sich jüdische Gelehrte im Palästina wohl v. a. im Auseinanderersetzen mit stoischen Gedanken diesen Sprachgebrauch vermischt<sup>228</sup> zu eigen gemacht.<sup>229</sup>

In unserem Text fällt die Häufung von „All“-Ausagen auf 95-mal zu übersehen. 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; gHw 9,4ff.)<sup>230</sup>, aber auch viele Parallelen im griechischen Hymnen.<sup>231</sup> Diese „Häufung von Allausagen in hymnischen Gebetsstücken 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 Gebetsritik des frühen rabbinischen Judentums“<sup>232</sup>, was aber, wie unser Christusgymn zeigt, im jüdischen Traditionsraum des ersten Jahrhunderts lebendig.

Im unserem Christusgymn zeigt sich das Bedürfnis, im paarweisen Formulierungen weiter zu explizieren, was mō mōna umfasst; darin verfährt der Hymnus ähnlich wie Jes 44,24; Job 3,19, aber auch wie viele griechische hymnische Texte.<sup>233</sup> 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.“<sup>234</sup>

So wird das mō mōna gleich die Ortshesamung „in den Himmeln und auf der Erde“ angeschlossen („die Himmel“ ist hebraisierend, vgl. auch 2Esr 5,1; Phil 3,20). Mit „Himmel und Erde“ wird also die alte hebraische Formelherung 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.<sup>235</sup> Dennoda liegt hier nicht die Vorstellung einer selb-

<sup>226</sup> Siehe unten Kap. 13,3, zu Esth 4,16f.

<sup>227</sup> Der Begriff wird aber schon vor dem Wozokratikum verwendet, s. BIEDER in RECHENBINDER, „wō“<sup>2</sup> 199f.

<sup>228</sup> Er wurde aber nicht erst von den stoischen Philosophen übernommen, wie die oben angeführten alttestamentlichen Belege zeigen; so stammen z. B. Jes 44,24; Jer 19,16; 51,19 aus einer Zeit, als die Stoa noch gar nicht existierte.

<sup>229</sup> HESSEL, *Antisemitismus* 266. Vgl. im NT z. B. Esth 11,26; 1Kor 8,6; 15,27; Eph 1,10; 4,10; Röm 8,1, 2,8; Offb 4,11.

<sup>230</sup> Diese Texte findet POULMAN, „All-Prädikationen“ 71–73 auf.

<sup>231</sup> S. die Belege z. a. C. 66–71.

<sup>232</sup> A. a. O. 73 (mit Belegen zu den Aussagen über das rabbinische Judentum).

<sup>233</sup> A. a. O. 59–66 (zu Jes 44,24: 29f.; zu Job 3,19: 67).

<sup>234</sup> A. a. O. 66.

<sup>235</sup> Vgl. HAUPT, Kol. 27.

ständigen Existenz von Himmel und Erde als ungeschaffener, ewiger Größen war<sup>228</sup>, sondern die Formulierung steht abstützend für die ausführlichere, präzisere Formulierung „Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist“ (z. B. Gen 2,1; Neh 9,6; vgl. Ez 20,11; Dan 10,34; Ps 24,1; 89,15; 89,12; 96,11f.; 146,6; Jes 51,9; 40, 52f.; Apg 4,24, 17,24, Offb 10,6).<sup>229</sup> Eine genauso abstützende Formulierung findet sich in 10Chr 29,11, wo sich wie in unserem Text an ἅπα die Explikation ἅπα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς („Alles, was im Himmel und auf Erden ist, ist dein“) „Alles“ gehört IHWH, wobei auch hier nicht gemeint ist, dass ihm Himmel und Erde, also der „Baumstamm“ des „Alles“, nicht gehört. Eine noch engere Parallele findet sich in Job 2,15 (Hier ist sogar von der Schöpfung die Rede (καὶ οὐκ ἐκινεῖτο ἀπὸ τοῦ τόπου οὐδὲν ἐκ τῶν ἔργων ἧστέον, ὅτι οὐκ ἔμελλε ἀπαρῆναι τοῦτ' ἐκ τῶν ἔργων ...)).<sup>230</sup> In Kol 1,16 stehen bei „Himmel“ und „Erde“ (anders als in den beiden zuletzt genannten Stellen) verschiedene Präpositionen, entsprechend z. B. Dan 3,24; 4,18 (καὶ ἅπα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς).

Anderes ist es mit „das Sichtbare und das Unsichtbare“: Es expliziert man direkt mit ὁμοίωμα<sup>231</sup>. Die Wortsätze ὁρατὸν / ἀόρατον sind, wie wir oben schon festgestellt haben<sup>232</sup>, kontradisch eigentlich ohne hebräische Entsprechung.<sup>233</sup> Dass die Wirklichkeit sich in Sichtbares und Unsichtbares gliedert, gehört aber zum Grundbestand alttestamentlicher Wirklichkeitsacht<sup>234</sup>, was daher ist der Gegensatz Sichtbares-Unsichtbares auch bei den Kabbalisten<sup>235</sup> und im Neuen Testament (z. B. Röm 1,20; 2Kor 4,18<sup>236</sup>) nachweisbar. Direkte Parallelen zu unserer Stelle finden sich im (ursprünglich wohl griechischen und wahrscheinlich aus dem 1. Jh. stammenden<sup>237</sup>) sHebr 6,4,5 (Gottes „sichtbare und unsichtbare Schöpfung“), 6,1 (Gottes „ganz-sichtbare und unsichtbare Schöpfung“)<sup>238</sup>. Es existiert nach alttestamentlicher Auffassung ein weiterer Bereich der Schöpfung, der von der Menschheit nicht wahrgenommen werden kann. Diese Unsichtbarkeit ist aber keine „substantielle“, d. h. ununterscheidbare,

<sup>228</sup> Also findet streng genommen kein „Übergang vom Weltall selbst zu den in ihm befindlichen Wesen“ statt (Gegen HILGEBRAND, Schöpfungsgeschichte 190).

<sup>229</sup> S. dazu auch SASSIE, „אֲשֶׁר בָּרָא“ 183f.

<sup>230</sup> Auf diese Stelle weist PÖHLMANN, „XII-Präpositionen“ 66 hin.

<sup>231</sup> So auch Mit 26,18.

<sup>232</sup> Und ist nicht etwa passiv zu „Himmel und Erde“, da z. B. die Beine des Himmels sichtbar sind (BARTH, Kol 200).

<sup>233</sup> Siehe oben Kap. 8.4.

<sup>234</sup> Die Kabbalensetzung oben Kap. 8.4 ist lediglich ein Versuch.

<sup>235</sup> Gegen WOLTER, Kol 79, was sich „die Aufteilung des Kosmos in Sichtbares und Unsichtbares platonischem Denken entzweigen dürfte“.

<sup>236</sup> Zu den Kabbalisten v. LOEBMAYER, Kol 17.

<sup>237</sup> Auf diese Stelle weist HILGEBRAND, Schöpfungsgeschichte 176 hin.

<sup>238</sup> So BÖTTGERICH, S. Anmerk 81f.

<sup>239</sup> Übersetzung nach BÖTTGERICH, s. s. O.

wie die mosaische Welt der Iliem bei Plato<sup>29</sup>, sondern es gibt besondere *kosmoi*, in denen Gott menschliche Augen für diese Wirklichkeit öffnen kann. Dies erzählen prophetische Weissagerichte (oder z. B. die Elieser-Erzählung 2Kön 6, 16f.).

<sup>29</sup> Vgl. BARTÉ, *loc. cit.* „Unschicklich“ ist in einem „pragmatic and factual“ Sinn gemeint: „*what is seen*“ (in reference to „*what is not seen*“). Auch die Engelberichte, die im Röcherenymus unecht erkannt aufgestellt werden, sind nicht prinzipiell unschicklich (sodt).



## D. Die Erschaffung der „Mächte“ (V. 158+g)

### 1. Zur Forschungsgeschichte

Auch die „Macht“-Begriffe in W. Löbe sind schon auf verschiedenste Weise gebauert worden.

In den meisten Untersuchungen seit Ernst Käsemanns Aufsatz werden die beiden Zeilen als ursprünglicher Bestandteil des „Hymnus“ angesehen.<sup>1</sup> Die gleiche Zusammenstellung von „Mächten“ begegnet im paulinischen Schrifttum sonst nirgends mehr: Spätestens im NT in dieser Zusammenstellung ein Hauptbelegwort; *dýpotaí* καὶ ἑξουσίαι (oder *dýpotaí* καὶ ἐξουσίαι) ist zwar im Corpus Paulinum eine stehende Wendung (1Kor 15,24; Eph 1,21; 3,10; 6,12; Kol 2,10.15; Tit 3,1<sup>2</sup>), aber mit *καυχήματι* zusammen taucht sie nur hier und in Eph 1,21 auf. Zudem ist sie außer mit *ἰσχύος* (hebr. *šwšqúwš*) verbunden (Eph 1,21; 1Kor 15,24; vgl. Röm 8,38: *šwšqúwš* neben *κτύματα* und *dýpotaí*, 1Pet 3,22: *šwšqúwš* mit *κτύματα* und *ἐξουσίαι*).

Edvard Schweden geht einen andern Weg als die meisten übrigen Forscher: Er nimmt an, dass die Versreihe vom Kol.-Verfasser als Polemik gegen die kolossische Entzwei in den ursprünglichen Hymnustext eingefügt, ja in dieser Gestalt vielleicht sogar als Formel der kritiker übernommen worden sei; die „Mächte“ illustrieren nämlich nicht „Sichtbares und Unsichtbares“ insgesamt, sondern nur das „Unsichtbare“, was ein Ungleichgewicht im Hymnus ergäbe.<sup>3</sup> Christoph Burger, der zwei Beschreibungsgeschichten im Hymnus annimmt, führt die Einfügung der „Mächte“ auf den ersten Beschreiber zurück.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Clinton B. ARMOUD geht sogar so weit zu sagen, dass der ganze Hymnus auf die „Mächte“ ausgerichtet sei (Συναγωγή 299C; dies ist natürlich recht übertrieben, s. u. Abschn. 5 zur Funktion der Mächte-Nennung im Hymnus). Die Mächte-Einfügung 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 beansprucht und 3. weil die „Philosophie“ dämonisch inspiriert sei (Συναγωγή 291–293).

<sup>2</sup> Zu Röm 8,1–3 s. u. Abschn. 3 (Anfang).

<sup>3</sup> SCHWEDEN, Kol. 54; ähnlich GUNDA, Kol. 50f.; ALBERTI, Kol. 11f.; WOLFF, Kol. 79f.

<sup>4</sup> Seligling 16f.

Es ist unstritten, was die vier Mächte inhaltlich bezeichnen<sup>12</sup>. Mach. Schleiermacher meinte sie die indischen (Regierungs-) Gewalten<sup>13</sup>. Paul Billerbeck folgerte aus jüdischen Vergleichsätzen, dass sie für die vier ägyptischen Engelstiere stünden<sup>14</sup>, und Erich Haupt vermutete eine Zäsur innerhalb der Aufzählung<sup>15</sup>. Mach. Ernst Barmann setzt sich der Zäsur des der zwei vorhergehenden Stützen (Himmel und Erde = Südwesten und Nordwesten = AB x BA) auch hier fort (Die ὀφθαλμοὶ καὶ ἐξουσίαι, antiken somit himmlisch (A)), die οὐρανίους καὶ ἀγγέλους indische Mächte sein (B)<sup>16</sup>. J. B. Lightfoot meinte, die Wörter könnten zugleich menschliche und dämonische Mächte bezeichnen<sup>17</sup>, diese Sicht wurde auf Grund der alttestamentlich-jüdischen Lehre von den Völkern und von Oscar Cullmann<sup>18</sup> und Walter Wink<sup>19</sup> erneut verteidigt. Nach James Dunn<sup>20</sup> und Clinton Arnold<sup>21</sup> sind böse Geistmächte gemeint. Hingegen legt Wesley Carr größten Wert darauf, dass hier wie überhaupt im paulinischen Schrifttum nur (gute) Engel gemeint sein könnten<sup>22</sup> – nur Eph 6,12 spreche von bösen Mächten und sei deshalb wohl eine spätere Glosse<sup>23</sup>. Zur Zeit des NT gebe es in der

<sup>12</sup> Eine gute Übersicht über die Parallelen der letzten hundert Jahre zu den „Mächten und Gewalten“ im paulinischen Schrifttum und zugleich eine knappe, teils neue Kritik bietet ABRIGOLD, *Engelwesen* 42–52; siehe Übersicht von H. Th. bis 1946 K. L. SCHMIDT, „Geistkräfte“ (196–120 und bis 1993 O'BRIEN, „Principalities“ 111–121. Hier mögen deshalb ein paar Schlaglichter genügen.

<sup>13</sup> *Koloss.* 1,13–20<sup>16</sup> 518f.

<sup>14</sup> *Bibl.* 3,383.

<sup>15</sup> *Kol.* 30.

<sup>16</sup> „Mirand“ 90–95. Zum genau entgegengesetzten Ergebnis kommt SCHWABER, *Angelwesen* 174 (auf Grund von *DeaLec* 3,3 (Die ὀφθαλμοὶ καὶ ἐξουσίαι sind Engelwesen).

<sup>17</sup> *Kol.* 111.

<sup>18</sup> CULLMANN argumentiert von *Lec* 2,6 und *Röm* 13 her: „So ergibt sich für Paulus eine Doppelbedeutung des Terminus, die in diesem Fall der Sache genau entspricht, da über aber Staat ausübendes Organ unsichtbarer Mächte ist.“ (Zäsur und die Zeit 177; zum Verständnis der „Mächte“ siehe a. a. O. 174–179.)

<sup>19</sup> Nach WINK sind die „Mächte“ im *Kol* 1,15 „both heavenly and earthly, divine and human, spiritual and political, invisible and structured“ (*Knowing* 11; vgl. 64–67); die Begriffe sind nämlich „impetious, capricious, incoherent, and unsystematic“ (a. a. O. 90. Vgl. die ausführlichere Darstellung von WINKS Sicht im Folgenden.

<sup>20</sup> *Kol.* 93.

<sup>21</sup> *Zuravakov* 255.

<sup>22</sup> *Angels* 43 74.

<sup>23</sup> H. a. O. 108–111. Cr<sup>16</sup> liest in Eph 6,12 statt *ταῖς ἀγγέλαις, καὶ τοῖς ἐξουσίαις* die Wendung *καὶ τοῖς πνεύματις*. Es handelt sich hierbei aber nur die Sonderart einer Handschrift, die von keiner anderen aufgenommen wurde, nicht einmal von den Bezeugen B und 1738, die sonst den gleichen Texttyp repräsentieren. Die Lesart von Cr<sup>16</sup> liest sich einfach als Dittographie auf Grund von Homoioteleuten erklärbar. In V. 11, in der Schlüsselstelle von Cr<sup>16</sup> möglicherweise eine Zeile über *καὶ τοῖς ἀγγέλαις, καὶ τοῖς ἐξουσίαις*, steht *καὶ τοῖς πνεύματις*. — Eph 6,12 hat also textgeschichtlich nicht als Glosse anerkannt und spricht somit gegen CARNS Ansicht.

jüdischer Literatur überhaupt noch keine bösen Engel bzw. Dämonen<sup>15</sup>, und im Frühjudentum, „compared with the number of names and terms for angels, ... the terminology for the demonic is notably limited“<sup>16</sup>.

1984 ist Walter Wink, herausgefordert durch die Arbeit von Wesley Carr und um ihre Hauptthesen zu vertiefen, über Thesen „Mächte und Gewalten“ erneut angegangen. Er wertet das Material im AT und den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen aus im Hinblick auf die Entwicklung der frühjüdischen Angelologie und Dämonologie im vorchristlichen Zeitalter. Wink kommt zu dem Schluss: „The fall, mischief, and judgment of the angels is one of the chief preoccupations of intertestamental Jewish literature“<sup>17</sup>. Carrs Ansicht, im vorchristlichen Zeitalter 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 Überlegungen im Frühjudentum und im NT ein weites Bedeutungsspektrum auf und sind mehr oder weniger uneindeutig. Sie können politische und himmlische Mächte bezeichnen, strukturelle und spirituelle, gute und böse.<sup>18</sup> 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.“<sup>19</sup> Wink geht deshalb für die Auslegung der neutestamentlichen Stellen von der methodischen Präzisionsmaxime: „Always the context further specifies (and sometimes, as we see its task the terms do) power in their most comprehensive sense, understanding them to mean both heavenly and earthly, divine and human, good and evil powers.“<sup>20</sup> Dieses „most comprehensive sense“ findet er in (Eph 2,6–8; 15,24–37a; Kol 2,15–16; Eph 1,20–23 und oben auch in Kol. 1,16.<sup>21</sup> An unserer Stelle seien die ‚Mächte‘ deshalb als „both heavenly and earthly, divine and human, spiritual and political, invisible and structural“ aufzufassen.<sup>22</sup> Nach Wink haben Paulus und seine Schüler schon damit begonnen, die ‚Mächte‘ zu entmythologisieren<sup>23</sup>; es seien auch in der Kirchenväterzeit für die christologische Interpretation des ‚Mächte‘, Eph 6,12, nicht Dämonen gemeint, sondern „das Böse“: „evil is not so much a physical phenomenon as spiritual construct, itself born of words“<sup>24</sup>.

Mit der Clinton E. Arnold 1989 in seiner Studie *Epheesian: Power and Myth* überzeugend gezeigt, dass dieses „most comprehensive sense“ eine nach-rückwärtige Eintragung in die Texte darstellt<sup>25</sup>; 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,

<sup>15</sup> *ibid.* 41.

<sup>16</sup> *ibid.* 40–42.

<sup>17</sup> *ibid.* 25.

<sup>18</sup> *ibid.* 40–41, vgl. zu den einzelnen Begriffen 13–25.

<sup>19</sup> *ibid.* 40–42.

<sup>20</sup> *ibid.*

<sup>21</sup> *ibid.* 40–41–45:50–67.

<sup>22</sup> *ibid.* 40–41.

<sup>23</sup> *ibid.* 40–42.

<sup>24</sup> *Epheesian* 88.

<sup>25</sup> *ibid.* 40–50.





Nach Clinton E. Arnold sind die „Mächte“ im Epl in allen Stellen als Geistwesen, und zwar als böse, gottfeindliche, aufzufassen.<sup>24</sup>

### 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 Geistmächten<sup>25</sup> sprechen.<sup>26</sup> Dabei soll die Frage im Vordergrund stehen, ob die „Mächte“ jeweils als gute, Gott dienende Engelwesen (s. Carr) oder als von Gott abgefallene, satanische Mächte (s. Arnold) verstanden werden müssen.

#### 2.1 Überströmende Bekehrung:

Dass die Wiedergeburt (παλιγγενεσία) im paulinischen Schrifttum in der Tat negativ besetzt sein kann, zeigt 1Kor 15,24. Hier wird vom erlösten Adessias ausgesagt, dass er „am Ende“ seiner Herrschaft das Reich dem Vater übergibt – dann, wenn er nicht (οὐκ) von (den) Mächten (ἐξουσίαις) sei (ἐκείνων) vertrieben haben wird<sup>27</sup>. In v. 25 wird v. 24 begründet: „Denn er (der Christus) muss als

rite could be called upon 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 „principles, powers, authorities,“ his readers would naturally think of the demonic powers they feared.“ (500)

<sup>24</sup> J. u. C. 52–53. Ähnlich meinen nach Heinrich SCHLEIER (Mächte sind) (Gesetzes 14–Kant 103) alle „Mächte“-Begriffe bei Paulus „immer ‚böse‘ und d. h. Gott und Christus feindliche Mächte“.

<sup>25</sup> Vgl. oben (zur Argumentation ARNOLDs gegen WARR) und SCHLEIER, Mächte sind Gesetzes 17: Die Mächte sind „eine Art persönlicher Wesen“. Das heißt, „dass sie als unapodiktische und anspruchsvolle Wesen von Intelligenz und Willen schaffbar werden, dass sie als ein intentionales, rationales und voluntatives Gegenüber begegnen“. Bei den „Mächte“-Begriffen handelt es sich also um ein substantivum personarum (s. u.). Die „Mächte“ sind die „Mächtigen“ bzw.

<sup>26</sup> In 1Kor 13,1–3 (ἐξουσίαι[ι] γενεθλ[ι] καὶ ἐξουσίαι) wie in 1Th 1,1 (ἀγγέλ[οι] ἐξουσίαι) begegnen uns die „Mächte“-Begriffe in der schon bei (P+) Plato (Abt L 115 AB; s. CARR, Argum 42) belegten Bedeutung für irdische Regierungsgewalt (s. auch Ub 12,11; 20,30).

<sup>27</sup> Κορνήλιος kann hier, wenn Facultätsstrukturen „unter die Erde liegen“ bzw. „vollig verunsichert“ und „unterwerfen“ bedeuten, aber auch „verdrängt“ im Sinne einer Wichtung der Existenz (vgl. Affiken 10,6; 13,1). Jedenfalls ist vom Gericht über die Feinde die Rede, das die durch ihre Heiligkeit gestörte Ordnung wiederherstellt, wennγρηό- kann auf keinen Fall bedeuten, dass ein freundschaftliches Verhältnis zu den „Entmachteten“ geschaffen wird und ihnen Heil widerfährt (s. u. Kap. 1.4ff mit vgl. Um dies zu verdeutlichen, wirt im Laufe des vorliegenden Aufsatzes T. die Übersetzung „verdrängt“ gewählt.

König herrschen, hier er (hier ist wohl nach Ps 110,1 und W. 28 Gott, nicht Christus Subjekt<sup>30</sup>) alle Feinde unter seine Füße gelegt hat“. Die ἄγροι, ἔθνοτα und βασίλειαι werden hier eindeutig als die „Gewalten“ der Mächte des Adversus qualifiziert; nach W. 26 gehört auch der Tod zu ihnen (vgl. Bes. 23,8<sup>31</sup>). Der Tod wird hier personifiziert vorgestellt (vgl. nach Offb 6,8, 20,13f.)<sup>32</sup> und kann auch sonst nach Paulus bewachen<sup>33</sup>. Im Frühjudentum begegnet die Vorstellung vom Todesengel (z. B. spfBar 21,23), und der Tod kann mit dem Satan in Verbindung gebracht (z. B. Weisb 2,24; vgl. 1,13–16; ebenso Hebr 2,14) oder gar gleichgesetzt werden.<sup>34</sup> Der Tod wird als der „(zeitlich)“ 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 W. 27 nochmals (adum), wobei das Schlüsselwort „Unterwerfung unter seine Füße“ deutlich auf W. 25 zurückweist.<sup>35</sup> Die Beseitigung des Todes impliziert die allgemeine Auferstehung zum Endgericht (von Jesu Auferstehung handeln W. 20 und 25, wonach der Christen W. 23; vgl. 1Timoz 4,13–18).<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Anders LAZAR, Koe. 225; WOLFF, Koe. 381.

<sup>31</sup> Siche LAZAR, Koe. 225.

<sup>32</sup> Böttr 5,14.17 – wie auch die Sünde und die Gerechtigkeit (je auf dem Weize (Böttr 5,20).

<sup>33</sup> Siche WOLFF, Koe. 388; weitere Belege bei BELL 1,144–149.

<sup>34</sup> Für die Beseitigung des Todes als „letzter Feind“ kommt nur eine zeitliche Bedeutung in Frage; im Bezug auf dem König hätte Saperes nicht „der Äußerste, Schlimmste“, sondern „der Königste“, was hier keinesfalls gemeint sein kann (z. BAUER, Wörterbuch s. v.).

<sup>35</sup> Subjekt wird hier, von Ps 8,7 und 1Kor 15,16 her, wohl Gott sein, nicht Christus (z. LAZAR, Koe. 227; anders WOLFF, Koe. 388).

<sup>36</sup> GONNAN warnt WOLFF die Stelle (Koe. 388: „Die endgültige Aufbeseitigung des Todes, das heißt die Auferstehung der Toten und die Bewahrung der Lebenden vor dem Tode ...“). Auch nach LAZAR (Koe. 240) ist bei Paulus „von dem (1,21) her auszugehen, dass der Apostel mit einer allgemeinen Totenaufstehung, gemeint ist (Röm. 2,9f.; 3,12; 2. Kor 5,10; vgl. 1. Tim 4,1; 1. Petr 4,13) ist, gemeint ist 4,5(1)“. Die hier genannten Stellen machen zusammen mit 1Kor 15,36 und Röm 2,16 klar, dass sich die Aussicht von SACERDOTES (Befehltrag der Briefe 80–84), Paulus habe gar keine allgemeine Auferstehung vertreten, sondern nur eine Auferstehung der Göttingen (gestat, nicht lichen lässt. (Z. Versuchsarten Kap. 111b).

1Kor 15,13–28 bezieht sich trotz des unterschiedlichen Traditionskreises auffällig mit Offb 19,19 vollzucht: Das aufstehende Menschentum bei seiner Parusie am Tier und seinem (Propheeten schon das endgültige Gericht, während die übrigen menschlichen Feinde lediglich den (ersten) Tod erleiden (90. Kap.). Es folgt die Auferstehung der Lebenden und der Getanen, also deren, die in den Anschauungen Christen getötet sind (20,4), zur Herrschaft mit dem Christus im messianischen Reich (20,1–6). Nachdem Tausendjährigen Reich ergibt: das endgültige Gericht über den Teufel, die von ihm verführten Menschen erlösen den (ersten) Tod (20,9f.). Im Zusammenhang mit der allgemeinen Auferstehung zum Endgericht, wobei alle weiteren 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 Zusammenfassung 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. Gemäß der Meinung der personalisier-ten Todesmacht deutet aber darauf hin, dass mit den „Feinden“ wahrscheinlich ausschließlich die gottfeindlichen Geisteskräfte gemeint sind, die nach Paulus im Endgericht (durch die Christen!) endgültig gerichtet werden (1Kor 6,3).<sup>66</sup>

In Röm 8,38f. werden, dem alttestamentlichen Denken gemäß,<sup>67</sup> „große Begriffsareale“ aufgeführt, die jeweils den gesamten Wirklichkeitsbereich markieren, dem sie angehören<sup>68</sup>; insgesamt stehen sie hier für alle diejenigen Wirklichkeitsbereiche, in denen sich der Mensch unaustrweichlich befindet und unter deren Einfluss er steht.<sup>69</sup> Dabei scheint diese den Menschen umgebende Wirklichkeit nicht speziell als „von Gott gelöst“ im Blick zu sein, sondern als die Wirklichkeit insgesamt, in aller ihrer Dimensionen (vgl. das letzte Glied der Aufzählung: *οὐρα τῆς κτίσεως ἐπέρα*).<sup>70</sup> Im übergeordneten Kontext spricht Paulus in der Sprache des Kampfes (*ἀγώνισμα* R. 37). Die Aussage des Unterabschnittes R. 35–39 ist demnach, dass es in der ganzen Schöpfung kein Wissen, keine Güte, keine Macht gibt, 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 Begriffsareal *οὐρα κτίσεως οὐρα κτίσεως*: Es steht für den Bereich der spirituellen Personenseen, die also alle auch zu den *κτίσεις* gehören. Man beachtet *κτίσεις* bei Paulus (wie im übrigen Unchristentum und Frühjudentum) im Normalfall eines himmlischen Boten Gottes (so ohne weitere näherbestimmung in Gal 3,19; vgl. 4,14); dabei

sehen (R. 16). Darauf folgt die ewige Gottesheredschaft, bei der die Lamm im Unterschied zu Röm 15,26, wozu Jesus die Herrschaft an Gott überlässt, mit Gott zusammen herrscht (Röm 20f.).

<sup>66</sup> Man kann also die Bedeutung kaum mit L. WELLS so weit fassen, dass „alles, was außer Gott und etwa gegen Gott in der Welt Macht und Herrschaftwille hat“, gemeint wäre (1Kor 3,18).

<sup>67</sup> Siehe GESE, „Johannesprolog“ 190f.

<sup>68</sup> Die paarweise Aufzählung wird nur durch das allein stehende dritte Glied *οὐρα κτίσεως* unterbrochen, nach dem die Reihe durch ein weiteres Paar und das abschließende *οὐρα τῆς κτίσεως ἐπέρα* auf sechs Glieder ausgedehnt wird. Dieses dritte Glied rückt die Aufzählung sogar auf die gesamte geschaffene Wirklichkeit aus; zugleich qualifiziert es alles vorher Aufgezählte als Geschaffenes: Nach WILCKES kann diese „gewisse Sättigung“ des Pluralismus durch das abschließende Glied *οὐρα κτίσεως* ... beim Urthemen leicht entstehen sein“ (FTh 3,176).

<sup>69</sup> Vgl. KÄSEMANN, Röm 20f: „Das ... Universum wird mit all seinen Dimensionen und Auswirkungen in der Geschichte als unüberwindlich und überall über Menschen begrenzt dargestellt“.

<sup>70</sup> Gegen KÄSEMANN, dort; vgl. 20f., ähnlich wie KÄSEMANN z. B. auch WILCKES, Röm 1,176f.

können die Boten und Heerscharen Gottes zu den Boten und Heerscharen Jesu werden (2Thessa 1,7). Nach Gal 1,8 ist es grundsätzlich denkbar, dass ein im Dienste Gottes stehender Engel (Gott ungeduldsam winkt; es gilt nach frühjüdischer, auch im NT belegter Tradition auch von langer Zeit abgefallene „Engel“, die nur dem Satan dienen<sup>19</sup>). In Gal 1,8 wird aber wie in Röm 8,38 nicht von einem häufig eintretenden Fall gesprochen, nämlich der ohnehin laufend zu erwartenden Auflehnung der Gemeinde durch längst abgefallene Engelmächte, sondern eine Grenzaussage gemacht: Dass ein „Engel“ 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, vermüchte er es nicht.

Man werden in Röm 8,38 als Entsprechungsbegriff zu ἀγγέλων die ἀγγέλαι genannt. Sie könnten zum einen eine andere Klasse von himmlischen Wesen meinen; möglich ist auch, dass beide Begriffe etwas *unbestimmt* (für absterb.) also für „Geistwesen“ stehen. Der polare Gegensatz innerhalb der übrigen Begriffspare spräche eher für das Erstere. Die Begriffe würden in beiden Fällen zusammen den ganzen Bereich der Geisteswelt umspannen, also die Gott gegenüberen wie die abgefallenen Geistermächte. Des oben von Gal 1,8 hier ablesende Verständnis von ἀγγέλων spricht am ehesten dafür, dass es sich hier – analog zu ohne Betweung ohne Zweifel – um Götter Engel einerseits (ἀγγελῶν) und die abgefallenen, göttlichen Mächte andererseits (ἀγγέλαι) handelt. Eine definitive Entscheidung ist wohl kaum möglich, die Begriffe bezeichnen 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, hat 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 (R. 37–38). Als der, der für die Ausgewählten Gottes war dessen Thron wirksam eintritt (Röm 8,34), hat Deus schon zwischen Erhöhung und Parusie die Macht, die Seinen schützt und im Wirkungsbereich seiner Liebe zu halten, und kein Geschöpf ist fähig, ihn daran zu hindern. Auch die Engelmächte, sogar die übergöttlichen, sind ihm insofern schon untertan; das Wirken der satanischen Engel wird nach Uxor 15,24 mit dem „Erbe“ völlig beendet werden.

<sup>19</sup> Zum Engelbegriff s. u. Abschnitt 4.



### 3. Epiklesenbrief

Bevor wir uns den Stellen im Kol widmen (speziell im neuem Christenbrevier zuwenden), sollen noch die Belege im Eph untersucht werden, die auf Grund der engen theologischen und literarischen Verwandtschaft von Eph und Kol<sup>23</sup> für das Verständnis von Kol 1,15 besonders wichtig sind.

Im Eph 1,20 wird wie im 1Kor 15 von der Herrschaft des Christus über die Mächte gesprochen. Dabei hat gegenüber 1Kor 15 eine Verschiebung stattgefunden: Christus thronet schon seit seiner Erhöhung am höchsten „Ort“ – zur Rechten Gottes – über allen Mächten<sup>24</sup>, es ist ihm schon alles unter die Füße gelegt (1,20–23). Ps 110,1 und 8,7 werden hier wie im 1Kor 15,25–27 kombiniert<sup>25</sup>, nun aber auf die bereits geschehene Erhöhung Iesu bezogen, nicht auf die noch ausstehende Parusie wie im 1Kor 15.<sup>26</sup> V. 21 nennt die ‚Mächte‘ in Form der Reihung *ἐν οὐραῖς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐν τοῖς ὑψίστοις*; die Übersetzl ist hier vielleicht „eine Art ‚kosmischer‘, die Wäite und wiederum die Begrenztheit der geschöpflichen Welt versinnbildlichende Zahl“ (vgl. die vier Himmelsrichtungen, die vier Welt-/Erden-/wv. J<sup>27</sup>). Anschließend wird die Beibehaltung *ἐν οὐραῖς ἐνοποιήσας* angegeben – letztere Wendung meint wohl nicht nur die Geister- und Götterwesen, die für die Ansetzung zu magischen Zwecken ja unaktingbar waren<sup>28</sup>, sondern sie weist den Herrschaftsbeiz des Erhöhten auf „alles Menschliche“, also auf die ganze Schöpfung hin<sup>29</sup>, womit eine einfache Aussage wie die des Philippiertymons impliziert ist, dass Christus „der Mann über allen Mannen“ gegeben wurde (Phil 2,9)<sup>30</sup>. Eph 1,20f. nennt die ‚Mächte‘ an der Stelle der ‚Feinde‘ von Ps 110,1. Deshalb werden die ‚Mächte‘ von Arnold als gelystische Eingelwesen verstanden.<sup>31</sup> Gerade

<sup>23</sup> Siehe oben zweiter Hauptteil C.3.

<sup>24</sup> Im „jüdisch-apokalyptischen Weltbild“ sieht die „stümliche Betrachtung ... in der jeweils ‚höherer‘ örtlicher Befindlichkeit auch größere Macht und Herrschaft“ (SCHWABERGER-BUDG., Eph. 76).

<sup>25</sup> Vgl. dazu BRUCE, Eph. 274; HEDGECOCK, „Seven thirties“.

<sup>26</sup> Zur Bedeutung dieser Verschiebung s. u.

<sup>27</sup> SCHWABERGER-BUDG., Eph. 77; vgl. BÜCHNER, *Das NT und die äthiopischen Kopten* 31.

<sup>28</sup> So versteht ABRAMO die Wendung (Ephesiana 54f), ähnlich auch SCHWABERGER-BUDG., Eph. 77.

<sup>29</sup> *ἐνοποιήσας* wird hier auch nicht nur „designatio of rank et honor“ sein. (gegen BRUCE, Eph. 273).

<sup>30</sup> So BRUCE, Eph. 271 (allerdings mit anderem Verständnis von *ἐνοποιήσας*, vgl. die vorangehende Anm.). Othfried HEFFKE hat auf Grund der (abwärtigen) Parallele von Phil 2,9 im Mtth 9 § 8 nachgewiesen, dass auch in Phil 2,9 *ἐνοποιήσας* nicht nur den würdichsten Mann (von Christus) allein meint, sondern „alle Geschöpfe“ (so Mtth 9 § 11) inklusive „alle Engel“ und „alle Menschen“ (Sod. § 27), also „alle der Anbetung fähigen Geschöpfe“ (Cf. Antiochenen III).

<sup>31</sup> Ephesiana 54f.

die Ausweitung auf „jeden Namen“ spricht über eher dafür, dass wir unter den „Mächten“ über ganz umfassend die Geistwesen der Engelwelt zu verstehen haben, „Gott dienende wie ihre ungetroffenen.“<sup>60</sup> Dazu passt auch die All-Aussage im Zitat von Pk 8,7 und die Bezeichnung Jesu als „Haupt über das All“ in W. 22.

Die Herrschaftstellung des Christus über die Mächte gilt im jetzigen wie im kommenden Äon. „Sineswegs soll damit gesagt sein, dass die im kommenden Äon noch einen der Christus- und Gottesherrschaft entgegengesetzten Einfluss ausüben können“<sup>61</sup>; vielmehr ist Christus und Gott im kommenden Äon alles untertan und zu Diensten (vgl. 1,10<sup>62</sup>). Im jetzigen Äon ist von 6,10–17 her das Untergehenssein der Mächte differenziert zu sehen. Einerseits dienen nach gemein-christlicher Anschauung die gelobtenen Engel dem Christus (vgl. 2Thess. 1,7; Mt. 4,11; 13,41; 16,27par.; 21,31; 24,31; 26,53; Mt. 2,13; 8,28; Lk. 9,26 und Mt. 22,40f. im westlichen und byzantinischen Text), andererseits sind ihnen die abgefallenen, dämonischen Mächte in der Weise schon untertan, dass sie ihn und seiner Gemeinde keinen bleibenden Widerstand leisten können und ihre zukünftige völlige Entmachtung schon feststeht.<sup>63</sup>

Jesus ist in seiner Behörde der Gemeinde schon als „Haupt über alles“ gegeben worden (W. 22; 88woer ist Auct. s.). Damit trägt er ein Gottesgeschick: Gott wird in der „letzte[n] Ue-Beredsam Davids“ von 10Chr. 29<sup>64</sup> als der gegriessen, der sich *ἡγήνηται* erhoben hat (10Chr. 29,10). Nach Eph. 1,22 hat also Gott dem aufzustehenden Jesus diese seine Herrschaft übertragen („Haupt“ bedeutet so viel wie „Herrscher“<sup>65</sup>). In 1Chr. 29,12LXX<sup>66</sup> und im Targum zu 10Chr. 29,11 wird das Hauptsein Gottes über das All als Königs herrschaft über die Engel (und auch über die irdischen Begleitenden) expliziert<sup>67</sup>, was genau dem Verhältnis von Eph. 1,22 (Christus als Haupt über das All) und 21) Christi Thronen über allen Mächten) entspricht.<sup>68</sup>

<sup>60</sup> So auch BRÜCKE, EpA. 404.

<sup>61</sup> SCHWABENBERG, EpA. 78.

<sup>62</sup> Die Aussage von Eph. 1,10 ist in diesem Äon erst in der Gemeinde realisiert, s. SCHWABENBERG, EpA. 117.

<sup>63</sup> Siehe unten zu 6,12. – Die genau gleiche Spannung zwischen gegenwärtiger Stellung (Christi über den Mächten) (d. h. den ihnen überlieferten Engeln) und den schon entmachteten (sündigen Mächten) und zukünftiger Unterwerfung (inbetracht auch innerhalb des Hades) (vgl. 1,20ff., 2,14 mit 10,11f.).

<sup>64</sup> SCHWABENBERG, „Gott“ 81.

<sup>65</sup> Siehe unten Abschn. v. und Kap. 5.1.1.a.

<sup>66</sup> Die LXX fügt hier gegenüber dem MT *ἡ ὕψους τριγυρῆς* hinzu.

<sup>67</sup> Vgl. HORRIG, Christentumsgeschichte 133f.

<sup>68</sup> Weitere alttestamentliche und frühjüdische Texte zeigen, dass hier eine feste Figur vorliegt, die über geschaffene All speziell durch seine höchsten Repräsentanten bezeichnet (z. B. Abschn. 5).

Eph 1,20–23 ist Teil der im Epheserbrief nach der Eingangs-Eulogie stehenden Dankagung und Fürbitze (1,15–23).<sup>68</sup> Conzelmann hat V. 20–23 als „eine dichterisch gehobene Manifestation über die Glaubensbestimmtheit, über die Lehnsätze von der Erweckung Christi und seine Erhöhung an den obersten Ort des Alls“ bezeichnet;<sup>69</sup> 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 ausreicht, außer Acht lässt.<sup>70</sup>

Hier hat die Wertschöpfung der Aussage gegenüber 1Kor 15 ihren Hauptgrund. Schon V. 23 deutet an, dass das Hauptsein des Messias über alles nicht unbedingte heißt, dass ihm schon alles zu Willen ist, vielmehr ist er gerade als Haupt über das All der Gewissheit gegeben.<sup>71</sup> Dies bedeutet z. B. nach 6,10–13, dass er die Mächte hat, seine Gemeinde in allem Kampf gegen von Gott abgefallene „Mächte“ – der jetzt noch stattfindet! – so auszurufen und zu schützen, dass sie standhalten kann. Wenn wir 1,20–23 in diesem Gesamtzusammenhang des Briefes lesen, finden wir keinen definitiven sachlichen Widerspruch des Eph gegenüber 1Kor 15,21–28 (sowohl an beiden Stellen die Kombination von Ps 110,1 und 8,7 verschieden bezogen wird). Der Sinn dessen, dass nach Erhöhung 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.<sup>72</sup>

Nach Eph 3,10 bezeugt die Kirche *ταῖς ἀποκρύφαις καὶ ταῖς ἔσονται ἐν τοῖς αἰώνοις* die vielfältige Weisheit Gottes. Im Hintergrund steht die in 4Q4402 (Schönbach II<sup>2</sup>) Fig. 4, 14f. (=4Q381r Masada Cod. I, 4–7) bezeugte Tradition, dass auch den Engeln manche Klänge und Werke Gottes verborgen bleiben. Nach 1 Petr 1,12 ist es gerade das der Gemeinde im Evangelium Offenbarte, was den Engeln verborgen ist.<sup>73</sup> Gemäß Eph 3,10 wird nun den Mächten dieses ihnen bisher verborgene durch die Kirche offenbart, es ist die „mannigfaltige“ Weisheit Gottes: „The wisdom of God revealed in the cross

<sup>68</sup> Siehe CONZELMANN, Eph. 188; BRUCE, Eph. 207.

<sup>69</sup> Eph. 94.

<sup>70</sup> Zu dieser Eigenart hymnischer Texte s. u. Kap. 14a.

<sup>71</sup> Hier sind die Aussagen von Kol 1,18 und 2,10 konzentriert (BRUCE, Eph. 274; SCHLIER, Eph. 195); wahrscheinlich ist auch die Hauptzeit Christi über die Kirche mitgemeint (so SCHWABENBURG, Eph. 79), wobei „Haupt“ im Bezug auf die Mächte (denn das All) und im Bezug auf die Kirche als Leib Christi nicht dasselbe bedeutet.

<sup>72</sup> Zu dieser Spannung zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Herrschaft des Christus über die Mächte s. auch CONZELMANN, Christus und die Zeit 176–180.

<sup>73</sup> Als diese sind nach NEWBOLD, Sarge DILL die „Jönnar“, „Wissende“ zu verstehen.

<sup>74</sup> Siehe BRUCE, 1 Petr. 71; BRUCE, Eph. 121; weitere Belege bei H. STEITLER, Christologie 98.

<sup>75</sup> SCHWABENBURG (Eph. 142) verweist für das Wortfeldnis von *κατακλύσει* auf Weish. 7,12.

of Christ and in its saving efficacy in the lives of believers upsets all conventional notions of wisdom ... (1 Cor 1:18–20).<sup>75</sup> Die Wirkmächtigkeit eben dieser Weisheit Gottes vor den Mächten vollzieht die Kirche wohl auf passive Weise, „by its very existence“<sup>76</sup>, „durch ihr In-Existenz-Treten, durch ihre ... Gestalt“<sup>77</sup>. „The church thus appears to be God's pilot scheme for the re-created universe of the future“ (vgl. Eph 1,9f.), in dem auch die „Mächte“ mit umfasst sind.<sup>78</sup> Die „Mächte“ sind in Eph 3,10, gerade vor den genannten Parallelen her, nicht notwendig als göttlich zu verstehen<sup>79</sup>, sondern eher ähnlich wie in 1,21, umfassend als alle Engelskräfte, ob gut oder böse, aufzufassen.<sup>80</sup> Ihr Aufenthaltsort wird mit ἐν τοῖς ἐπουρανίοις angegeben (wie auch in 6,12), was allgemein „in himmlischen Regionen“, „im Himmels“ bedeuten kann.<sup>81</sup> Auch über erhaltene Christus und die (noch lebenden) mit ihm erhaltene Gemeinde (vgl. zum Illustration Offb 1,23 [Joh 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 über Satan auch als „über Herrscher des Mächtebereichs über Luft“<sup>82</sup> vorgestellt werden – der Luftbereich ist also der Herrschaftsbereich Satans und somit auch der ihm untergebenen Geistskräfte. Diese Anschauung findet sich als eine unter verschiedenen auch im Frühjudentum und ist in der hiesigen Antiochenschrift.<sup>83</sup> In 1 Kor 11,10 ist wohl vorausgesetzt, dass die

<sup>75</sup> BEUCE, Eph. 101.

<sup>76</sup> ARNDL, Ephesians 61, gegen WOLFFs Ansicht, die Kirche preside den Mächten (WOLFF, Schemm 85).

<sup>77</sup> SCHWABENBERG, Eph. 143.

<sup>78</sup> BEUCE, Eph. 101f.

<sup>79</sup> Gegen ARNDL, Ephesians 62f.

<sup>80</sup> So auch BEUCE, Eph. 101. „They certainly include the cosmokrator of Eph 6:12“ (Ibid. Anm. 85).

<sup>81</sup> Zur Diskussion s. BEUCE, Eph. 173; 406; ARNDL, Ephesians 151–155 (Lit.); BIETENHARD, Himmelskräfte (Wort ZWE. Anm. 1; BELLANI, NLS; FORBES, „ebf“). Im rabbinischen Judentum begegnet auch eine Dreiteilung des Welt in Himmel, Luft und Erde (s. SAAR, „עוֹלָמוֹת“ 886 Anm. 68).

<sup>82</sup> ἄνωγος τῶν ἐπουρανίων τῶν δαιμόνων (zu dieser Deutung und Übersetzung s. ARNDL, Epistolae 58–61).

<sup>83</sup> Frühjüdische Belege zur „Luft“ als Wirkungsräum von Mächten s. bei SCHLES, Mächte und Gewalten 28 Anm. 27; hebräisches Belege bei ARNDL, Ephesians 60. – Nach BIETENHARD, Himmelskräfte (Wort ZWE 212–215) deuten Lk. 10,11–20; Bthm 8,20f.; Offb 12 darauf hin, dass gemäß dem Urchristentum über Satan und seine Engel durch den Sieg Christi aus dem Himmel hinausgeworfen wurden. Nach BIETENHARD (s. a. O. 215) ist dies geradezu ein Kriterium für die Unterscheidung von jüdischen und christlichen Schriften. Sie finden sich nach dem (christlichen) Machen in dem sieben Himmeln keine bösen Mächte mehr, sondern der Satan und seine Engel halten sich im Luftraum am Firmament auf, ähnlich auch nach s. 110 22,4f. (vgl. BIETENHARD, s. a. O. 200); vgl. die Bezeichnung ἄνωγος im NQ für Sph 406 ZWE Fig. 19 ABCD 3. – Für den Eph tritt 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 der Lüften“ nicht nur im Gegensatz zu „im



christliche Gemeinde in ihrer gotzessenenförmigen 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 geordnetem gelehrteten Frauen) direkt vor Augen<sup>66</sup> –, und nach 1Kor 4,8 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 ἀγγέλ und ἑξουσίαι einseitig dämonische Geisteskräfte<sup>67</sup>: 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 gefällene 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.“<sup>68</sup> Zudem zeigt die Häufung von Synonymen in 6,12, dass die ἀγγέλ und ἑξουσίαι keine genau abgegrenzten himmlischen Klassen von Geistwesen bezeichnen müssen, sondern für die bösen Engelmächte insgesamt stehen können.

#### 4) Kaiserhymn

Auch die beiden Stellen im Kolossenerbrief außer Kol 1,16, in denen von den Mächten die Rede ist, sollen nun noch betrachtet werden.

In Kol 2,9–10 stellt Paulus den Kolossenern vor Augen, wer Jesus ist und was ihnen in ihm gegeben wurde<sup>69</sup>. 2,9 wiederholt die Aussage von 1,19.<sup>70</sup> V. 10 bezieht die christologische Aussage auf die Gemeindeglieder. Die Kolosser leben mit Jesus, „in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt“, selber die ganze „Fülle“ geachtet bekommen, durch ihn sind sie „erfüllt“, der die σφόδρῃ μέγας ἀφύπναισιν mit ἑξουσίαισιν ist. Diese Aussage steht inhaltlich in keinem direkten Bezug zum Kontrast: 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. 4Ber 8,30: „Herr, der du in Ewigkeit wohnst, dessen Namen hoch erheben und dessen Böden in den Himmeln ist ...“ (Übersetzung von SCHÄFERER, A. Einleitung).

<sup>66</sup> Siehe LANGE, Kor. 143.

<sup>67</sup> Vgl. ARBORELIJ, Ephesians 56.

<sup>68</sup> BRUCE, Eph. 40f.

<sup>69</sup> Siehe oben zweiten Hauptteil E.

<sup>70</sup> Zur genaueren Bedeutung und v. a. zum Begriff „Fülle“ s. u. Kap. 11.1a; und 11.1.

Jesus anzunehmen, den die Gemeinde „führt“. Offi würde W. 10 schon zu verstehen, dass Jesus hier ein positives Verhältnis zu den Mächten habe: Er sei ihr Haupt, sie sein Leib<sup>141</sup>. Was bezeichnet aber „Haupt“ an dieser Stelle – gemäß der alttestamentlichen Sprachtradition – figurativ eine Powerschleif-Lang?<sup>142</sup> Jesus erscheint als das „Oberhaupt über jede Macht und Gewalt“ – und als dieser mächtigste Herrscher ist er der Herr (W. 6) der Gemeinde: W. 10 dient demnach (genau wie Eph 1,22–23<sup>143</sup>) dazu, der Gemeinde zu zeigen, dass sie dem angehöret und von ihm 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 (W. 8), die gar nicht in ihm „wurden“ (W. 7).

Hier muss man *ἐπιταγή* mit *ἐξουσία* nicht unbedingt nur die Jesus widerstrebenden Mächte meinen, auch wenn sie im W. 15 wieder mit dieser negativen Konnotation genannt werden. Es ist anzunehmen, dass hier eher (wie wohl auch in Eph 3,28, Eph 1,20, 3,10) alle „Mächte“ insgesamt gemeint sind, nämlich, ob sie sich dem Gott unterordnen oder nicht.

In W. 15 ist geschilbert, wie Jesus zum Haupt über die größtmögliche Mächte<sup>144</sup> wurde. Die Auslegung des Verbs ist im Einzelnen sehr umstritten<sup>145</sup>. Besonders umkar ist, wie *ἐνδεδυκόμενος* aufzufassen ist. Ist das Wort mit dem meisten griechischen Kirchenvätern zu verstehen, dass Jesus am Kreuz die „Mächte“, die sich an ihm gehaftet hatten, wie ein Messiasgewand auszog? Oder ist hier implizit vom Fleischschiefe Jesu die Rede, den er am Kreuz auszog, wie die Bekleidungs der lateinischen Kirchenväter auch 3,9 auslegt?<sup>146</sup>

Weil hinter 2,15 die Vorstellung vom Triumphzug steht, ist es m. E. für das richtige Verständnis des Verbs unumgänglich, sich den Ablauf eines römischen Triumphes zu vergegenwärtigen.<sup>147</sup> Die Aussage, dass der Triumphator sich auszog<sup>148</sup>, ist ohne Sinn, wenn nicht das eigentlich Wichtige an diesem Vorbereitungsakt für den Triumphzug erwähnt wird, nämlich dass der Triumphator die *vestis triumphalis* auszog<sup>149</sup>. Deshalb wird sich *ἐνδεδυκόμενος*

<sup>141</sup> Zum Beispiel VIELHAUER, *Gezschichte* 188.

<sup>142</sup> Siehe unten Kap. 11.3.

<sup>143</sup> SCHFFERER, *Kol.* 109; vgl. 52.

<sup>144</sup> Vgl. oben Abschn. 1.6 zu dieser Stelle.

<sup>145</sup> Der bestimmte Artikel deutet wieder auf ihre Gesamtheit hin. Dass, dass die Gott – und somit auch dem schlichten Mann – gehorsamen Engel nicht mitgemeint sein können, z. B. Kleber. In zur differenzierten Bedeutung des Einflusses Jesu über die Mächte bei Eph 1,20–23.

<sup>146</sup> Einen Überblick über die Analogie zwischen Kirchenväter gibt BRUCE, *Kol.* 100f. in den Anmerkungen; vgl. auch SCHFFERER, *Kol.* 117 (die Anmerkungen).

<sup>147</sup> BRUCE, *Kol.* INT Anm. 82.

<sup>148</sup> Z. zum Folgenden EHLERS, „Triumphus“.

<sup>149</sup> So CARL, *ἀγαστήριον*.

<sup>150</sup> EHLERS, „Triumphus“ 514. – CARLs Auslegung ist selten durch den Selbstwech-

nicht reflexiv auf den Sieger, sondern transitiv auf die *ἐπιπολεῖ* mit *ἐπιπολεῖν* beziehen und aktiven Sinn haben. Nach Eick (Haupt) ist hier das Medium, relative Bedeutung, da das Wort „auf das geistige Gebiet übertragen“ ist, wobei das Epitheton eine Art Intensivum darstellt, *ἐπιπολεῖν* bedeutet dann *μῆτις μακροτέρως κίπειν* (vgl. Lk 11,32), also „wüßig antworteten“.<sup>100</sup> 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 Heer<sup>101</sup> beziehen, denn *βετυπαμένους* hat immer schon einen negativen Klang, so dass es fast „Johannisbrot“ heißen kann<sup>102</sup>. So werden dann auch in der ersten Abteilung des Triumphzuges allerhand Schaustücke gezeigt (Beutestücke, Büden der eroberten Städte usw.), und ebenfalls noch vor dem Wagen des Triumphators<sup>103</sup> stellt man ausgewählte Gefangene zur Schau, die die Größe des Sieges besonders klar vor Augen stellen bzw. den Gegner am besten demütigen konnten: Könige und ihre Kinder, als Sklaven geküßelt; Heerführer und besonders starke und große Soldaten.<sup>104</sup> Dies tut aber Jesus als Triumphator mit den Mächten – Gott als der Imperator, der Jesus den Triumph gewährt, *ὡκεταῖς* durch ihn im Triumphzug mit<sup>105</sup>.

Als Abschluss des behafteten Abschnittes (V, 9–15) steht nochmals ein *ὁμῶς*, so hätte der Abschnitt im V, 9 angefangen, so wird es hier – gleichsam als Inklusio – wiederholt, um bekräftigend, dass auch alles, was nach V, 13–15 *ἐγένετο* getan hat, „durch ihn“, d. h. Jesus, geschah, obgleich sein Name im V, 11 zum letzten Mal aufgetaucht ist.<sup>106</sup>

Jesus ist also 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 Aufdageschrift

ed. im V, 11b eingeschlossen (s. u.).

<sup>100</sup> JkA 188f; in der neuen Ausgabe s. DUMM, JkA 167.

<sup>101</sup> EHLERS, „Triumphus“ 308.

<sup>102</sup> SCHLES, „βετυπαμένους“ 31.

<sup>103</sup> SCHWENKE (JkA 117) spricht ungenau davon, dass die Gefangenen „hinter dem Triumphator“ einhergeführt wurden.

<sup>104</sup> EHLERS, „Triumphus“ 308f. – Fautsch versteht sich in 2Kor 2,14a nicht als Soldat im Heer (gegen CAEL, *Angels* 63f), sondern als einer, der im Triumphzug (Dionisi) als Gefangener in Gestalt eines Sklaven mitgeführt wird und somit auf seinen Tod einget (HEFFRMANZ, *Συγγένος* [L3–13]) geführt werden am Schluss eines Triumphzuges die Gefangenen mitgeführt (s. DELLING, „Ἰουδαῖοι“ 180). Hier wie in Kol 1,15 ist voranzusetzen, dass die entscheidende Schlacht schon geschlagen ist.

<sup>105</sup> *Ἰουδαῖος* ist nötige Bestimmung zum weitergehenden Satz; zur Bedeutung s. DELLING, „Ἰουδαῖοι“ 180; zum Subjekt von V, 13 s. nächste Anmerkung.

<sup>106</sup> Auf das „Kreuz“ (V, 14) kann sich *ὁμῶς* kaum beziehen (gegen HEUFT, *JkA* 100), CAEL, *Angels* 63f, sondern Gott ist seit V, 11 Subjekt (Gott macht uns mit dem Mōsas lebendig, vgl. V, 12f), so dass sich „in ihm“ (V, 15) auf ihn bezieht, durch den Gott all dies vollbringt, also auf Jesus. Deshalb präzisieren V, 9–15 trotz der Subjektwechsl insgesamt den *Ἰουδαῖος* von V, 8. (Vgl. HAUPT, *JkA* 98.)

auferst und somit den aufliegenden Mächten<sup>108</sup> die Aussicht auf die Mächte abgenommen. Und man kann wohl von W. 10 (und Eph 1,20-23; 4,8-10; Hebr 1,3f.; Röm 1,4; 1.Tim 3,16) her sagen: Triumphator war er in seiner Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes, seit der er als der messianische König über sämtliche „Mächte“ als „Haupt“ herrscht.<sup>109</sup> Als Skopus von W. 9-15 ergibt sich somit dieselbe Aussage wie im Eph: Die Gewaltde ist schon in diesem Satz hineingestellt, weil sie im Gemess der Sühne und Vergeltung steht, die Jesus am Kreuz schuf (Hiebr 2,13); dies, obwohl Jesu Herrschaft in Herrlichkeit und das Leben der Seinen mit ihm noch verborgen sind (1,3f.).

#### 2) A. Patrizier<sup>110</sup>

Außer weiteren Belegen für ἀρχή und ἐξουσία im Sinne von indirekter Regierungsgewalt<sup>111</sup>, die für unseren Zusammenhang nicht in Frage kommen<sup>112</sup>, findet sich im NT noch eine Stelle, die von den „Mächten und Gewalten“ spricht: 1Pet 3,22. Hier sind die ἐξουσίαι und βωβήεις mit den Engeln zusammen genannt, die drei Begriffe bezeichnen am wahrscheinlichsten ähnlich wie die ἀρχαίαι und ἀρχαί in Röm 8,38 und mögen ἀρχή und ἐξουσία mit βωβήεις und κορυφαί in Eph 1,21 den ganzen spirituellen Bereich, sowohl Gott untertane wie ihm ungehorsame Geistwesen<sup>113</sup>.

<sup>108</sup> Vgl. Röm 8,30f. mit Röm 8,38; 2Kor 4,4; Kol 1,16; Eph 1,2; 6,12. Eine Parallele außerhalb des paulinischen Traditionskreises ist Offb 10,7-11: Der Ankläger der Christen, Satan, wurde mit seinen Engeln aus dem Himmel geworfen, so dass er die Christen nicht mehr verfolgen kann. Zwar sind es dort Mächte und seine Engel, die dem Satan und seine Heerbesägen, aber dies steht im Zusammenhang mit der Mächtegründung des Vices des Gottes (K. 10), und die Christen bekämpfen gerade „durch das Blut des Lammes“ siegreich (K. 10) – also dadurch, dass jeder Kämpfer durch den Sühntod Jesu das Böse mitgetragen wird.

<sup>109</sup> Vgl. SCHWABER, Kol. 10f. „Die Mächte sind ... [wenn] schon am Kreuz erledigt“, doch beim Christen Triumphator ist „wahrscheinlich an seine Erhöhung, d. h. an seinen Triumphzug zum Himmel gedacht“. Vgl. zum Sieg Christi im „Tod, Auferstehung und Himmelfahrt“ auch BÖCKER, Das NT und die österrömische Litteratur 56f.

<sup>110</sup> Siehe oben Mächte. 2a und unten Abden. 3a.

<sup>111</sup> Siehe oben Mächte. 1. zur Kritik von ARNDEN an der Ansicht von CULMANN und WEND, dass die „Mächte“-Begriffe gleichartig himmlische Engelnmacht und indirekte Regierungsgewalt mit sich beinhalten.

<sup>112</sup> Dass die drei Begriffe, wie Wesley CASE (Angels 58-59) meint, hier nur die wahren ungehorsamen Engelnwesen bezeichnen, ist nicht wahrscheinlich, da diese im 1Pet 3,19 ja gerade anders benannt werden.



### 3. Die Begriffs- und Traditionsgeschichte der ‚Mächte‘- Aufzählung in Kol. 1,16

aj) Die einzelnen Begriffe<sup>103</sup>

aa) *ἐξουσία*

ἐξουσία kol. ἐξουσία ist eine in der Gräzität früh belegte, geläufige Wendung für staatliche Macht (vgl. [Ps.]Plato, *Alc.* 1, 135 AB und im NT *Lk.* 22,11; 23,20; *Tit.* 3,1; auch *Röm.* 13, 2C).<sup>104</sup> Für Geisteswesen ist die Wendung hingegen in der Gräzität ungebrauchlich, anders als im Neutestament (z. B.).<sup>105</sup> Die beiden Wörter stehen in der LXX u. a. für das aramäische קָדָשׁ bzw. das hebräische קְדוּשָׁה.<sup>106</sup> קָדָשׁ und קְדוּשָׁה sind inhaltlich nahezu synonym und deshalb wiederholbar.<sup>107</sup>

Während ἐξουσία in der LXX meist für einen Herrschaftsbereich (z. B. *1Es.* 20,13; *4.* 113,2) oder – seltener – für Herrschaftsgewalt steht (z. B. *4.* 135,8; *1Makb.* 10,38), wird das Lexem so wenigen Stellen als Abstraktion προουσιαστος für den Herrscher verwendet (*Dan.* 7,27; 4,189 für Gott)<sup>108</sup> entsprechend zum aramäischen קָדָשׁ bzw. zum späteren mittelhebräischen קְדוּשָׁה.<sup>109</sup> Ein Übergangsstadium für die Bedeutung ἐξουσία<sup>110</sup> (und κυριότης) = Engelwesen repräsentiert vielleicht *1Mk.* 61,10: „Und er wird das ganze Heer der

<sup>103</sup> Die Bezeichnung *κυριότης* kann für unsere Stelle außer Betracht bleiben, es sei nur darauf hingewiesen, dass in der griechischen Übersetzung des Psalters *מִיָּדָה* mit *ἐξουσία* bzw. *ἐξουσιάζω* wiedergegeben wurde (Lutherus z. B. [Ps. 102,2]LXX; 148,2; s. CAIRD, *Principles and Powers* 112). Damit wurde ein schon im Hebräischen vorkommender Sprachgebrauch gewährt, *ἐξουσία* geht wohl auf die Bezeichnung der Engel als *מַלְאָכִים* = *Servant* zurück (z. B. Ps. 102,2]LXX). Vgl. auch die Engelbezeichnung [2Petr.] *ἰσχυροί* (= *ἐξουσία*) in 4Q 404 *Sinaiticus* Fig. 2,2 (s. die Fußnoten zum *MEWSON*); bei MAYER, *Quaran-Exzerp.* 2,396 als „Mächte des Gottes“ interpretiert). *ἐξουσία* hatte auch für den Hellenismus eine (wenn auch andere!) Bedeutung: „The Stoics had used the term to designate the immortal „qualities“ of their pantheistic universe.“ (CAIRD, *Principles and Powers* 13).

<sup>104</sup> S. auch DELINGE, „קָדָשׁ“ 481 und oben *§* 6,6,11, 2.a.

<sup>105</sup> *AGNOL* 10, *Synonymon* 154.

<sup>106</sup> Dieses Wort trucht auch in *1QS* 8,13 als „die Herrschaft der Engel“ auf, s. SCHWENKER, „Gott“ 42.

<sup>107</sup> Vgl. die unterschiedliche Übersetzung von קָדָשׁ in *Dan.* 7 [LXX] 20B, s. n. *§* 6,6,11, 1.b.

<sup>108</sup> In der Prolegomena ist diese doppelte Bezeichnung gängig: „ἐξουσία, hier in Latin counterpart, potestas, can mean either public office or, occasionally, those who hold such office, the authorities.“ (CAIRD, *Principles and Powers* 22).

<sup>109</sup> Der Plural *מַלְאָכִים* ist ausschließlich nirgends für Engelmächte belegt (s. LARTHOW, *Deity and Levy*, *Prätextat*: s. n.); in der neubabylonischen Palastinschrift gegen zwei *מַלְאָכִים* im Himmel ist die „absolut[e], monarchische[n] Macht Gottes“ gemeint, die keine zweite absolute Schöpfermacht neben sich hat (PRIESTER, „ἐξουσία“ 362 mit Anm. 28).

<sup>110</sup> Nach WILKE, *Wörterg.* 161 Anm. 13 kann hier hinter dem altgriechischen Wort für „Gewalt“ sowohl ἐξουσία als auch *ἰσχυροί* stehen.

Himmel ruhen und alle Heiligen in der Höhe und das Heer Gottes und die Kerubim, Serafim und Ophanim und alle Engel der Gewalt und alle Engel der Herrschaften...<sup>150</sup> In 2Makk 3,24 wird ἔξουσία sehr wahrscheinlich für Engelwesen verwendet (Gott ist ὁ τῶν πνευματικῶν καὶ ἄσπορον ἔξουσιος Σκεπτικὸς – eine Stelle, die an die Gottesbezeichnung „Herr der Geister“ im NT her erinnert). Wohlécht Engel, der aber irrische Autoritäten<sup>151</sup> meint der Ausdruck im griech. 12,3: Dort stellt über die Engel, die im fünften Himmel die Tugenden der Gerechten als Blumen zu Michael bringen, der sie sammelt οἱ τῶν εὐσεβῶν ἀντὶ τῶν ἔξουσιῶν.<sup>152</sup> Wahrscheinlich, aber nicht ganz sicher auf Engel zu deuten ist ἔξουσία in TestAhr (B, rec. longior) 12,03 (Gott) εἰρημα γὰρ ἐν τοῖς ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, καὶ ἀρχαῖς καὶ ἔξουσι- αῖς, θρόνοις τε καὶ ἄσπορῃ τῇ γῆ ... und unter den Thronen, und bei mir werde gefunden wie Atahsham.<sup>153</sup> Eindeutig Engel meint ἔξουσία in TestLev 3,8 – im fünften Himmel<sup>154</sup>, ἐν τῷ ἑκτῷ καὶ ἑβδόμῳ ποταμῶν, befinden sich ἄρχει καὶ ἔξουσιαι<sup>155</sup> – und in 2Her 20,1F: „Ich sah ... alle Stürzen (Herrscher der großen Erzengel und der löparchen Kräfte (Σουφρανοί?) und Herrschaften (φραυδῆνες), der Übergebeten (ὑπερῶν) und Mächte (ἐξουσιῶν), der Cherubim und Serafim, der Thronen (θρόνων) und Wickelgigen, Scharen,

<sup>150</sup> Übersetzung nach OHLG, *Ab. Kēsoch*. In Büchlein 41,5 steht in MS B und C *celōs* für Engelstärkte (s. OHLG, a. a. O. 394 Anm. 201,5a). Die Bilderreden des 5ten oder zumindest des vorletzten Testaments stammen nach der gegenseitigen Meinung der großen Mächte der Perser spätestens aus westasienländischer Zeit (siehe z. B. MÜLLER-ROHRIG, *Neuzeit Literatur* 221–222).

<sup>151</sup> Darauf könnte die slavische Version hindeuten: „These are the angels who are in the service of us“ (nach GARDONIN bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,614).

<sup>152</sup> Nach FICARD in BRUCHPACH, *Textes sans fond* 76 enthalten Kap. 11–17 „no obvious Christian interpolations“; im Charakter ist „jünglich und thoughtfully Jewish“ (a. a. O. 71). Gräber hat eine jüdische Schrift aus dem 1. oder 2. Jh., die später christlich überarbeitet wurde (s. GARDONIN bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,605).

<sup>153</sup> So liest nur die MS B der Rezension B, ähnlich auch D (GARDONIN bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,901 Kamm. 136). Die Rezension E weist viel weniger apok. Wörter und auch viel weniger christliche Einflüsse auf als die Rezension A (a. a. O. 672,679). Nach SCHMIDT, *Textes sans fond* 4<sup>e</sup> édition 10–11 ist E die beste, ursprünglichere MS. In D ist 12,03 ähnlich von Kap. 1,36 ausgefallen (a. a. O. 79), was zeigt, dass zumindest der Schreiber von D die Engel, wie ἔξουσία in 12,03 als Engelwesen verstanden hat.

<sup>154</sup> In Kap. 3 werden wohl zuerst der 1. bis 4. Himmel, dann das Helligarn über allen Himmeln (vgl. Ester 7,26 ἑξαπέταρον τῶν οὐρανῶν) und schließlich der 7. bis 5. Himmel geschildert. MS E, mit HELENDREZ (1,281F.) geben den Außenbereich der Ophim und ἔξουσία im 7. Himmel an, dies ist unmöglich, da sonst die Engel des Angebots im 5. und die nächsten ihnen die Gebete bringen, im 6. Himmel zu lokalisieren wären.

<sup>155</sup> TestLev ist eindeutig wahrscheinlich (nach EEB bei CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 1,717F. 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 wahrscheinlich wörtlich belegt sind.

den beschreibenden Stand der Ophanim...“<sup>185</sup> Auch in *Asclet* 1,3 („Worte... über den Fürsten dieser Welt und seine Engel und Mächte und Kräfte“) und 2,3 („Manasse... diente dem Satan und seinen Engeln und Mächten“) steht wieder ἄγγελος im Hintergrund<sup>186</sup>, ebenso im TestAdam 4<sup>187</sup>, wo die himmlischen Σουφίρας in ihrer Rangfolge von unten nach oben aufgestiebt werden: 1. Engel (Beschützer Menschen), 2. Erzengel (füllen die übrigen Geschöpfe), 3. ἄγγελος (über dem Weiter), 4. ἄγγελος (ἴ) (Lichte), 5. Σουφίρας (ἴ) (halten die Dämonen zurück), 6. σουφίρας (über der Geschichte), 7. die übrigen, die vor „unserem Herrn Jesu dem Messias“ dienen: ὀφάνια (bewachen das Tor des Allerheiligsten), Σεφίρα (dienen im inneren Raum) und Ουρανία (tragen den Thron und bewahren das Sögel).<sup>188</sup> Während *Asclet* christlich ist<sup>189</sup> und TestAdam 4 das Corpus Paulinum voraussetzt<sup>190</sup>, sind alle anderen Belege jüdisch und stammen aus vorchristlicher oder neutestamentlicher Zeit. Alle Stellen außer denen in *Asclet*, die von der teilweise negativen Verwendung der „Mächte“-Begriffe im Corpus Paulinum beeinflusst sind, sprechen von guten, Gott dienbaren Engelmächten.

ἄγγελοι

ἄγγελοι steht in der LXX v. a. für Wörter der Wurzel *ānān*, aber auch für ἄγγελος (Gen 10,10) und ἄγγε (in Dan). Auch dieses Lexem kann als Akstruktur eine Kompositum ersetzen: Statt ἄγγελος (vgl. Dan 10, 11–20)<sup>191</sup> steht dann ἡ ἄγγελη (Dan 7,27ff; vgl. Jer 15,21 [E], wo ἄγγελη für *šān* „Herold“ steht). In 1Chr 29, 12 LXX meint die Bezeichnung *mōn* ἄγγελη wohl wie im Targum<sup>192</sup> Engelnwesen, und Job 1,29 spricht von den „Mächten des Himmels“. Gräben 5,8 sagt über die zwanzig geläuterten, unter Sennysas stehenden Engelklienten: *οὐρανία εἶνε ἄγγελοι σιμῖα αἰ ἐπὶ*<sup>193</sup> *ἔβρα* (ἴ) (u. über Zelmschafurim). Ebenfalls eindeutig von Engeln sprechen TestJob 49,2, wonach Kasia (Kassia) von

<sup>185</sup> Die Angabe über hinter den slavischen Wörtern stehenden griechischen Ausdrücke schließt sich in allen Fällen außer dem ersten an BÖTTICHER, *Zwischener Sprach* 384 Anm. 11–1 an. Wahrscheinlich wurde die Umfassung von *šān* im 1. Jh. n. Chr. auf Griechisch verfasst (s. u. 01.813).

<sup>186</sup> Übersetzung nach HAMMERSTADT, *Ägyptische Aramaic*.

<sup>187</sup> Nach DOBBS-ROSE in CHABLER-SWORTH, *Pseudepigraphie* I, 390 stammt Kap. 4 aus dem 2.–5. Jh. n. Chr.

<sup>188</sup> Vgl. BRETHERICH, *Ägyptische Aramaic* 108f.

<sup>189</sup> Die *Asclet* ist ein christliches (Mithras-) oder neutestamentliches Stellen und folgt im Aufbau Phil 2,6–11 (BRETHERICH, *Ägyptische Aramaic* 108f.).

<sup>190</sup> BRETHERICH, *Ägyptische Aramaic* 108f.

<sup>191</sup> ἄγγελος meint in Dan 10 und 12 und an nur vier weiteren Stellen in LXX, Philo- und Josephus einen Engel, sonst immer menschliche (Berater) s. WOLF, *Wörterg.* 13f.

<sup>192</sup> Siehe BOFFER, *Christusjenseits* 133f.

<sup>193</sup> Nach BLAU, *Apokalypsis* 56–61 (Genes 21) ist nach dem äthiopischen Text *ἔπὶ* zu ergänzen.

Sukbeinos mit ἄγγελοι eingefängt und damit Gott preist<sup>118</sup>, und s. Hebr 20,1f. (s. o. zu den ἄγγελοι). Es ist wahrscheinlich, aber nicht sicher, dass es sich auch in TestAbr 13,10 (s. o. zu den ἄγγελοι) und PsSal 2,20<sup>119</sup> um Bezeichnungen für Engel und nicht für menschliche Herrscher handelt.

Bei Philo findet sich die Formulierung ἄγγελος, vol. Sapientiae, in versteht sie im philosophischen Sinn als die Prinzipien des Kosmos, worunter er in Her 28f wiederum die vier Elemente versteht. Die ἄγγελοι und κοσμοκράτες sind in der Philo vorliegenden jüdischen Tradition wohl Bezeichnungen für Engelkräfte; dies er philosophisch interpretiert, wie bei ihm auch sonst „Engel“ eine der mythischen Bezeichnungen für die des Kosmos konstituierenden göttlichen Kräfte ist.<sup>120</sup>

ἄγγελοι 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. gri Hebr 6,8).

### καὶ δαίμονες

Auch καὶ δαίμονες ist ein schätzwertes neo coenotico. Es steht für δαίμονες<sup>121</sup>. So kommt Paulus im Zusammenhang mit der Frage des Götzenopferblases zwar zu geben, dass in der Welt viele „Häuser“ seien<sup>122</sup> – wie ja auch das Dtn. Gott als „Gott aller Götter und Herrin der Elemente“ bezeichnet (10,17) und Jesus die Existenz der Dämonen nicht bestreitet, sondern im Gegenteil die Dämonen ausgetrieben hat –, fügte aber zugleich hinzu, dass es für den christlichen Glauben (ἡπίστευε εἰν Ἰουδαίῳ Ἰουδαίῳ<sup>123</sup>) vom Schicksal (Dtn 5,4) her

<sup>118</sup> Dass mit den ἄγγελοι Engel gemeint sind, wird aus der Parallelteller im Textjoh ableslich 48,3 καὶ ἄγγελοι βασιλέων; 50,1 ἐν τῇ βασιλείῃ τῶν ἐν ὕψει; 50,2 ἐν τῇ βασιλείῃ τῶν ἀποστόλων. – Das TestAbr kritisch nach SEITLER bei CHARLESWORTH, *Protokolle des L. 113* im Griechisch im I. Bk. u. Otr. oder im I. Bk. u. Otr. Bei ist jüdischer Herkunft (SCHALLER, *Stud. Acad.* 208f) und einheitlich (s. u. Otr. 309f., gegen SEITLER, s. u. Otr. 304), wenn die Kap. 45–51 durch die Montanisten angefügt worden seien; die genannten Kapitel zeigen häufiglich apokryph-jüdischen, aber nicht speziell montanistisch-christlichen Charakter, vgl. die mythischen Titel (s. u. 48,3, 50,3 genannten Bücher von Koest. und Koran-Bezüge). Vgl. auch 48,3 und dazu SEITLER, s. u. Otr. 1,306 Anm. h).

<sup>119</sup> Gott ist ἐν σοφίᾳ καὶ ἐν τῷ πνεύματι καὶ ἐν τῷ λόγῳ (σοφία καὶ ἄγγελος) – wenn die Stelle in Jes 24,21 angedeutet, sind damit die intellektuellen Könige und der himmlische Herr gemeint. Möglich ist auch, dass Gott als König der Himmel, einerseits und als Richter der Erde (unter dem Aspekt des höchsten Repräsentanten) andererseits gesehen wird; dafür spricht auch Ps. 82 (cf. πεπορεύσας τῆς γῆς).

<sup>120</sup> So die Interpretation bei DEUMER, *Phil. Sapient.* 3,147.

<sup>121</sup> Es handelt sich um eine Abstraktabbildung mit ἄγγελος (BLASS/DEBRUNNEN, *Grammatik* 22, § 110).

<sup>122</sup> 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 32,21f.). (BRUNER, *Gal.* 30f.)

<sup>123</sup> So HORNER, „Einer ist Gott“ 102.



„nur den einen Gott und den einen Herrn gibt“ (1Kor 8, 5f.)<sup>182</sup> In Kol 8 und 2Pet 2,10 ist mit *καυώριος* (Singular) wohl eher die Herrschaft *θεοῦ*<sup>183</sup> bzw. die Herrschaft Gottes<sup>184</sup> gemeint.

Das Latein *καυώριος* fehlt in der LXX und in den griechisch erhaltenen Pseudepigraphen<sup>185</sup>. Es entspricht ihm vielleicht *αἰθέριος* (s. u. zu *ἐξουσία*), sicher jedoch *αἰθέριος* (s. *αἰθήρ*), womit das Wort als Bezeichnung für Engelkräfte für den jüdischen Bereich in vortestamentlicher Zeit belegt ist, sowie die späte Stelle TestAdam 4 (s. *αἰθήρ*). In der griechischen ApkZef (Josi CL XL, Strophen 5,11,17) findet sich *καυώριος* als Engelbezeichnung, hier für eine Engelklasse im fünften Himmel.

Im Hintergrund von *καυώριος* bzw. *καυώριος* für „Engelkräfte“ (s. u. a. Dtn 10,17 stehen (s. u.)<sup>186</sup>, das dort stehende *קַוֵּי* (= *קַוָּוִיִּים*) tritt als Lexem in neutestamentlicher Zeit jedoch stark zurück, so dass auch das häufigere *קַוָּוִי* oder *קַוָּוִיִּים* in Frage kommt<sup>187</sup>. Es ist aber auch die Engelbezeichnung „*קַוָּוִי*“ (s. B. Dan 10; #QŠhršhb<sup>188</sup>; Šhrš. 1,2 = 81f<sup>189</sup>) bzw. *קַוָּוִיִּים* (#QŠhršhb<sup>190</sup>) als Hintergrund möglich. Abstraktbildungen auf *מ-* mit der Bedeutung *קַוָּוִיִּים* sind im Akkadisch-Babylonisch (mit Entsprechungen im Aramäischen) von verschiedenen Wurzeln möglich: *קַוָּוִי*, *קַוָּוִיִּים* und *קַוָּוִיִּים*.

In den oben genannten Belegen werden die Entsprechungen zu *καυώριος* wie *ἐξουσία*, ausschließlich für gute Engel gehalten, wenn auch *καυώριος* in 1Kor 8,5f. für Götzen (und damit für Dämonen, s. 1Kor 10,20) stehen (s. u.).

#### *καθ' ἑσώριον*

Beim Begriff *καθ' ἑσώριον* in Kol 1,15 handelt es sich um eine Metonymie<sup>191</sup>. Der „Thron“ steht für den, der auf ihm sitzt. In Dan 7,9<sup>192</sup> wie – von daher – in Qšb. 4,4; 20,4 gebildet die „Throne“ vom Thronat Gottes, des himmlischen

<sup>182</sup> Zu diesem Text siehe HOFMEIER, s. u. CA. *passim*.

<sup>183</sup> So MICHAELE, *Engelbezeichnungen* 132f.

<sup>184</sup> So FÖRSTERER, „*καυώριος*“ 190f.

<sup>185</sup> TestSal D 2,6 ist wohl von anderer Stelle abhängig, wie überhaupt das TestSal die „Mischel“-Terminologie aus dem NT bezieht (MCCORMICK, *Was ist was? 68*). Bei TestSal D handelt es sich um eine dem TestSal. ähnliche, aber nicht mit ihm identische „Eintragung“ Salomos, so DOLBERG in: CHRYSESSPOURTE, *Pseudepigraphica* (1997).

<sup>186</sup> So WILFINGENBERG in: CHRYSESSPOURTE, *Pseudepigraphica* (1998) Anm. 8a.

<sup>187</sup> So FÖRSTERER, „*καυώριος*“ 192f.

<sup>188</sup> Sätze KRYWOCINA, *Songs* 26–28.

<sup>189</sup> B. Gamliel II., um 90 n. Chr. Josi BULL. 40,100 (Anm. 2).

<sup>190</sup> Sätze KRYWOCINA, *Songs* 26–28.

<sup>191</sup> S. dazu BRÜHLMAHNSCHWEIGER, *Sprachliche Skizzen* 72.

<sup>192</sup> Zur selbständigen Diskussion über die ursprüngliche Stelle s. Tamir *עֲרֻבָּה* (L 156). Nach einem dem Wort aufgeschalteten Lösungsvorschlag handelt es sich um die Thron-, die die Engel für das Haus David und die Ältesten besetzt saßen, damit sie nach Ps 132,3 darauf Gericht haben.

Königs<sup>158</sup> (im Dan 7,9 und Offb 20,4 speziell zum Gericht Gottes<sup>159</sup>), wobei noch die Thronisten selbst nicht die auf ihnen Sitzenden gemeint sind. So ist es auch in Weish 9,4, wo Salomon bittet: ἵνα ἴδω τὴν κλῆσιν τοῦ θρόνου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ ἁγίου. Nach Weish 18,15 kann der allmächtige Logos den ἁγίους ἐκ τοῦ θρόνου (βασιλευσάντας) um die Eingekerkert in Ägypten zu schlagen. In der apokalyptischen Literatur findet sich der metonymische Gebrauch von ἄγγελος schon vorchristlich, so im TestLee 3,8 (s. a. zu ἐξουσιάζει ἑαυτὸν 20,11 (s. ἐξουσίαι) wahrscheinlich TestAbt 12,10 (s. ἐξουσίαι), ebenfalls auch in der christlichen Schrift Asclm 7,21 („wotking is kinden from the thronas and thronas who dwell in the heavens, nor from the angels“); 7,27 („Wotking is kinden from the thronas and thronas who dwell in the heavens, nor from the angels“); 8,3f. (sith: „all the thronas and thronas answer“ der Stimme Jesu, des Erwählten, er ist „the Lord of all these thronas and of these thronas“) und in der das Corpus Paulinum zusammensetzenden Stelle TestKafam 4 (s. ἐξουσίαι). In 4Q 405 (ŠhirŠabbt) 23 i 3 ist presp<sup>160</sup> vielleicht ein Engelstitel<sup>161</sup>, und in 11Q 17 (ŠhirŠabbt) Frg. F+G+H 4–6 scheinen die „Thronen von Erwigelben“ ihr Lob anschließen zu lassen. Nach 4Q 403 (ŠhirŠabbt) 1 ii 15 stehen im himmlischen Dekor auch zwei ἄγγελοι (Thronwagen), und sie preisen (ḥn) Gott (hier ist der Text einseitig), sind also personae<sup>162</sup> gewesen.<sup>163</sup> Auch im TestLee 3,8 singen die Thronen, und nach 2Esr 6,16–18 befinden sich in jedem der sieben Himmel Tausende von ἄγγελοι, die Gott preisen.<sup>164</sup> An diesen letztgenannten Stellen scheint es sich – im Unterschied etwa zu Asclm – weniger um eine Metonymie (statt des Thronenden der Thron) zu handeln als vielmehr um eine Personifikation (Prosopopöie)<sup>165</sup> der Thronen des himmlischen Heiligens. Gerade in den Sabäerliedern sind nicht allein die Thronen personifiziert, sondern der ganze himmlische Tempel wird in seinem Bestand-

<sup>158</sup> Im Titelmantel eines Großkönigs stehen auch die Thronen aller ihm untergebenen Vasallenkönige, vgl. Dan 5,21, wobei von der Begnadigung Arijadnäs durch Evil-Merodach heißt: ἵνα ἴδω τὴν κλῆσιν τοῦ θρόνου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ ἁγίου τῶν βασιλευσάντων ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ ἁγίου.

<sup>159</sup> Schon nach 1Esr 7,7 gehören die Thronen zum Ort des Gerichts (= 1Esr 7,44c τὸ κρίμα τῶν ἁγίων καὶ ἁγίων ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ ἁγίου, vgl. auch 4Q 124,5c ἁγίους ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ ἁγίου ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἁγίου).

<sup>160</sup> Übersetzung nach KÖRBER bei CHAKKIDZIOPOULI, Prosopopöie 2,150ff. In jedem der Himmel steht ein Thron, auf dem einer sitzt (lediglich im II. Himmel wird dieser in der äthiopischen Version nicht erwähnt, in der koptischen und slavischen Übersetzung jedoch nach oben). In dem oben aufgeführten metonymischen Auszug wird das, der auf dem Thron sitzt, „Thron“ genannt.

<sup>161</sup> Zur Schreibung und Bedeutung von presp in den Sabäerliedern s. NEWSOM, Songs 316.

<sup>162</sup> So die Vermutung von NEWSOM auf Grund ihrer Rekonstruktion, Songs 315.

<sup>163</sup> S. a. C. HERRSDE.

<sup>164</sup> S. a. C. HERRSDE.

<sup>165</sup> S. dazu BÜCHLERMAN/SCHNEIDER, Sprachliches 267/268w 25.

teilen zum Leb aufgeführt.<sup>560</sup> Im Kol 1,15 ist dieser Zusammenhang nicht mehr eindeutig, sondern die Bezeichnung „Thron“ wird hier unter Abbildung von übigen himmlischen Tempel verwendet und ist deshalb eher als Metonymie aufzufassen.

Während die Engelbezeichnung ἄγγελος im Frühjudentum ausschließlich gute Engel zu bezeichnen scheint, bleibt das Wort „Thron“ im Singular im Urdchristentum nicht Gott und seiner Thronwelt allein vorbehalten, sondern kann auch Satzen Thron meinen (Offb 3,19; 13,2<sup>86c</sup>; vgl. 16,10<sup>86d</sup>).

### ee) Zusammenfassung

In den frühjüdischen Belegen findet sich die verschiedenen „Mächte“-Begriffe unter den Bezeichnungen für Engelklassen oder -gattungen, und zwar ausschließlich für Gott dienende Engel. (Die einzige Ausnahme ist vielleicht apoc. in äth. 6,8). Die Bezeichnungen werden im Einzelnen aber ganz unterschiedlich angewandt: So befinden sich nach TestLaz 3,8 nur die ἄγγελοι und ἄγγελου im 7. Himmel, nach sHes 20,1f. allein im 7. Himmel sechs Engelklassen, unter deren Namen auch die vier Begriffe von Kol 1,16 auftauchen. Im TestAdam 4 werden nach Hans Bietenhard<sup>561</sup> alle Engel- und „Mächte“-Begriffe der paulinischen Schriften systematisiert und durch die alttestamentlichen *trump* und *trump* ergänzt, jeder Engelklasse wird dann ein bestimmter Herrschaftsbereich zugeteilt.

Dieser frühjüdische Sprachgebrauch der „Mächte“-Begriffe für die (guten, Gott untertanen) Engelwesen hat auch bei den Kirchenvätern nachgewirkt<sup>562</sup>.

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.<sup>563</sup> Die Begriffe können wechseln, scheinen aber jeweils zusammen entweder die ganze Geisterwelt oder speziell die von Gott abgefallenen Geisteswesen zu bezeichnen.<sup>564</sup>

<sup>560</sup> Siehe SCHWEMER, „Gott“ 101f.

<sup>561</sup> Hier wird auch dem Tier ἄγγελος, ἄγγελος, nach ἄγγελου verliehen.

<sup>562</sup> SCHMIDT, „ἄγγελοι“ 106f.

<sup>563</sup> *Himmelmächte* 16ff. 100f.

<sup>564</sup> Hier findet sich genau wie in den frühjüdischen Texten verschiedene Systematiken, die unter sich nicht bedingungsgleich sind, und Pseudoepiphanius Anagorasti bildet ein System, das in der Folgezeit Schule machte (s. die Belege zu den Kirchenvätern bei LUGHEFOCHT, *Kol* 151).

<sup>565</sup> Das Corpus Paulinum thematisiert jedoch nicht das altjüdische Sprachmaterial, das über viele zumindest teilweise schon zur Verfügung gestanden hätte, z. B. LL. 4,501–504.515. Eine Ausnahme sind vielleicht die *moqamwā* *mj* *moqānos* von Eph 5,12.

<sup>566</sup> Vgl. SCHWEMER, *Mächte und Gewalten* 11f. „Der vielbedeutige Austausch der verschiedenen Bezeichnungen über ... Mächte ist unlogisch. Doch was besagen? Er besagt einmal, dass es über Werten Tatsachen verlorien 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, dass wir in den frühjüdischen Belegen auf-  
 Geise gesehen werden. Es scheint auch im Frühjudentum keine allgemein aner-  
 kannte Systematik der Engelklassen gegeben zu haben, sondern nur eine ge-  
 meinsame Begrifflichkeit für Engelwesen; diese Begrifflichkeit wurde dann je  
 nach Autor und Tradition auf verschiedene Systematiken angewandt, ja meist  
 vorhanden die Apokalyptiker Begriffe verschiedenster Herkunft ineinander  
 zu einem System von Engelhierarchien, was aber in keinem zwei Schriften  
 übereinstimmend geschieht.

#### B) Der Grund für die teilweise negative Färbung der „Mächte und Gewalten“ im Corpus Paulinum

Ein wirklicher Unterschied der genannten neotestamentlichen zu den frühjüdi-  
 schen Belegen besteht darin, dass sie die Begriffe nicht nur auf die gute Engel-  
 welt beschränken, sondern auch für die vor Gott abgefallenen, dämonischen  
 Engelmächte gebrauchen.<sup>166</sup> Dass Paulus nicht nur mit guten, sondern auch mit  
 gefallenen Engelmächten rechnete, legt an seinem apokalyptischen Würdich-  
 keitsverständnis: Was unten unten zu zeigen ist, gehört die Überlieferung  
 vom Engelstall selbstverständlich zum Weltbild der Apokalyptik (vgl. z. B.  
 1. Thim. 5–14; 10:5 III, 15–17, 26). Terminologisch ist die Übertragung der  
 „Mächte“-Begriffe auf die abgefallenen Engel wohl auf die apokryphische Be-  
 schäftigung mit Dan 7 zurückzuführen.<sup>167</sup> In Theodotios Übersetzung von  
 Dan 7 kommt δυνάμις und ἐξουσία vor, beides als Übersetzung für das arama-  
 ische ܡܫܝܚܐ. Gemäß W. 6 wird dem dritten Tier „Macht“ gegeben, nach der  
 Vernichtung des vierten Tiers (W. 11) wird die „Macht“ der anderen Tiere mit-  
 lich bestrahlt (W. 12). Dann erscheint der „Menschensohn“, und ihm wird die  
 ewige „Macht“ zuteil (W. 14). In der Deutung der Vision wird zum Gericht  
 über das elfte Horn gesagt, dass dessen „Macht“ vernichtet wird (W. 26). Alle  
 diese Bestimmungen des Schlüsselworts „Macht“ können nicht den direkten Hinter-  
 grund für die paulinischen „Mächte und Gewalten“ abgeben, sie zeigen aber  
 einen engen Zusammenhang dieses Schlüsselworts mit den „Tieren“, die hier nicht

dass dieses Phänomen nicht mit etwas über im übrigen traditionellen, ja konventioneller  
 Begriffe begriffen werden kann, sondern sagt etwas zwischen allen diesen Begriffen liegt ...“

<sup>166</sup> Testal ist in Bezug auf die δυνάμις, ἐξουσία und καρδιά vom NT abhängig  
 (MCCORMICK, *Texts and Contexts of Galatians* 62). Die Dämonen sind wie die δυνάμις, ἐξουσία und  
 καρδιά über δυνάμις im Unterschied zu ihnen, haben jene aber keinen Status von Mächten  
 (Testal 2, 14ff.; v. d. FÜRST, „ἐξουσία“ 58). Auch Acker ist vom NT abhängig  
 (s. o.).

<sup>167</sup> DARRS Wortschatz der „Mächte“-Begriffe δυνάμις als δυνάμις-Hierarchie aus Gen 1,1. Heran-  
 leiten, scheint mir zu gesagt (Meyer 40).

<sup>168</sup> Daraus verwendet DARRS, Meyer 37, 39 und DARRS, *Frühdämonologie* 13. Die alexandri-  
 nische Weisheit korrespondiert immer mit ἐξουσία. ܡܫܝܚܐ entspricht dem neotestamentlichen ܡܫܝܚܐ (vgl.  
 BLATTNER, *Macht* 29f.).



nur für politische Zwecke stehen, sondern als über- (oder besser: unter-) weltliche rechtliche Wissen geschichtet werden. Als direkter Hintergrund für die paulinische Basis von den „Mächten“ kommt Dan 7,27 in Frage: Am Ende wird das Reich den Heiligen des Höchsten, deren Repräsentant der „Menschensohn“ ist<sup>120</sup>, übergeben, so dass „alle Mächte“ (עֲצָמוֹתָא bzw. מְלָכוֹת אוֹ אֱמֻלֹת [36] / מְלָכוֹת אוֹ אֱמוּנוֹת [E.20]) ihnen dienen und gehorchen. Hier werden die „Mächte“ also deutlich personal aufgefasst und demnach der Begriff als Abstraktion 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.<sup>121</sup> 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, kommt hier ebenfalls אֱמֻלֹת und אֱמוּנוֹת steht.<sup>122</sup> Dass die „Macht“-Begriffe in 1Kor 15 anders als im Erstjudentum 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 (וְיָ, bei 8 können, in der LXX in 11 mit doppelt wiedergegeben)<sup>123</sup>, Engel, die die einzelnen Völker vertreten und von denen gegenseitigen Verhältnis in der Transzendenz das Verhältnis der Individuen Völker abhängt. Hier ist also die Macht der Weltmächte wie in Dan 7,27 als personal und transzendent geschaut; sie wird nicht nur der Herrschaft „verliehen“. Dan 10 führt damit in prophetisch-apokalyptischer Schau die ältere Lehre von den Völkerengeln fort, nach der die Fürsten der Völker als Engel bezeichnet werden, die von Gottes Thronat gehören und über die einzelnen Völker gesetzt sind, so in Dan 32,8 (בְּרֵאשִׁית מְלָכֵינוּ), vgl. 4,19. Ausgangspunkt der alttestamentlichen Lehre von den Völkerengeln war die Selbstoffenbarung JHWHs an Israel, in der JHWH Israel verkündete an sich hand<sup>124</sup> und sich somit als Herr der Welt erweist, denn die anderen „Götter“ untergeben sind. In Dan 10 wird sichtbar, dass diese Völkereengel aus ihrem Untergebenssein 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 negative 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,

<sup>120</sup> So GEBE, „Messias“ 189f.

<sup>121</sup> Zu den Einzelheiten s. GEBE, *Jesus und die Christenheit* 151–161; LAGB, *Kor.* 214–218.

<sup>122</sup> S. auch BETZ, *Jesus und die Christenheit* 121ff.

<sup>123</sup> Vgl. DELENG, „אֱמֻלֹת“ 400. Die Griechen konnten die Pluralangabe als doppeltes bezeichnen (DABED, *Prinzipien der bibl. Exegese* 14).

<sup>124</sup> Zur Deutlichkeit die Zusammenstellung bei WIMM, *Abstieg* 26f. Anm. 43.

<sup>125</sup> GEBE, „Ereignisse“ 151.

dass er die Engel der Wölken, also ‚Mächte und Gewalten‘, bezieht.<sup>157</sup> Paulus engt aber die frühjüdische Engelbesetzung *ἀγγέλων* und *δυνάμεων* nicht auf die Wölkenengel ein (vgl. die Subsumierung des Todes unter diese Besetzung).

Der Rückgriff des Paulus auf Dan 7 entspricht dem eigenen Selbstverständnis: Er hat die ‚Menschensohn‘-Weissagung von Dan 7 auf sich bezogen und in der Hölle gefandelt, die nach Dan 7,14 dem Menschensohn gegeben wird.<sup>158</sup> Er hat in seinen Dämonenstreifungen den eschatologischen Kampf gegen die göttlichen Mächte begonnen<sup>159</sup>, vor ‚bindet die Starken‘ (Mt 18,18 par.) durch seine zentralistische und kollektive Wirksamkeit. „In diesem einzelnen (Fakt) knüpfen sich zweideutig der entscheidende Sieg, die angekündigte Heilzeit und die beginnende Vernichtung Satans an.“<sup>160</sup> So sieht Jesus von oben während der Tätigkeit der von ihm beweihräucherten Jünger in einer Vision den Satan vom Himmel stürzen (Lk 10,17–20<sup>161</sup>). – Jesus hat seinen Kampf und Sieg aber in einem unmissbaren Sinn verloren: „erbesapnichte, des Feil der messianischen Zeit beaufkuffinet (z. B. Lk 11,20 par.). Zugleich hat bei Jesus dafflicher hervor, wer die ‚Mächte‘ von Dan 7, die Feinde des Reichs Gottes, sind: Es sind jene himmlischen, personalen Mächte, die Jesu Heilswirken entgegenstehen – für ihn aus Macht des Todes, die Jesus zweideutig in Tabernakelweihen überwind. Im Zusammenhang von Jesu Weisheit zu den Dämonen und Engeln sind auch diejenigen Jesushandlungen zu bedenken, die von den Jesu daneben und gelohrsamen Engelgelehrten sprechen.“<sup>162</sup>

#### 4. Geschaffensein und Fall der Engelmächte nach der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition

Die Frühjudentum wie das Urchristentum lehnte 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 Beginn und Letzten (Jes 48,13ff.), auch, dass die Boten Gottes nicht mit ihm von Ewigkeit her sind, sondern von ihm geschaffen wurden. Ps 96,5 impliziert, dass HEMH, weil er den Himmel geschaffen hat, auch der Schöpfer der Götter ist.<sup>163</sup> In dem Quantitativen ist explizit von der Er-

<sup>157</sup> So CULLMAN, *Christus und die Zeit* 111.

<sup>158</sup> Siehe SIEHL-MACHRE, *Schwache Theologie* I, 117–121; REIS, *Jesus und der Dämon* 15–21.

<sup>159</sup> Vgl. BREITENHAARD, *Himmelkräfte* 358–312.

<sup>160</sup> EITNER, *Einleitung* 29.

<sup>161</sup> S. dazu BREITENHAARD, *Himmelkräfte* 358–312f.

<sup>162</sup> Dass man die Menschensohnweissagung auch stärker im Blick auf die Dämonen verstehen kann, ist über bei Jesus selbst der Fall ist, vgl. z. B. SMITH 23,30f.

<sup>163</sup> Siehe oben Abschn. 3.1b.

<sup>164</sup> Hinweis von Prinschke: *Die Theorien* 104.9., Tübingen. Vgl. auch die unten Abschn. 5 aufgeführten alttestamentlichen und frühjüdischen Belege für eine Meinung über Engel als Wesen jenseits der Schöpfung.

erschaffung der Engel die Bebe (4Q 408 I i 35<sup>ra</sup>, 10Q1 V [hebr. III] 8; 10Q8 II 25). Da die Götter vollkommene Geschöpfe sind, die ewig leben und sich wesentlich von den Menschen unterscheiden<sup>192</sup>, lag es nahe, ihre Erschaffung vor allen anderen Werken anzunehmen. So jauchzen nach Job 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.<sup>193</sup> Im Weltbuch mit dem Sechse-Tage-Schema von Gen 1 bedeutet das, dass Gott die Engel am ersten Schöpfungstag geschaffen hat (Job 3,21).<sup>194</sup>

Im spätere Judentum kam dann die Tendenz auf, „die Inferiorität der Engel zu betonen“; so lehrten die Rabbiner, dass die Engel erst am zweiten oder sogar erst am fünften Tag geschaffen wurden.<sup>195</sup> Ein Grund dafür war, zu verhindern, dass die Mänter sagen konnten, Gott habe einen Gefallen bei der Schöpfung gehabt.<sup>196</sup> SITHen 29,1 scheint die Lehre von der Erschaffung der Engel am zweiten Tag schon zu betonen (Kap. 29 hat zwischen die Schöpfungstage des zweiten und des dritten Tages eingeschoben); auch Tg Psd zu Gen 1,26 bietet diese Sicht.<sup>197</sup>

Gen 1,26 (s. 3,22) (mit der daran anschließenden Weisheitstradition) gilt „die Voraussetzung der Weisheit bei der Schöpfung“<sup>198</sup>, so dass eine konsequente weisheitliche Schöpfungsethologie auch die Erschaffung der Engel durch die Weisheit bzw. das Wort lehren musste (so explizit in 4Q 408 I i 35). Deshalb kam sich die Weisheit in Sir 24,1E vor den Engeln rühmen, „damit sich ihnen allen gegenüber in unvergleichlicher Weise auszeichne“.<sup>199</sup>

Im Frühjudentum zur Zeit Jesu spielt Gen 6,1–4 für die Dämonologie eine wichtige Rolle. Nachdem schon zur Zeit Parab. Engel auf die Erde herabgestiegen (TTH) waren, um die Menschen Geheimnisse zu lehren (Job 3,15), wurden manche Gott ungehorsam, indem sie mit Menschenfrauen geschlechtlich verkehrten (vgl. EufHec. 6–16; 18,1–19,3; 21,1–22,14; 54E; 64; 67; 69; 86–88; Job 4,23; 5,10.6.10; 7,20.27; 10,1–13; 11,5–13; DQCD III 18–21; 10GenAp III 1.65; 4Q180 Frag. II 7–10; Dod 5; 2Pet 2,4 und weitere Belege<sup>200</sup>). Damit brachte man die Wirksamkeit von Dämonen auf der Erde in Zusammenhang. Sie

<sup>192</sup> Zur Erschaffung der Engel nach den Sābānōšārs. s. auch SCHWEMBS, „Gott“ 96.

<sup>193</sup> SIEGHEB, *Kristian* 51E.

<sup>194</sup> Siehe FORSTUM, *Novae* 194E.

<sup>195</sup> Vgl. SCHWEMBS, *Kristian* 51E.

<sup>196</sup> A. u. O. 22; v. auch JERVELL, *Imago* 82.

<sup>197</sup> Belege bei BREITENBERG, *Antike und Welt* 104 und WEBER, *Kosmologie* 215.

<sup>198</sup> Siehe FORSTUM, *Novae* 308 und weitere Belege und Literatur bei MOHRE, *Parab.-Judeorum* 30, Anm. 43.

<sup>199</sup> GEBE, „Weisheit“ 215.

<sup>200</sup> GEBE, „Johannesapokalypse“ 179.

<sup>201</sup> Vgl. POERSTER, „Johannes“ 134E; SCHLIER, *Antike und Gegenwart* 15 Anm. 12 und v. a. WURM, *Novae* 19–25.

sind die Totengeister jener Riesen, die von den gefallenen Engeln gesteuert worden waren (z. B. Joh 10, 28ff; 11, 15, 8–12; 16, 1).<sup>192</sup> Manche Texte können aber auch eine Rebellion vor Engeln vor der Schöpfung Adams (StHien 89; sHien 18, 5)<sup>193</sup>, diese gefallenen Engel verführen in der Folge das erste Menschenpaar und später weitere Engel z. B. Isacka. Diese Sicht findet sich auch im Talmud.<sup>194</sup>

Dass es gefallene Engel gibt, wird auch in Der 24, 21f. vorausgesetzt (Gott wird das Heer der Himmeln richten), ebenfalls in Ps 78, 49 (מַגְּפֵי צְבָאוֹת, = Ps 77, 49 לַמַּלְאָכִים אֲשֶׁר־הָיוּ עִמָּוֹת, wandt düstererische Rächlichkeit gemeint sind<sup>195</sup>).

Die alttestamentlich-jüdische Lehre von den Wöllwengeln<sup>196</sup> zeigt, dass die Grenze zwischen guten, gehorsamen Engelnächten einerseits und bösen, ungehorsamen andererseits im Frühjudentum u. U. fließend sein konnte.<sup>197</sup> Denn die (siebzug) Wöllwengel sind zwar nicht notwendigerweise böse, sie stehen aber für die Interessen der ihnen zugehörten Wölher und sind deshalb nicht an der von Gott bestimmten Vorherrschaft Israels interessiert.<sup>198</sup> Dadurch treten sie auch in einem Gegensatz zu Gott, Job 15, 31f. spricht über zur „Denn es gibt viele Wölher und viel Wölke, und alle sind sein. Und über alle lässt er Geister herrschen, damit sie sie weg von ihm verführen.“<sup>199</sup> Im StHien 89f. werden die siebzug „Härtewengel“ beauftragt, die Isackiten zu bestrafen, ein TL. hält die übrigen Härtewengel im Schach, „denn sie werden nicht von ihnen vernichten, als ich ihnen befohlen habe“ (89, 51).<sup>200</sup> Die 70 Engel werden deshalb zusammen mit der nach Gen 6, 1–4 gefallenen Engeln bestraft werden (90, 20–27).<sup>201</sup>

Dass auch Paulus in der Frühjüdischen Tradition vom Engelkoll stand und sie selbst geliebt hat, zeigt seine Erwartung, dass die Christen einmal Engel richten werden (1 Kor 6, 3): Engel können fallen und unterstehen, deshalb aber

<sup>192</sup> Vgl. BULL. 4, 205. – Nach Josephus sind die Dämonen überhaupt die Seelen der gestorbenen Ungerechten (Bell. 7, 183); diese Vorstellung ist aber eine „griechisch-jüdische Mischibildung“ (SCHLATTER, Typographie 152).

<sup>193</sup> StHien 28, 1f. kennt zudem den Fall eines Einengels.

<sup>194</sup> Siehe WIEBE, Theologie 211.243.251f.

<sup>195</sup> EKAUM, Ex. 2, 7f.

<sup>196</sup> Siehe oben Abdm. 4 b.

<sup>197</sup> Siehe WIEBE, Theologie 26–34.

<sup>198</sup> A. a. O. 28.

<sup>199</sup> Übersetzung von BRUGER, Wöllwölher 405. – Satan kann, Semmels kann im Frühjudentum als der Führer der Wöllwengel oder als Wöllwengel, Dämon verstanden (z. B. EPHRAÏM, Theologie des NT 113); ihm sind die Macht und Herrlichkeit alles Bösen der Welt übergeben (Lk 4, 6). Deshalb kann er auch „dämon dieser Welt“ heißen (Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11, vgl. Joh 4, 4 und auch die rabbinischen Dialoge bei SASSÉ, „אֲשֶׁר־הָיוּ“ 285 Anm. 31). Vgl. auch EPH 2, 2 und dazu KUROJED, Apokalypse 29–62.

<sup>200</sup> Übersetzung von UHLIG, J. A. Menck 324.

<sup>201</sup> S. dazu WIEBE, Theologie 28f.



einst auch dem Gericht.<sup>202</sup> Auch 1Kor 15,24 und Kol 3,15 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, die schlägt sich fortgeschichtlich in ihrer besonderen Nennung in All-Aufzählungen und Bekenntnissen nieder. Dieses Sachverhältnis 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 allen sichtbaren Geschehen am Werk sind“<sup>203</sup>. So sind die Wächterengel nach 1Mak 20 unter anderem<sup>204</sup> über die Menschengeister, Israel und die Völker, die Sünden, den Garten Eden, die Schlangen und die Cherubim gesetzt, nach 6M 14–22 über Blitze und Donner, Meer, Baie, Hagel, Schnee, Wabbel, Tau und Regen; nach 7S 1,3 regieren Engelfürsten über die ganze Schöpfung, über die Sterne und die Jahreszeiten, nach 8U 1 ebenfalls über die Sterne des Himmels, nach 11H 13,2,4ff. über die Sterne, Jahreszeiten, Tanne, Flüsse, den Ozean, die Früchte, das Getreide, 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.<sup>205</sup> Die Engel dienen auch der Erhaltung der Welt, indem sie die Dämonen beseitigen (11H 10,4–5; 11–15; 20; 4,6ff.), und sie stehen dem himmlischen Kult vor, der den Weltzustand garantiert (4QShirShabbat, Jub 3,18; 21; 30).

Diese Wortangstellung der Engel in der Schöpfung führt dazu, dass in spätantiken/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-

<sup>202</sup> Vgl. v.a. Mt 26,25 (Anm. 18). Nach Stück zu S,JA gehört zum Weltgericht auch das Gericht über die Engel (v. a. Mt 26,29). – Farber hat dies offensichtlich in der grundlegenden Gemeindeforschung im Zusammenhang mit der Lehre vom Weltgericht geholt (LUG 76, Kap. 77). (Das nach gefällene Märkte 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 eigenliche Überleben –, dass ein himmlischer, böser Gott (gelbes Engel in einem Gegensatz zum Evangelium Gottes tritt) (s. dazu oben, Abschn. 2.1 zu BStm 8,38).

<sup>203</sup> CDCLXX/701, Christus (s) die Zeit 102.

<sup>204</sup> Die verschiedenen Textbeobachtungen an der Unterachse auf:

<sup>205</sup> Weitere Stellen bei BBL 3,118f.; BOCISSEIT, Pflüger 329f.

werden insgesamt, die Gott loben sollen, speziell genannt; Dan 3, 38LXX (nach der Aufforderung, an alle Werke Gottes, ihn zu loben, in W. 37 werden die Engel bei der Aufzählung aller dieser Werke in W. 38ff. als erste genannt), Ps 148 (nach einem allgemeinen Aufruf zum Gotteslob in W. 1 werden ab W. 2 die Geschöpfe aufgezählt, die Engel an erster Stelle)<sup>292</sup>, Job 1, 28 (die Mächte werden als Spezialfall der „Schöpfung“, d. h. hier der Neuschöpfung, genannt), 4Q409 1 i 35 (die Engel und alle Werke Gottes wurden durch das Wort erschaffen); 1Chr 29, 12LXX und 1g 1Chr 29, 11 (Gottes Königshearschaft über das All wird als Königshearschaft über die Engel spezifiziert); Eplh 1, 21f. (Christus ist Herr über die Mächte wie über das ganze All)<sup>293</sup>. Genauso ist in der jüdischen Markabearbeit die Thronen Gottes über den Engeln „höchster Ausdruck der königlichen Macht und Herrlichkeit Gottes“<sup>294</sup>. Es handelt sich also um eine feste frühjüdische Stilkategorie. Die Engelmächte können als *Parte pro toto* des Alls extra genannt werden<sup>295</sup>, genauer gesagt: Sie werden als die mächtigsten Geschöpfe, als die über die restliche Schöpfung gestellten Wesen, als die zentrale *partie* des Alls eine besondere Nennung.

Dies findet auch im Neuen Testament seinen Widerschlag. Wie Oscar Cullmann herausgearbeitet hat, werden im NT die Mächte „überall dort, wo von seiner [d. h. Christi] Allherrschaft die Rede ist, besonders genannt“<sup>296</sup>. Die Herrschaft des Auferstandenen über die Mächte ist „ein besonderes und wesentliches Element“ der reinen christlichen Bekenntnisse.<sup>297</sup>

<sup>292</sup> So zu den letzten beiden Stellen. FÜLLBACH, „All-Prädikationen“ 56 mit Anm. 30.

<sup>293</sup> So oben drei letztgenannten Stellen, auch o. Absatz, 2h (zu Eplh 1, 21).

<sup>294</sup> HORIUS, Christusbearbeit 81 (Beleg in n. O. 89).

<sup>295</sup> Für die Stilkategorie der *Parte pro toto* gilt allgemein: „Möchtest du die Setzung des Engeren innerhalb des Weiteren“ (LAUBERGER, Elemente 71.)

<sup>296</sup> CULLMANN, Christus und die Zeit 135; vgl. n. a. O. 103.

<sup>297</sup> CULLMANN, Christusbekennnisse 56. Als Beispiele nennt CULLMANN (n. a. O. 54–55) Phil 3, 11; 1Pet 3, 22; 1Tim 3, 16; 1g 1Tim 3, 1; Just Dial 85. Mit O. BOFFIGS-CHARNOZKOWSKA 154 (könnte man noch auf Hebr 1, 4a hinweisen: „Die Aussagen ‚Christus regiert‘, ‚die Mächte sind ihm untertan‘, ‚er sitzt von Rechts‘ [Gottes], sind nur verschiedene Arten, die gleiche Tatsache des Gläubigen über seinen Christus auszusprechen, der seinen höchsten Ausdruck in der Formel ‚Erhebe Christus [sic] gefunden hat‘ (CULLMANN, n. a. O. 56) und aus dem Unbekannten von Ps 118 und der dortigen Nennung der Rechte folgt (n. a. O. 55); n. a. Absatz, 4h zu Ps 118 und die Deduktion der Feinde als dämonische Geistkräfte). Vgl. dazu KOBELTUS' Warnung, die Bedeutung des Glaubens für die urchristliche Christologie und Eschatologie nicht zu unterschätzen (Christuswerk 3). — KÄSTNER'S These, die Nennungen der Mächte im Eplh hielten mit der besonderen Situation im Kleinasien zu tun (Ephesener 125), greift deshalb im E. zu kurz; wir haben es eher mit einem Kanontextum des urchristlichen Bekenntnisses überhaupt zu tun.

## 6. Die Bedeutung der ‚Mächte‘-Aufzählung im Kol 1,16

In welchem Zusammenhang stehen also die ‚Mächte‘-Begriffe im unserem Christusausspruch – Es ist denkbar, dass auch hier – wie im vorhergehenden Zeilenpaar – ein christliches 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 *καὶ* und *καὶ ἕξωθεν* meist als festes Wortpaar auftritt, muss in unserem Text dieses zweifache Wortpaar als syntaktischer, nicht als antithetischer Aufzählung aufgefasst werden.<sup>196</sup> Wenn erster Wortpaar findet sich *καὶ ἕξωθεν* auch im Eph 1,21 in einer Aufzählung von Engelmächten, weshalb wir auch die *ἕξωθεν* und *καὶ ἕξωθεν* insgesamt als ‚Engel-Mächte‘ zu verstehen haben. Dies z. B. frühjüdischer Parallelismus bestätigen dies. Das christliche Prinzip kommt demnach hier nicht zur Anwendung. Allenfalls ist, dem Charakter des Parallelismus Münchenern 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 im Kol 1,16 meinen also wie an den meisten anderen neutestamentlichen Stellen, wo sie nicht irdische Regierungsgewalt bezeichnen, die Engelmächte insgesamt.<sup>197</sup> 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 Mehrzahl könnte wie in Eph 1,21 auf die Vollständigkeit der Aussage und zugleich auf die Geschöpflichkeit der ‚Mächte‘ hinweisen<sup>198</sup>, die Föhlung mit *εἰνα* – *εἰνα* betont die umfassende Geltung der Aussage zusätzlich.

Unsere Zeilen besagen also, dass auch sämtliche Engelmächte als die mächtigsten geschaffenen Wesen wie das übrige AL von Gott durch den Schöpfungsmittel Jesus geschaffen wurden. Von Anfang an haben sie ihre Existenz nur durch ihn. Dies ist ein weiterer<sup>199</sup> Grund gegen die Annahme, die ‚Mächte‘-Begriffe bezeichnen hier gleichzeitig irdische wie himmlische Herrschaft. Irdische Herrschaft wird nicht geschaffen, sondern vererbte (z. B. Dan 7,6.14.18E, vgl. V. 12)<sup>200</sup>, wogegen die himmlischen ‚Herrschaften‘ (als

<sup>196</sup> Mit DEB, Argyle 48.

<sup>197</sup> So auch WOLFF, Kol 78.

<sup>198</sup> Zu dieser Ansicht SCHWABERBERGER (Eph 77) u. a.

<sup>199</sup> Neben dem von KUBELD genannten, s. u. Abschn. 1.

<sup>200</sup> Vgl. die antike Aussage von *γαββα* 80,11: „Alle Mächte, die jetzt ist, wandelt sich in Schwäche, und alle jetzt (bestehende) Kraft verwandelt sich in Hilflosigkeit.“ (Übersetzung nach KLEIN, Spz. Rowat 190). So wird von nicht personeller Macht gesprochen; der Unterschied zu den frühjüdischen und christlichen Texten, die vom Geist über die personellen Geismächte reden, ist deutlich.

Abstractum pro concretis) Geschöpfe sind. Die Mächte sind als gute Engel von Gott geschaffen worden, stamm 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 Erzählung geht. Die Lehre vom Engelfall ist aber in der zweiten Strophe des Hymnus vorangestellt<sup>226</sup>. Auch über die jetzt gottfeindlichen Mächte wurde bei der Schöpfung des Urfs 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 Deus ihre Wirksamkeit zulässt.

In Kol 1,16 erscheinen die Engelmächte deanschnitlich von Gott durch Jesus, die Weltzeit, 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 verkannt, gerade ihre Macht lässt aber die Größe des Schöpfungsmittlers noch überragender hervortreten.

Wie es im Kontext von Kol 2,10.15, Epm 8,38 und Eph 1,21 dann geht, die Größe Jesu herauszustellen, so auch hier. In diesem Zusammenhang sind die „Mächte“ erwähnt. An der Überlegenheit des erkählten Messias über die Mächte wird seine Vormachtstellung am klarsten und überwältigendsten erkannt, wie dies z. B. auch 1Kor 29,12 und der Targum zu 1Kor 29,11 im Bezug auf Gott deutlich machen<sup>227</sup>. Wie wir oben<sup>228</sup> festgestellt haben, ist die Nennung der „Mächte“ aus diesem Grund ein fester Bestandteil der unchristlichen Bekennnisse. Von dieser Vormachtstellung des Christen aus wird im Kol die Argumentation gegen die Verführer in Kolossä geführt, dass die „Mächte“ aber umgekehrt bei den Verführern eine besondere Rolle spielen, lässt sich aus den „Mächte“-Stellen nicht ableiten, da die Nennung der Mächte eben zur Topik der unchristlichen Bekennnisse vom Christi Vormachtstellung gehört<sup>229</sup>. 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 kolossäische Situation zu aktualisieren, wir haben keinen Grund, die beiden Stellen als sekundär auszuschließen.

<sup>226</sup> Siehe unten Kap. II.1b. Gegen WOLHARDT, Geschichte 198, schreiben sich Briefe über Christus und Gottesfeindschaft keineswegs gegenseitig aus.

<sup>227</sup> Siehe oben Abschn. 2.1b.

<sup>228</sup> Abschn. 5.

<sup>229</sup> MÜLLER, Kol 306. – In der Frage, wie weit im Kol 2,8–15 vorgelegte Tradition vorliegt, gehen die Meinungen auseinander. Ein Bekennnistextmoment v. 11. hinter Dion des Abschnitts vermuten z. B. LOEBE, Kol 186; BOGGER, Schöpfung 106; WIERIG, Formelle 196–199. SCHWIEGER vermutet traditionelle Formulierungen in diesem Abschnitt ganz (Kol 106). Es ist wohl am ehesten DECHGRUBER, Pasch 10, gelöst: „Der Text ist reich an hymnischen Elementen“ (Geschichtswiss 157), am ehesten abgepasst in V. 13 (z. B. O. 198), es ist aber keine sichere Rekonstruktion möglich (zur Frage insgesamt siehe z. B. O. 197–199).



Ein weiteres geschicktes Argument dafür, dass die „Mächte“ zur ursprünglichen Komposition von Kol 1, 15–20 gehören, liefert die oben<sup>224</sup> 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, weil 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 haben<sup>225</sup>, handelt es sich dabei um eine bei frühjüdischen Meinungen der gesamten Schöpfung bzw. des „Alles“<sup>226</sup> häufig anzutreffende feste Stiffligur. Genauso wie schon in alttestamentlichen und frühjüdischen Texten die Engelmächte als Pars pro toto des Alls aufgezählt werden können, werden die „Mächte“ im Christusgestirn von Kol 1 genannt. Wodurch lässt sich auch das Ungleichgewicht unter den sonst prägnanten 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. 16/17 zu bestimmen, dass dort in erster Linie von der „Unterwerfung“ der Mächte durch den Christus die Rede sei<sup>227</sup>. Freilich liegt gemäß alttestamentlichem Denken in der Präzedenz des Christus gegenüber den Mächten auch seine Superiorität über die Mächte begründet<sup>228</sup>; diese ist aber nur das selbstverständliche Implikata von jener, womit das Thema von V. 16 seinen Schwerpunkt eindeutig bei der Präzedenz Christi und seiner Schöpfungsmittelschaft auch gegenüber den Engeln hat. Dies fügt sich selbstlos in die Thematik der ersten Strophe ein.

<sup>224</sup> Weicht. 5.

<sup>225</sup> S. 156f.

<sup>226</sup> Siehe z. B. SCHWEIGER, Kol. 54, 188.

<sup>227</sup> Siehe unten Kap. 6 zu V. 18b.

## E. Das Haupt des Leibes (W. 18a)

Nach unserer formalen Analyse von Kol 1,15–20 beginnt mit W. 18a die zweite Strophe des Christuspsalms. Gemeinhin wird in der Forschung seit Ernst Käsemann dieser Vers noch zum ersten Teil gerechnet und nicht als ursprüngl. als späterer Zusatz zur Hymnenvorlage angesehen. Unzweifelhaft 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 phänomenischen Anschauung vom Logos als dem Haupt des Weltleibes.<sup>1</sup> Ob unsere von formalen Beobachtungen getragene Gliederung des Hymnus, die W. 18a zur zweiten Strophe rechnet, sich demgegenüber auch inhaltlich bewährt, muss nun die traditions-geschichtliche Analyse zeigen. Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis von W. 18a ist sein Verhältnis zu den Leib-Christi-Aussagen in den paulinischen Homologomena, 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 zentraler 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 Homologomena zuwenden. Es kann hier nicht darum gehen, eine neue Lösung für das nach wie vor unstrittige Problem der Herleitung dieser Aussagen zu erarbeiten; das würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wünschenswert ist eine kritische Sichtung und Zusammenfassung der bestehenden Lösungsvorschläge<sup>2</sup> versucht worden, 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 religionsgeschichtlichen Ableitungen die verschiedenen semantischen Komponenten der Vorstellung in den Homologomena bearbeitet werden. Danach lassen sich dann Hinweise für die Herleitung der paulinischen Vorstellung gewinnen. In einem zweiten Schritt ist deren Verhältnis zu unserer Stelle nach den andern Belegen in Kol und Eph zu untersuchen.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. WOLTER, Kol 13: W. 18a ist die „sinnvolle Zusammenfassung der gesamten ersten Strophe des Hymnus“.

<sup>2</sup> Für eine ausführliche Darstellung der Forschungsgehalte s. PRATZ, *Kirche* 4–40.

## 1. Kritische Stützung der bestehenden Herleitungsweltanschauung des paulinischen Leib-Christi-Gedankens

### §1 „Leib Christi“ oder nur „ein Leib“?

Ein Teil der deutschsprachigen Exegeten<sup>5</sup> sieht im Anschluss an Heinrich Schlier<sup>6</sup> den Gedanken des Leibes Christi als einer Person erst in Kol und Eph. entwickelt, in den echten Paulusbriefen sei hingegen nur im Ringelzug von der Gemeinde als Leib, als Organismus die Rede.<sup>7</sup> Diese Sicht lässt sich kaum halten.<sup>8</sup> Dagegen spricht am klarsten 1Kor 12,13 (ἕως ἄρτι ὅπου ἕνα ἴπωμα ἔχοντες kann man kaum anders übersetzen als „für ein [ein] Leib Christi“; alle andern Übersetzungsversuche sind gekünstelt und grammatisch unwahrscheinlich). Der Einwand, dass hier Paulus nur „eine Art abschließendes und zusammenfassendes Körnchen“ böte, das kein „Ausdruck einer vorgegebenen Konzeption“ sei und deshalb nicht für einen Leib-Christi-Gedanken stehe,<sup>9</sup> sondern lediglich die „Leib-hafte Wirklichkeit, die im gegenseitigen Dienst der In-Christus-Seienden zu sich selbst kommt“<sup>10</sup>, meinte, nimmt den Wichtigkeit des Satzes nicht ernst und erfasst deshalb die Aussage von 1Kor 12,13 im ungünstigen. Weiter, wenn auch nicht so einseitige Hinweise bieten 1Kor 12,12 („denn wie der

<sup>5</sup> Vgl. Lutz, Eph. 128 vielleicht sogar „die Mehrzahl“.

<sup>6</sup> Christus und die Kirche 37–48; „Mensch“ 289–304. In „Tafel“ 170 spricht Schlier allerdings schon im Blick auf 1Kor 12,13 von der „Eingliederung der Gesamtheit als Kirche als in den Leib Christi“ (117), und zwar als „objektiver Vorgang“ (118).

<sup>7</sup> So z. B. Bonhoeffer, Kirche 106.

<sup>8</sup> So gegen Schlier schon Wiersma, Kirche 161; Käsemann, Leib und Leib Christi 129–161; später z. B. Beyerl, „Leib“ 248; Käsemann, „Frieden“ 180–181; Bousset, Friede 201; Eberhardsson, Ekklesiologie 125f; Lutz, Eph. 119.

<sup>9</sup> Siehe die Beispiele für andere Lesungsversuche bei Beyerl, „Leib“ 253 Anm. 3. Man kann sich überlegen, ob Paulus mit dem Fehlen der Artikel hervorheben will, dass die Korinther (ἕως ἄρτι) nicht den Leib Christi insgesamt zu verstehen (im Sinne einer willigen Identifikation), sondern als Gemeinde gewisser „Leib-Christi“ sind, indem die betreffende Gemeinde Teil der Gesamtkirche als des universalen Christusleibes ist (vgl. Bousset, „Die neue Best.“ Anm. 50 [S. 136]). Dadurch würde aber nicht tangiert, dass vom Leib Christi die Rede ist und nicht (noch) von einem Organismus. Das Fehlen der beiden Artikel an dieser Stelle ist nicht aufgegebenwürdig; bei ἕως ἄρτι kommt es häufig, weil es sich beim Christus um eine „Gefühl-... [Handel], die in ihrer Art einzig ist und nicht verwechselt werden kann“ (Hoffmann, von Soteriologia, Gemeinshaft 180–[123]), indem weil das Wort im Griechisch von seinem artikulierten Substantiv abhängig ist (vgl. z. B. Loh [123]), Wortpaar muss kein Artikel stehen, auch wenn es dem Sinn nach determiniert ist, weil es sich um einen im NT häufigen Soteriologos handelt (Nachströmung eines hebräischen Status constructus, vgl. [123]) und z. z. weil ἕως syntaktisch das Präfixaladverbiale ist, bei dem (unter v. a. bei der Bedeutung „Wähliges [Gleichsetzung]) gewöhnlich kein Artikel steht (vgl. z. B. [124–[125]). Für analoge paulinische Beispiele s. auch Beyerl, „Leib“ 258 Anm. 3.

<sup>10</sup> Muehlstein, „Entstehung“ 190.

<sup>11</sup> A. a. O. 340.

Leib aber ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch ein Leib sind, so auch Christus<sup>10)</sup> – wo „der Christus“ mit der Gemeinde entweder identifiziert oder doch in einer engen Zusammenfassung gebracht wird, der über das bloße Bild vom Organismus hinausgeht (Gemeines z. u.), und wo vielleicht auch von der Taufe „in einen Leib hinein“ gesprochen wird (s. u.) – nach 1Kor 6,15, wo die Leiber der Christen „Glieder Christi“ genannt werden – „als Glieder einer Person können aber nur Glieder seines Leibes bezeichnet werden“<sup>11)</sup>. Dagegen, dass in 1Kor 6 die Bezeichnung der Gemeinde als Leib Christi im Hintergrund steht, wird oft eingewandt, dass in W. 16f. der, der mit der Hure verkehrt, zwar als „ein Leib“ (ἓν σῶμα) mit ihr bezeichnet wird, aber der, der „dem Herrn anhängt“, gerade nicht als „ein Leib“ mit dem Herrn, sondern als „ein Geist“ (ἓν πνεῦμα) mit ihm. Dies lässt sich aber einfacher dadurch erklären, dass zwar jeder einzelne Gläubende seit seiner Taufe wollen 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 „Geist-Christi“ sein.<sup>12)</sup>

Wenn dies alles richtig ist, bezeichnet auch Röm 12,5 (ἡμέτερον σῶμα ἓν τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας) die Gemeinde nicht nur als Organismus, sondern auch als Leib-Christi, zumal der Briefschreiber später als der 1Kor geschrieben ist<sup>13)</sup>, „ein einziger Leib Christi“ lässt sich auf Griechisch gar nicht anders ausdrücken<sup>14)</sup>.

Somit haben wir auch für die Homologamente 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.

<sup>10)</sup> Εἶς ἐστιν, ἡμεῖς ἕσχατοι ἑ.

<sup>11)</sup> Vgl. aber auch unten Abschn. 4.1f.

<sup>12)</sup> S. u. E. auch BEWERT, „Leib“ 236: „Der eine Leib, den die Christen in Christus“ bilden, kann aber auch einen (d. h. des Paulus) kühnen Aussagen kein anderes sein als der „Leib Christi“.“

<sup>13)</sup> Siehe WUNDERHAUSEN, *Evangelium* 100 und im Anschluss dann z. B. PATRICK, *Σύμα Κοινωνία* und BEWERT, „Leib“ 235 mit Anm. 1.



### §) Ortsgemeinde oder Universalkirche?

IKor 12 und Röm 12 werden oft als auf die jeweilige Ortsgemeinde bezogen verstanden.<sup>18</sup> Dies kann jedoch nur teilweise zutreffend, vielmehr gelte die Argumentation des Paulus zwischen der korinthischen (ἑκείνη, 12, 27) bzw. römischen Gemeinde (ἐκείνη, 12, 31) und der universalen Kirche hin und her (Röm 12,5; οἱ πολλοὶ ... ἐκκλησίαι; IKor 12,13; ἑκείνη ἡ ἐκκλησία).<sup>19</sup> IKor 12,28 meint mit ἡ ἐκκλησία ebenfalls die Universalkirche, was die Meinung der Apostel in der Aufzählung der Ämter zeigt.<sup>20</sup>

### c) Heiligungsgeschichtliche Entwicklungsgeschichte<sup>21</sup>

#### aa) Der Organismusgedanke<sup>22</sup>

In der griechisch-römischen Welt ist der Vergleich einer Gemeinschaft mit einem Leibe, einem Organismus verbreitet. Am berühmtesten ist die Fabel des Menenius Agrippa (Konsul 505 v. Chr.), mit der er Bunt vor dem Untergang gewarnt haben soll<sup>23</sup>, auch Platon konnte die Wedermaligkeit der Teile eines Staates mit diesem Bild aussagen<sup>24</sup>. Dieses gemeinschaftliche Bild ist auch im Judentum aufgenommen worden<sup>25</sup> und war von daher sicher auch Paulus bekannt. Er verwendet es hier auch in IKor 12 und Röm 12. Aus dem oben Gesagten<sup>26</sup> ist aber deutlich, dass diese Tradition nicht ausreicht, nur die Entstehung des Leib-Christi-Gedankens zu erklären.<sup>27</sup>

<sup>18</sup> So z. B. DUBOIS, *Ép. 12*, LUTZ, *Ép. 1136f.*, wonach „Paulus hier den Colossern auf die einzelne Gemeinde anwendet und vielmehr die [Universal-]Kirche (so nicht mit dem Leib Christi identifiziert)“.

<sup>19</sup> Diese beiden Horizonte der paulinischen Aussagen erzeugt auch MISERERE, „Entstehung“ 54f. Anm. 87.

<sup>20</sup> So z. B. auch REISCH, „Leib“ 360 mit weiteren Belegen für die Verwendung von ἐκκλησία für die Gesamtkirche in den Homologomena.

<sup>21</sup> Eine etwas andere als die unten epigonommene Einteilung der Lösungsvorschläge (bis 1961) bietet DURANT, „Origines“ 222.

<sup>22</sup> Darin sieht z. B. SCHWENKER, „Kirche (Homologomena)“ 287 den letzten Anstoß dafür, dass das, was von anderen Traditionen weiterentwickelt worden war (s. u. Abschn. II), zum „Leib Christi“ genannt wurde.

<sup>23</sup> LUTZ, *Ant. mit. post. 1173, 11–12*; s. dazu SCHWENKER, „Leib“ 100f.; LUTZ, *Ép. 127*, HILFENBERGER, *Lesbier* 341.

<sup>24</sup> *Politeia* 463cd; vgl. auch ARISTOTELIS, *Politik* 5,3 = 1302b. Weitere Belege bei FARK, *Kirche* 306f. (s. u. 308 Anm. 580).

<sup>25</sup> Zum Beispiel ANASTASIUS, *Beil.* 1,50f.; 2,264; 4,405 (SOMMER, *Jüdische Lit.*; 4Esr 8,2f. (Original) hebräisch, s. STROSCHE, *Septuaginta* 136; SCHWENKER, *J. Erw.* 294); TestSeb 9,4; in den Babylönern s. ELLI, III, 445–449 (SCHWENKER, „Leib“ 100f. mit Anm. 306).

<sup>26</sup> Abschn. a.

<sup>27</sup> WILK – s. B. – KASIMAWA, „Frohlock“ 180; MISERERE, „Entstehung“ 317; LUTZ, *Ép. 126–129*.

## bb) Der gnostische Anthropoz-Mythos

Vor allem Ernst Käsemann<sup>28</sup> und Heinrich Schlißer<sup>29</sup> versuchten, den Leib-Christi-Gedanken vom gnostischen Urmensch-Mythos abzuleiten.<sup>30</sup> Wie der Fortgang der Forschung über gezeigt hat, ist ein solcher Mythos erst im sehr später, christlicher Zeit nachzuweisen<sup>31</sup>, und auch eine Herkunft der Rede vom logozentrischen Leib des Erlösers aus der Gnosis lässt sich nicht wahrscheinlich machen<sup>32</sup>. Käsemann selbst hat deshalb diese Erklärung später aufgegeben.<sup>33</sup>

## cc) Die Allgott-Vorstellung

Karl Martin Fischer hat vorgeschlagen, die Konzeption aus der – völlig ungnostischen<sup>34</sup> – Vorstellung vom Allgott als Makro-Anthropos heranzuleiten, die er für die vordringliche Zeit im vordionischen Kulturer nachweist.<sup>35</sup> „Die Vorstellung vom Allgott als Makroanthropos ist die Vertiefung der Vorstellung von der Welt als einem Einzelneiß mit der Vorstellung von dem Gott, der alles in allem ist.“<sup>36</sup> Das Universum selbst wird als eine Gottheit gesehen, wobei die einzelnen Teile des Alls Glieder dieses Einzelneißes der Gottheit sind. Es geht dabei weniger „um die Beschreibung der Welt als einer polyfunktionalen Einheit“<sup>37</sup> als vielmehr um „die Ausweitung des allumfassenden Gottes in den Gliedern bzw. die Partikularität, teilweise sogar die Singularität der Glieder mit dem Allgott“<sup>38</sup>. Dabei spielt „der Terminus ‚Leib‘ als Titulus der Glieder keine Rolle“<sup>39</sup>.

Auch Philo hat die Allgott-Vorstellung übernommen, und zwar in ihrer stoischen Ausprägung, weshalb „Gott als das die Welt durchwaltende Prinzip (Weltseele)“ gesehen wird<sup>40</sup> und z. T. sogar dieser Allgott selbst als ‚Leib‘ bezeichnet werden kann<sup>41</sup>. Philo sieht das All als den größten Leib (τὸ μέγα-

<sup>28</sup> Leib und Leib Christi, Pass. 168ff.

<sup>29</sup> Clavier, loc. 37–42.

<sup>30</sup> Auch Rudolf BULTMANN vertrat diese Sicht, z. Theologie 96,182,211.

<sup>31</sup> Siehe oben zweiten Hauptteil B.

<sup>32</sup> Siehe FISCHER, Terminus 58–62.

<sup>33</sup> Vgl. BGM, 323–327, „Erdleben“ (passim).

<sup>34</sup> Terminus 34f.

<sup>35</sup> A. z. O., 62–74 (vgl. auch die Belege bei STRAUSS, „[Furo]g[e]“ 299f.). An FISCHER schließt sich z. B. auch LUG, EpL, 171f. an.

<sup>36</sup> FISCHER, Terminus 68f.

<sup>37</sup> A. z. O., 62f.

<sup>38</sup> A. z. O., 62f.

<sup>39</sup> MIEGELER, „Entstehung“ 326, vgl. 329.

<sup>40</sup> Siehe die Formulierung von MIEGELER, „Entstehung“ 330; s. das Material bei STRAUSS, „αἰμα“ 1065–1071.

<sup>41</sup> So bei Seneca, Ep (92,30) (s. dazu MIEGELER, „Entstehung“ 330f. und SCHWESER, „αἰμα“ 1069ff.).

αὐτῶν ὑποφάνη, Pfand 7), der vom Logos als seinem „Haupt“ regiert und zusammengeschnitten wird.<sup>38</sup>

Fischer stellt die Möglichkeit der Übernahme durch Paulus dadurch gegeben, dass diese Vorstellung einerseits „antikes Allgemeingut war“<sup>39</sup> und andererseits die Göttergötter, auf die Paulus die Vorstellung bezogen hat, nach Paulus „schon die neuen Schöpfung sind (2Kor. 5,17) ... Der Christ ist schon im dem neuen Kosmos, dessen Allgott Christus ist.“<sup>40</sup>

Wenn Kol 1,15a am Anfang der Entwicklung des Leib-Christi-Gedankens stünde, könnte diese Ableitung zutreffen, da die Leib-Aussage im Hymnus im kosmischen Kontext bzw. genauer im Kontext der universellen Menschöpfung steht. Dies wäre mit der Identifizierung Fischers in Einklang zu bringen.

Die Schwierigkeit bei Fischers Lösung ist jedoch, dass die früheren Leib-Christi-Aussagen im Corpus Paulinum ungenau vom neuen Kosmos, sondern immer „auf“ vom der Gemeinde sprechen, dass dass ihr Kontext explizit auf den Kosmos Bezug nähme. Zwar sieht Paulus die Gemeinde der Erlosten in enger Zusammenhang mit der universellen Menschöpfung des Kosmos, wie 2Kor 5,17 zeigt; er übersieht aber nicht, dass die Gemeinde aber noch nicht das ganze All ist und die Einsetzung der universellen Schöpfung noch aussteht<sup>41</sup>. Noch schwerer wiegt zudem, dass in den anerkannten Paulusbriefen und auch sonst im Neuchristentum Christus nirgends im Sinne eines Pantheismus mit dem (erlösten) All identifiziert wird. Es lässt sich deshalb kaum erklären, wie Paulus bzw. das Neuchristentum trotzdem die Allgott-Anschauung hätten rezipieren und auf Christus anwenden können. Wie weit Fischers Ableitung jedoch für Kol 1,15a (und die übrigen Stellen in Kol und Eph) zutrifft, bleibt noch zu prüfen.

### g) Komponenten der postchristlichen Leib-Christi-Gedanken

#### aa) Der Zusammenhang mit dem eucharistischen „Leib“

Nach 1Kor 10,16f. ist die (universelle<sup>42</sup>) Gemeinde deshalb „ein Leib“, weil sie in der Eucharistie am einen Brot Anteil hat. Das „eine Brot“ in 1K. 10,17 besagt nicht, dass in der Eucharistiefeier von allen Feiern nur ein einziges Brotfäden gegessen würde, sondern es ist der eine, unteilbare „Leib Christi“ gemeint, an dem das eucharistische Brot Anteil gibt, der Leib des aufstehenden Ge-

<sup>38</sup> So in Pfand 7–9, vgl. (Migr 100; Pag 108–112) (zu diese Stellen weiter MÜNCHER, a. a. O. 130 hin, weitere Belege bei SCHWELZER, a. a. O. 106 ff.; vgl. auch EL TESTER, „Eph 1,17; HEBERHAAR, Schöpfungsgemein 36; SPOLTER, Kol. 10).

<sup>39</sup> Kosmos 23.

<sup>40</sup> a. a. O. 17.

<sup>41</sup> So auch LUKAS, Kol. 300.

<sup>42</sup> Πάντες ἰσχυροὶ καὶ ἀσθενεῖς ὅσοι ἐπέστεν ἐν κυρίῳ, nicht ἵνα ἴσως ἕνα ἄρτον ἕνα ἴσως πινόμενα ...

kreuzigten (V. 16).<sup>65</sup> Er ist „die reale Gegenwart des [e]ines [Christi] in der Eucharistie, die ... Unversehrtheit (mystischen) [L]eib[es] Christi aufweist“.<sup>66</sup> Nach 1Kor 10,16f. ist das Herrenmahl ein  $\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\sigma$   $\lambda\epsilon\omega\varsigma$ ,  $\mu\acute{o}\rho\alpha$   $\mu\epsilon\sigma\alpha\sigma\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma\epsilon$ , „geist erfüllte Speise“ und „geist erfüllte[r] Trank“, in denen „sich dem $\acute{o}\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$  ... selbst mitteilt) und ... seine Tischgäste mit seiner Würksamkeit und Präsenz in Gestalt des  $\mu\epsilon\sigma\alpha\sigma\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma$  (erfüllt)“<sup>67</sup>; 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 im der Taufe Anteil am Heiligen Geist erhalten und dadurch Leib Christi sind.<sup>68</sup> Bezugszeichenweise legt W. LT den Akzent auf die „Einigkeit der Glieder der Kirche untereinander“ und nicht auf die Einheit der Kirche mit Christus; dies setzt die im 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 Lebendhingabe und als  $\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\sigma$  erklärt.<sup>69</sup> Der Hinweis Jesu auf sein  $\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\sigma$  meint das Opferblut, das bei der stellvertretenden Sühne im jenseitigen Kult vergossen wurde;<sup>70</sup> „Leib“ bezeichnet die ganze Person Jesu, die von Gott im Kreuzestod stellvertretend für die Sünder dahingegen wurde.<sup>71</sup> 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 5,14f.). Im  $\mu\acute{o}\rho\alpha$  des Gekreuzigten sind auf Grund seiner Stellvertretung „alle“ mitinbezogen (vgl. auch Röm 7,4; Kol 1,22). Deshalb kann Paulus in 1Kor 10,16f. den Unbetheilten zeigen, dass in der Teilhabe der Gemeinde an einem  $\mu\acute{o}\rho\alpha$  des auferstandenen Gekreuzigten im Herrenmahl die Gemeinde selbst als das  $\mu\acute{o}\rho\alpha$  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,

<sup>65</sup> Siehe  $\mu\epsilon\sigma\alpha\sigma\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma$ ,  $\kappa\lambda\iota\upsilon\sigma$ ter 121 (gegen  $\lambda\epsilon\omega\varsigma$  420f.).

<sup>66</sup> CASAL, Bes. von  $\kappa\lambda\iota\upsilon\sigma$ ter, *Leib und Blut Christi*, 290. RÜTCH, *Kennzeichen*, „Entstehung“ 115f. „Das ekklesiologische „eine Leib“ ist daher kein Synonym für den sakramentalen „Leib Christi“, sondern ein Interpretament der Teilhabe an ihm“. Zu realer Gegenwart des Ekyris im Herrenmahl s. auch STROHMAYER, *Bibische Theologie* 1,363.

<sup>67</sup> STROHMAYER, ebd. Nach SCHWENKER in EUBANKERT, „ $\mu\epsilon\sigma\alpha\sigma\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma$ “ 491 betont das Antitheton  $\mu\epsilon\sigma\alpha\sigma\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma$  im 1Kor 10,16f., dass Speise und Trank „nicht aus Gutes Weltstammem und Gotteskraft schenken“.

<sup>68</sup> S. oben nächsten Absatz mit.

<sup>69</sup> Vgl. z. B. RÜTCH, *Kirche* 100f.

<sup>70</sup> Zur Frage der ursprünglichen Fassung s. STROHMAYER, „Segnit“ 73f.

<sup>71</sup> Siehe unter Kap. 11,1.

<sup>72</sup> Vgl. STROHMAYER, „Segnit“ 73f.



dass Paulus in 10,17 betont, dass die Gemeinde in der gemeinsamen Anteilnahme am Leib des Herrn im Himmelsmahl zum einen Leib Christi wird.<sup>20</sup>

Nach einigen Exegeten ist der Leib-Christi-Gedanke letztlich auf diese Teilhabe der Gemeinde am Leib des auferstandenen Gekreuzigten im Himmelsmahl zurückzuführen.<sup>21</sup> Hierin den zentralen Ausgangspunkt der Ausdeutung zu sehen, bleibt freilich schwierig, da einerseits die Gemeinde nicht auch als „Blut Christi“ bezeichnet wird<sup>22</sup> 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 Dudenchrist Paulus mehrere Aspekte der Vorstellung gleichseitig assoziiert haben.

Ein viel diskutiertes Problem ist, in welchem Verhältnis Paulus die Gemeinde, die durch das Himmelsmahl Anteil am Leib (und Blut) des Herrn gewinnt und dadurch als „Leib Christi“ konstituiert wird, zum Auferstehungsleib des Auferstandenen sieht. Mit Franz Mussner ist festzustellen, dass aus der Bezeichnung „Leib-Christi“ nicht „der Schluss gezogen werden [kann], dass die ‚Teilhabe‘ am eucharistischen Christusleib eine ‚mystische Gleichsetzung‘ der Teilnehmer mit dem ‚realen und individuellen‘ Leib Christi im ‚Gefolge‘ habe“.<sup>23</sup> Mussner plädiert für eine andere Möglichkeit: „Das ‚Mystische‘ an diesem Bild [vom Leib Christi] liegt ... nicht begründet in einer ‚Identifikation‘, sondern allein in der Christusgegenwärtigkeit auf Grund der Teilhabe an dem einen eucharistischen Brote.“<sup>24</sup> In 1 Kor 10,16f. würde dann das Lexem „Leib“ in zweifacher, jedoch sachlich eng verknüpfter Weise verwendet, wie dies u. a. Andriessen vertritt: „Paulus spielt hier mit dem Doppelsinn des Wortes *σῖστος*: eucharistischer Leib und kollektiver Leib, ohne [jedoch die beiden Leiber gleichzusetzen. Wie die Nahrung etwas anderes ist als der Leib, den sie ernährt, so

<sup>20</sup> Darauf hat u. a. KASIMIROV, „Anfangen“ 13 hingewiesen.

<sup>21</sup> Zum Beispiel: MÜLLER, *ChE*-Einf. 123 (nach MÜLLER ist der Ausgangspunkt zwar der Gegenwärtigkeit und Grund der Einheit dieses Gleichigen, weil sie alle „in Christus“ sind). „Dieser ‚Leib‘ wird dann wieder spezifiziert als Leib Christi“, dies auf Grund des Abendmahls (u. a. G. 196f.); BOHMEKE, *Paulus* 199; BOHME: „Paulus hat den Leib-Christi-Gedanken zunächst als (Deutung des Himmelsmahlgeschehens entwickelt“ (Köcher 100; weitere Lit. ebd. Anm. 51); STURMBACHER, *Evangelische Theologie* 1,386f.: „Da andere Texte, aus denen Paulus den Begriff *σῖστος* *ἐκ* *ἐμοῦ* hätte entdrehen können, nicht vorhanden, ist in der Abendmahlsdeutung der wesentliche metapherngebende Bereich für die Gleichsetzung der Gemeinde mit dem ‚Leib Christi‘ zu sehen. Die *Adem-Christus*-Spekulationen haben sich an diese eucharistisch-ekkläsialgebende Beweisweise angelehnt und ihr umfassenden Sinn verliehen.“ Vgl. auch ELAUCH, *AN*: 90f.

<sup>22</sup> Vgl. SCHWELB, „Kirche (Homoöganone)“ 388.

<sup>23</sup> MÜLLER, *ChE*-Einf. 122.

<sup>24</sup> A. a. O. 123f.

stellt der Apostel, das eine Brot dem einen Leib gegenüber.<sup>56</sup> Dieser Frage haben wir im nächsten Abschnitt weiter nachzugehen.

#### b) 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 (kov. zu einem Leib) getauft ... und alle mit einem Geist getränkt“<sup>57</sup>. Ob hier die Vorstellung vorliegt, dass der „Leib (Christi)“ eine der konkreten Gemeindeformen (glaubenden Getauften) vorgegebene Größe ist, in die sie hineingetauft werden<sup>58</sup>, oder ob die Christen durch die Taufe zum einen Leib zusammengeschlossen werden<sup>59</sup>, kann hier offen bleiben (vielleicht handelt es sich auch um „eine falsch gestellte Alternative“, wie MÜLLER meint<sup>60</sup>). Was für die Frage der Bedeutung und Entstehung des Leib-Christi-Gedankens wesentlich ist, ist aber 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: ἐν ᾧ ἅμα καὶ ἐν ᾧ ἅπαντες). Der Geist (Christi) wirkt in seinem Leib, er „versichert“ sich in ihm (1Kor 12,4–7).

Auch hinter den mit 1Kor 12,13 verwandten Stellen Gal 3,28 und Kol 3,100 steht wohl die Vorstellung von der Gemeinde als dem einen Leib.<sup>61</sup> Dies

<sup>56</sup> ASCHESSER, „Die neue Ewa“ 117; ähnlich MÜLLER, „Entstehung“ 303; KOCHE, Kirche 100. BRODT (Leib 219) hingegen meint „Das Wort ὅλα kann in 12,13 und 11 nur den gleichen Sinn haben“.

<sup>57</sup> „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 Kontext steht und damit eindeutig auf die Taufe bezogen ist. (Letzteres mit SCHWOBESCHER, Neutestament 78; LANGE, „Verständnis“ 261 und gegen BRODT, „Leib“ 211 u. v. a., v. der Ausführung bei ASCHESSER, Christus 131.)

<sup>58</sup> Zum Beispiel STUBBSCHNE, *Biblische Theologie* 1,382f. im Anschluss an BIL-SCHAUM.

<sup>59</sup> KOCHE, B. MÜLLER, *Chärier* 126f. auf Grund von sprachlichen Argumenten.

<sup>60</sup> „Entstehung“ 304.

<sup>61</sup> Zum Verständnis dieser Stellen s. LANGE, „Verständnis“ 262f. — Zum Leibbild hinter Gal 3,28(vgl. MÜLLER, Christus 157: „Der Sachverhalt meint ... Πᾶσι(α) 1Kor 12,13 nicht 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 MÜLLERS, nach der die „Einheit“ in Gal 3,28 „eine qualitative und keine quantitative“ sei; es geht nicht um einen aus einer Vielzahl gebildeten „Einheit (Leib)“, sondern um die „je einsteher zukommende“ „neue Identität“ der Christen („Entstehung“ 305). Es ist möglich, ob sich die Einheit der Christen in der Gemeinde bei Paulus so staus in „Identität“ und „funktionale Einheit“ (s. u. u. O.

wird hier jedoch anders formuliert: Die Gemeinde ist „Eines“ 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 aufgenommen): „Wie das über Lebensprinzip alle Glieder des L[eibes] zu einer Einheit macht ... so bildet das eine Präzium Christi den einen Leib der Ekkl[esi]a.“<sup>62</sup> 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 kann<sup>63</sup>, so ist die Gemeinschaft der Gläubigen durch ihre Begabung mit dem einen Geist Christi zugleich der eine Leib Christi.<sup>64</sup> Dies im Kap. 12 auch über W. 13a hinausgehende enge Verknüpfung der Betonung der Wirksamkeit des einen Heiligen Geistes in der Gemeinde (W. 4–11, 13c) und der Rede vom der Gemeinde als „Leib (Christi)“ (W. 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).<sup>65</sup> Auch nach 1Kor 10, 16c wird die Gemeinde durch die Teilnahme am *meσwoc* im *βwkw* (bzw. *wpwkw*) *mwkwkwkw* (W. 21) als Leib Christi konstituiert.

Zugleich wird aber auch hier das Moment der Stellvertretung mit auf die Vorstellung ein. Wie schon erwähnt, gilt für Paulus: „Wenn einer für sie gestorben ist, so sind sie alle gestorben“ (2Kor 5, 14b). Darum wird der Täufling in der Taufe „in seinem [Jesus] Tod getauft“ (3Joh 6, 3). Untergetaucht ist aber

307) auseinanderfallen (ist), so gewisse beide Aspekte beifügen vorhanden sind und auch je nach Teilnehmer von beiden vorne steht.

<sup>62</sup> Cassa, *Beze von KASIMAKIS, Leib und Leib-Christi*, 251. (Cassa nicht aber nicht hier allein, sondern v. a. im Bild von Raum und Bewegung die Wurzel für die Leib-Christi-Anschauung, s. u. Absatz III.)

<sup>63</sup> Vgl. zum Unterschied vom griechischen Leib-Seele-Dualismus COULOUROS, *Griechisch-Adress* 35–37 (Lit.: 36 Anm. 16).

<sup>64</sup> So u. a. SCHMIDT, *Leib-Christi*, bes. 134–140, 201; WITTEKAMP, *Körbe* 114–121 (bes. Lit. 126f), MANNING, *„Myeib“* (s. u. 48), weitere Lit. bei PASC, *Sätze Spaww* 5, bes. Anm. 20. Eine so an und für kombinierte Form über Herleitung weist PASC-BESORT, „Am Anfang steht bei Paulus die Überzeugung, das Heil werde durch das leibliche Einwerden des Christen mit dem gelutschten und aufstehenden Leibe Christi gewirkt, eine Verknüpfung, die sich, vom Glauben geleitet, im Taufritus und weiter in des Nachhinein vollzieht. Von hier aus kam: um die geläufige Metapher von einem mit vielgliedigen Gemeinschafts-leib hilfreich erscheinen, um die Einheit der Christen untereinander zu verdeutlichen. (Die Einheit selbst aber geteilt in der gemeinsamen Verknüpfung aller Christen mit dem Leib Christi, und dieser Leib ist von einer Wirklichkeit, an die das alte Bild nicht im entferntesten heranzieht.“ („Leib“ 251.)

<sup>65</sup> Die Kirche PAULUS an dieser Anschauung (*Sätze Spaww* 11) hilft nicht ohne weiteres zu, da auch die „jaredisch-jüdische Linie“ in der neutestamentlichen Leib eine Auf anthropologischen „Dualismus“ von Leib und Seele kennen kann, wie PASC u. a. Co. 13 auch zeigt.



Täufling totum? Negativbeweis (Apost. (Barni 6,4–11). Weil sich durch die Taufe das *συνίκα* 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 aber so zu verstehen: „Es ist der Kreuzestod, der in seiner fortwährenden Wirkung der Leib des Erhöhten ist u.[nd] in dem eingegliedert die Gemeinde Leib Christi ist.“<sup>46</sup> Wenn man aber die Kirche mit dem Kreuzestod Jesu gleichsetzt, „vergisst [man], dass nach Paulus der Christentum der Kirche durch den Christusgeist geschaffen und zusammengehalten wird, also erst nach Ostern und Pfingsten vorhanden ist.“<sup>47</sup> 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 dessen Tod Jesu hineingetaucht werden und dabei den Geist empfangen. Die Gemeinde ist deshalb streng genommen nicht in den Kreuzestod Jesu eingegliedert, sondern sie ist der Ort, an dem der Erhöhte durch seinen Geist präsent ist<sup>48</sup> 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 *σύνικα* *μεσοπορευόν* des auferstandenen Christus.<sup>49</sup> Für Paulus ist, wie oben erwähnt, der Erhöhte als der Geist in der Gemeinde gegenwärtig (2Kor 3,17). Zugleich heißt aber Paulus die „individuelle“ Existenz des Erhöhten zur Rechten Gottes in seiner verkörperten Leidllichkeit nicht auf (vgl. z. B. 1Kor 15,20,23; Röm 8,34), vielmehr ist diese Leidllichkeit etwas, was Christus seiner Gemeinde voraus hat und was die Gemeinde erst bei der Entdeckung bzw. ersten Auferstehung erlangen wird (1Thess 4,10f; 1Kor 15,23,35–58; Phil 3,21f), wo der Geist ist bedingt ein Angebot für diese *σύνικα* *μεσοπορευόν* (Barni 8,23; 2Kor 1,22; 5,5; vgl. Eph 1,14f). Der Christus ist gleichzeitig in der Gemeinde als der Geist präsent *noch* wird als außerhalb und über der Gemeinde Thronender angesehener und zur sichtbaren Parousie erwartet. Man kann deshalb schweichelich sagen, dass Paulus die Gemeinde, indem er sie als „Leib Christi“ bezeichnet, als in dem – überindividuell gedachten

<sup>46</sup> „σύνικα“ 197f.

<sup>47</sup> KASSELNER, „Problem“ 194f.

<sup>48</sup> Vgl. z. z. B. 196c „Die Kirche ist der Ort seiner Gegenwart nur insoweit, als der Geist das Mittel seiner Gegenwartswirkung bleibt.“

<sup>49</sup> Eine politische Verhältnisbestimmung bleibt z. B. auch Packer schuldig, der im Leib-Christi-Gedanken Gemeinde und Christus *ἀνεπίγνω* sieht (Stüger, *Spärow*, v. z. S. 51; vgl. 44: „Dieser mit der Gemeinde identische Leib Christi ist deshalb im Grunde kein anderer als jene, die am Kreuze starb und am dritten Tage auferstand“). KASSELNER bezieht sich mit Formulierungen, die das genaue Verhältnis offen lassen, z. z. B.: „Der erhöhte Christus hat nämlich einen irdischen Leib, und die Gläubigen werden mit ihrem ganzen Sein weiter darin eingegliedert, heißen sich deshalb auch entsprechend zu verhalten“ („Problem“ 182); er verwahrt sich ausdrücklich gegen weitere gehende Überlegungen, über „mit solchen Spekulationen nicht einmisch eine klare Ansammlung verbunden“ (Barni, z. z. B. 193).





Adams jede Seele hervorgeht (TestAbt B 8, 13)<sup>74</sup>; nach Gen 1, 26; 27, 1; ABR 1, 11 hat Gott Adam alle zukünftigen Geschlechter gesegnet, als Adam die ganze Welt erfüllte<sup>75</sup>, und nach Gen 1, 26; 9, 1 hängen die zukünftigen Menschen überall an den einzelnen Gliedern dieser noch leblosen Masse Adams<sup>76</sup>. Einerseits wird mit diesen Vorstellungen die biologische Abstammung aller vom einen Stammvater ausgedrückt, andererseits ist dadurch der Stammvater Repräsentant der Menschheit (Adam) bzw. Israels (Isaak).<sup>77</sup> Für die Sündhaftigkeit, die als „neue Schöpfung“ verstanden ist, wird die Vorstellung auf Noche übertragen.<sup>78</sup>

Ebenso ist im NT der Messias als Repräsentant seines Volkes mit seinem Volk eins, vgl. die Übertragung der Matanweissagung (Isaak 7) auf das ganze Volk in Hes. 36, 1<sup>79</sup>, und nach Dan. 7 ist der Menschensohn zugleich messianischer Antiführer und Repräsentant der „Heiligen der Ewigkeit“<sup>80</sup>. In der Jesus-tradition findet sich, daran anschließend, die Aussage Jesu, dass seine Gesamtheit ihn selbst repräsentieren (Mt 10, 40par.; 25, 44<sup>81</sup>, aufgenommen in LKor 8, 12<sup>82</sup>).<sup>83</sup>

Schon Augustin sah einen Zusammenhang zwischen dem Leib-Christi-Gedanken und dem Damaskenerlebnis des Paulus, welche Lukase schildert (Apg. 9, 4par.; „Non ait, Quid seruas meos, quid seruas meos? sed, quid me persequeris, hoc est, quid membra mea? caput per membra clamat, et membra in se caput transfundunt“<sup>84</sup>). Abgesehen davon, dass unstritten ist, wie weit der von Lukase überlieferte Ausspruch des Erleibten auf einen Bericht des Paulus zurückgeht und somit tatsächlich einen direkten Einfluss auf die paulinische Leib-Christi-Konzeption gehabt haben könnte<sup>85</sup>, wäre allein damit noch nicht

<sup>74</sup> Darauf verweist SCHNEIDER, „Leib“ 104f. Nach JANSON, *Zeitwort Abraham* 188 gehört TestAbt in „die semitische nachweisliche Zeit“; *Semites bei Chanaanern*, *Phoeniziern* 1, 171 (dabei genauer auf 75–123 v. Chr.).

<sup>75</sup> Vgl. BERTS, „Adam“ 420; JANSON, *Avog* 104 Anm. 129. Viele weitere Belege zum Stammesglauben und zur Adamapikulation bei FAUL, *Kirche* 611, 99–104.

<sup>76</sup> Bel. Birt. 1, 174.

<sup>77</sup> Schön illustriert dies die Stelle im Jdt, die SIMONICH, „Kirche (Homologumata)“ 281 anführt.

<sup>78</sup> JANSON, *Avog* 115.

<sup>79</sup> SCHNEIDER, *Glaube* 253f.

<sup>80</sup> Genz, „Jesus“ 139.

<sup>81</sup> Die „geringsten Brüder“ bezöhlen am wahrscheinlichsten die Fänge, s. LUC, Mt 3, 50f.

<sup>82</sup> Darauf verweist RUC, *Origin* 251 Anm. 5.

<sup>83</sup> Hiergegen liegt sich auch das antike Eaterverständnis mit hinein LUC führt hingegen einen „beliebte verstanden als Menschensohn“ (s. Jdt. 3, 522).

<sup>84</sup> Ein in Pa. 200, 103 (FL 36, 134). Auf diese Stelle weisen z. B. MINAZZINI, *Clément* 188f.; PAUL, *Kirche* 42 f. n.

<sup>85</sup> So z. B. MINAZZINI, *Clément* 188: „Der Stumpf des himmlischen Christus hat ihn wie für allemal wissen und erkennen lassen, dass die Kirche universell verstanden ist mit ihrem

erklärt, warum Paulus von „Leib“ Christi spricht. Letztlich handelt es sich bei der Aussage des Erbotenen 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 der Mensch(en)sol(n)is, 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 Ebelagsgeschlecht begüne und anführe (s. B. Henoch, Mosch, Mose).<sup>187</sup> Weiter ist nach der Israhel-Israel-Tradition Israel eine himmlische Figur, ein himmlischer Repräsentant des irdischen Israel, der als Erstschaffener und als über alle Engel Gesetzter mit der Figur der Weisheit verschmolzen ist.<sup>188</sup> Womit hier ist der Schritt zu Christus, der die Weisheit und der himmlische Menschensol(n)is, als Stammvater und Repräsentant der Gemeinde aus Juden und Heiden als der neuen Menschheit und des neuen Israel nicht mehr weilt.

Für die Einheit der Menschheit in Adam gibt es keine Belege, in dem jüdischen Deuten ist nur von der Herkunft aller aus Adam die Rede.<sup>189</sup> Auch ist in der paulinischen Adam-Christus-Typologie nicht die somatische Einheit der Menschheit 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.“<sup>190</sup> 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 verwirklichte Geschichtsmacht, die zum Leben führt, alle Menschen. Nach 1Kor 15,42–50 tragen alle, die von Adam abstammen, seine Gestalt, einen aus Erde geformten Leib wie er; bei der Auferstehung werden alle einen Leib erhalten, der dem des aufstehenden

Antikeschen (s. v. v. Pflünder) Aussehen (s. v. v. Pflünder) Bedeutung (s. v. v. Pflünder) zitiert dann ein Zeugnis, wenn man der christlichen Form die „Geschichtlichkeit“ abspülen müsse.“ (Antikisch Baur, Nach 401; Baur, Origin 253–256) (Kritisch nicht darin nur eine von mehreren Varianten der Vorstellung), wie ein Vertreter bei Baur, Zitiere 42.

<sup>187</sup> Paulus greift hier auf die Menschensol(n)isfigur zurück, s. v. v. Pflünder, Röm. 178.

<sup>188</sup> Schwarzer, „Kirche (Homo)genese“ 279f.

<sup>189</sup> So im Gebet Josephs mit bei Philo (vgl. die Stellen bei Schwarzer, „Kirche (Homo)genese“ 280f.). – ELIASSEN verkennt die kosmische Bedeutung Israels, wenn er zitiert den Stammvater-Gedanken, der „mit“ zur Vorstellung vom Gottesvolk führt, und der „charakteristisch paulinischen Christologie vom neuen Adam“ unterscheidet, die die „Weltweite der Kirche“ einschließt („Probleme“ 195).

<sup>190</sup> Paul, Kirche 38.

<sup>191</sup> Baur, „Adam“ 418 (388f.)430.

Jesus gleich ist. Hier meint *ἐσθίε* die jüdische (jetzige indische bzw. spätere himmlische) Leibgestalt, nicht die gegenwärtige Gemeinschaft.<sup>190</sup>

Der Stammtater-Gedanke (im Verbund mit der Abzäus-Menschensohn-Tradition) kann sicher die Leib-Christi-Worstellung vorbereitet und erleichtert haben, sie lässt sich aber auch nicht allein aus dieser Traditionen erklären, zumal es keine jüdischen Belege gibt, in denen Israel bzw. die Menschheit als „Leib“ des Stammtaters bezeichnet würden.<sup>191</sup>

#### δδ) *ἐν Χριστῷ*

Der Leib-Christi-Gedanke hängt sachlich eng mit der Rede vom Sein „in Christus“ zusammen. „Beides gehört zusammen, indem es sich gegenseitig interpretiert“.<sup>192</sup> Nach Ernst Perce wurzelt diese „Vorstellung vom Vertreter einer Gruppe, in dem diese als Ganzes eingeschlossen ist“, im oben besprochenen alttestamentlich-jüdischen Stammtatergedanken. (Der Leib-Christi-Gedanke wiederum leitet Perce ganz aus dieser Vorstellung des Seins *ἐν Χριστῷ* ab.<sup>193</sup> Trotz des unbestrittenen, engen semantischen Zusammenhangs zwischen der beiden Vorstellungen kann aber die Rede vom Sein *ἐν Χριστῷ* die Rede vom Leib Christi nicht erklären und nicht somit für die traditionsgegeschichtliche Herleitung nicht aus.

#### εε) *ἐσθίε* 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 was ihm [i. h. Christus] beanspruchte und einzige Stück Welt, das wir ihm zu geben vermögen und mit dem wir nach II. Kor 8, 20 Gott zu preisen haben.“<sup>194</sup> 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.

<sup>190</sup> A. a. O. 498f.

<sup>191</sup> Darauf weisen z. B. Lutz, *EpH.* 127; Staudenmann, *Städtische Theologie* I, 368 hin. So sieht auch Edward Schweizer in den Stammtater-Traditionen nicht den eigentlichen Anstoß für die Rede vom „Leib“ Christi, sondern nur deren inhaltliche Vorbereitung („Kirche [Hervortretung]“ 187; für Schweizer kommt die entscheidende Anstoß vom antiken Ökumenenverständnis, s. obigen oben. Nachh. 1. Kap.).

<sup>192</sup> Kässmann, „Prophet“ 185.

<sup>193</sup> *Σύναξ. Πνευματ.* 18–46; ähnlich Meunier, *De Christo* 114; auch Bouvier, *Kirche* 118 stellt fest: „Leib Christi“ in (Eph 12) ist ... die Sache nach eine weitführende Interpretation des (in-Christus-Seins.“ Bouvier leitet ähnlich diese Interpretation aus der Befehmsüber das Herrnmahl ab (s. n.).

<sup>194</sup> Kässmann, „Tradition“ 199 (vgl. zum Leib und Leib Christi als Kommunikationsmittel und Handlungsinstrument: a. a. O. 190–200).



und mit der Welt kommuniziert.<sup>96</sup> Die Kirche ist „Dokumentation seiner Herrschaft in der Welt“<sup>97</sup>, sie ist der „Bezug“ der „Kommunikation Christi mit den Sühnigen und über sie auch mit der Welt“<sup>98</sup> und als solcher „der indirekte Leib des auferstandenen Herrn“<sup>99</sup>.

Auch diese semantische Komponente der Vorstellung kann nicht allein ihren Ursprung geformt haben, da sie – wie andere Bedeutungsbezüge auch – das Verhältnis dieses indirekten Christusbildes zum erhöhten Außersatzungsbezug Christi umgibtet lässt.<sup>100</sup>

#### ff) Die Bräut von der Braut als „Leib“ des Böttingens

Damit bleibt noch eine letzte semantische Komponente des Leib-Christi-Gedankens zu besprechen – eine, die von katholischen (Evangelien und Dogmatikern stärker betont und deshalb auch in ihrer Auseinandersetzung mit Schlier und Käsemann vertretet wurde<sup>101</sup>), die aber im protestantischen Raum erst in den letzten Jahren vereinzelt Beachtung fand<sup>102</sup>, der Zusammenhang des Leib-Christi-Gedankens mit dem Bild der Gemeinde als Braut. Diese Auslegung der paulinischen Stellen findet sich schon in Eph 5,22–33<sup>103</sup> und in 2Cor 11,2: „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.“<sup>104</sup> Dass es sich hierbei nicht um eine sekundäre Fortentwicklung des paulinischen Leib-Christi-Gedankens handelt, sondern um eine primäre Sinalkomponente der Vorstellung, soll im Folgenden gezeigt werden. Dies geschieht

<sup>96</sup> Dies folgt aus dem über abstrakten paulinischen anthropologischen Verständnis des „Leibes“. Wie daher trifft Fernyts Kritik (Zitate Apokryphen) an Käsemann nicht zu.

<sup>97</sup> Käsemann, „Eph 5,22–33“ 201.

<sup>98</sup> A. a. O. 199.

<sup>99</sup> A. a. O. 199f.

<sup>100</sup> Siehe oben Abschn. 6h.

<sup>101</sup> So v. a. C. CASSEL, Fasz. von KÄSEMANN, Leib und Leib-Christi; übers.: „Kirche“; CHAVANES, Kirche; THOMAS, „Origine“; weitere Lit. bei DUBARDET, S. 8. O. 130ff.; ANON. 2; PAVS, Kirche 152. Papst Pius XII. schreibt in *Evangelii Gaudium* 21 (zit. nach SCHÄFFEL, *Christi Kirche* 31), dass „im ununterbrochenen Beifolgende die Zeugnisse der heiligen Väter ... darauf hinweisen, dass die Kirche am Euklyaus der Seite des Leibens gebildet werden sei als neue Eva und Mutter aller Lebendigen“ (griechische Lit. ebdl.); die Kirche sei „seine weibliche Braut, die hier auf Erden in der Vorbereitung leidet“ (griechische Lit. ebdl. 32, nach SCHÄFFEL, S. 8. O. 31). Der *Katechismus der katholischen Kirche* 1993 formuliert ähnlich selbstverständlich (weitere Lit. ebdl.).

<sup>102</sup> Weber SCHWENKER, noch (PACHA, Luz oder Bonhoeffer nennen diese Bildsinnungsmöglichkeit. Im Protestantismus haben, soweit ich sehe, erst Hans-Wilhelm Pann (Zandee, v. a. 1983–1984, 203–201, 202ff., unter Anleitung von Otto Betz) und im Anschluss an ihn Peter STRUBBACH (Biblische Theologie I, 1988) diese Sicht aufgeführt.

<sup>103</sup> Siehe unten Abschn. 3a.

<sup>104</sup> Übersetzung nach LUKONAKOS/PALUSAT, *Das Apostolische Kate* 167.

ausführlicher als bei der Darstellung der übrigen wesentlichen Komponenten, da das Hauptbild als Wirtel und Bedeutungskomponente der Vorstellung noch wenig beachtet worden und für den Kopf von besonderer Bedeutung ist.

Im hebräischen AT gibt es noch keinen einheitlichen speziellen Terminus für die individuelle leibliche Existenz; erst die LXX übersetzt erstmalig das hebräische *בָּשָׂר*, das auch den „Leib“ meinen kann, mit *σάρκα* statt mit *σώμα*.<sup>102</sup> Parallel dazu beginnt sich auch im frühjüdischen und besonders dann auch im rabbinischen hebräischen und aramäischen Schrifttum ein eigener Begriff für den Leib herauszukristallisieren: *גוף* ersetzt nun *בָּשָׂר* in dieser Bedeutung, während *בָּשָׂר* seine übrigen Bedeutungen weiter behält.<sup>103</sup> So meint *גוף* nicht wie *בָּשָׂר* die geschöpfliche Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit und kann sich nicht wie dieses kollektiv gebraucht werden, sondern bezeichnet den einzelnen Menschen in seiner Leiblichkeit und Zählbarkeit.<sup>104</sup> Dass diese Begrifflichkeit sich im israelitischen Raum herausbilden konnte, hing wohl mit der weiseithlichen Entdeckung der spirituellen Gottesbeziehung zusammen.<sup>105</sup> Es bildet sich eine Sprache heraus, „die die transzendente Gemeinschaft des Individuums mit Gott beschreibt“.<sup>106</sup> Schon z. B. in Ps 16,10 bezeichnet *גוף* „das individuelle Leben“<sup>107</sup>, und die Erkenntnis der die Leibexistenz transcendierenden Gottesbeziehung führte möglicherweise dazu, dass sich im Judentum die Bezeichnung „Leib und Seele“ einbürgern konnte<sup>108</sup>, die – wenigstens äußerlich gesehen – der griechischen Vorstellung von „Leib und Seele“ parallel war.<sup>109</sup> Zu einer „konsequent“ dualistischen Anthropologie, wie sie unter hellenistischem Einfluss etwa im Judentum Alexandrias (Ph. Kassis), kam es in der rabbinischen Theologie nie. Nach dieser bleibt es Ziel der Heilsgeschichte, dass die Gottesgemeinschaft auch im Leiblichen voll verwirklicht wird.<sup>110</sup>

<sup>102</sup> BARNABAS in SCHWENKER, „*σάρκα*“ 104ff. Wörtlich kann im AT schon *בָּשָׂר* für „Leib, Körper“ stehen (z. B. Gen. 10,25). Für eine ausführliche Diskussion der alttestamentlichen und frühjüdischen *בָּשָׂר* s. BROWN, *עֵשֶׂת* 89–117.

<sup>103</sup> MERRIS in SCHWENKER, „*גוף*“ 114–118.

<sup>104</sup> SCHWENKER, „*גוף*“ 104f.

<sup>105</sup> S. oben GROSS, „Tod“ 49–50.

<sup>106</sup> A. a. O. 43.

<sup>107</sup> A. a. O. 47 Anm. 4.

<sup>108</sup> Es ist aber nicht nur so, wie MERRIS (in SCHWENKER, „*גוף*“ 116) meint, dass diese Anrede „die Voraussetzungen in der hellenistisch-orientalischen Umwelt des Judentums hat“.

<sup>109</sup> Diese Entwicklung ist schon in der LXX an mehreren Stellen sichtbar (z. B. Darius in BERTRAND, „*ψυχή*“ 50f.), der Sprachgebrauch ist in 2 und 4 Makk (und 2 Makk, ja überhaupt „in den subkanonischen Schriften) durchweg geläufig, mögen sie nun griechisch abgefasst oder zufällig in einer griechischen Version erhalten sein“ (Darius, a. a. O. 50f.); dasselbe gilt für die pharisäisch-saddukäische Tradition. Vgl. die Belege z. B. Gen. 1,26–27 und bei LUTZ in BERTRAND, „*ψυχή*“ 50f.; SCHWENKER, „*גוף*“ 104ff.; MERRIS in SCHWENKER, „*גוף*“ 117.

<sup>110</sup> MERRIS in SCHWENKER, „*גוף*“ 118; vgl. GROSS, „Tod“ 49–51.

Nun werden Adam und Eva nach Gen 2,24 in ihrer ehelichen Vereinigung „in einem Fleisch“ (ἓν σῆμα). Die LXX übersetzt hier mit εἰς ἕνα σῆμα, wie schon 1Kor 6,16 zeigt, versteht Paulus ἓν bzw. εἰς ἓν an dieser Stelle als σῆμα und kann es deshalb ohne weiteres durch dieses wiedergeben. Σῆμα und σῆμα sind also für Paulus in diesem geschlechtlichen Kontext austauschbar.<sup>114</sup> Mann und Frau werden in der ehelichen Vereinigung „ein Leib“, übersetzt der, der mit einer Hufe Geschlechtsverkehr übt, mit ihr „ein Leib“ (N. 16), was zugleich heißt, dass sein Leib zum Glied am Leib der Hufe wird (N. 15). Mit der genau gleichen Formelbeugung bezeichnet Paulus die Leiber der Christen als „Glieder Christi“ (ἐκτ.). Diese Bezeichnung, die Paulus im Kap. 12,12–13 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“<sup>115</sup>. Die Rede von der Gemeinde als dem Leib Christi kann von den Christen als seinen Gliedern fast also mit der Beziehung zwischen Christus als Bräutigam und der Gemeinde als Braut an tun, von der Paulus in 2Kor 11,2 explizit spricht: „Ich habe auch verlobt mit einem einzigen Mann (ἐνὶ θεῷ), damit ich Christus eine reine Jungfrau zuführe“.<sup>116</sup> Auf Grund der verwendeten Tempora ist der Satz so zu verstehen: „Die ‚Verlobung‘ hat bereits stattgefunden (Aorist); die ‚Verstellung‘ findet vor dem Paradies-Christus statt. Dabei soll die Braut als ‚reine Jungfrau‘ befunden werden, um für die himmlische Hochzeit mit Christus geeignet zu sein.“<sup>117</sup> 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 θεῷ, den man mit εἰς ἕνα σῆμα (Röm 5,19) zusammen sehen muss, deutet darauf hin, dass Paulus an Adam denkt“<sup>118</sup> „und die Jungfrau, die den Verführungskünsten der Paradiesesschlange ausgesetzt ist (2Kor 11,3), scheint in den Augen des Apostels die neue Eva zu sein“<sup>119</sup>. Nach 4Bsr 6,54 und Ps.-Philo, LikAnt 32,15 wurde das Volk Gottes (contra Domini = ἡμεῖς ἡμεῖς<sup>120</sup>) aus Adams Seite, aus seiner Rippe geschaffen; von daher ist „Eva ... die Symbolfigur für Israel bzw. die Gemeinde des Herrn“<sup>121</sup>. Für Paulus ist also die Gemeinde als Ganze die neue Eva, die

<sup>114</sup> Dasselbe findet sich später in Eph 5,31–32 (s. u. Abedn. 3a).

<sup>115</sup> BARNES, „Leib“ 153, ebenso MINERVIS, *Christus* 120. Anders möchte MÜLLER (‚Einführung‘ 128,134f.) die Stelle nicht auf den Leib Christi verstanden wissen, sondern auf die „neue Identität“ des Christen (s. u. CO 303).

<sup>116</sup> Zur Auslegung der Stelle s. M. GESS, *Korinthen* 206.

<sup>117</sup> MINERVIS, *Christus* 120 mit Hinweis auf WIKENBAUSER, *Kirche* 129 und genau M. GESS, *Korinthen* 206.

<sup>118</sup> OBERMAIER, *Christus* 118 Anm. 5.

<sup>119</sup> AUGENBERG, „Die neue Eva“ 115; ähnlich auch FAVELL, *Asage* 304.

<sup>120</sup> Siehe BARNES, „Liebesverlobung“ 162 Anm. 103 (Lit.); PARS, *Kirche* 175–184.

<sup>121</sup> ZIMMERMANN, *Biblische Theologie* 1,355.





Auch für Paulus ist die Ehefrau der Leib ihres Mannes. Dies scheint im 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“)<sup>129</sup>, und in 1Thess 4,4 kann die Frau das „göttliche Gefäß“ des Mannes heißen, wobei „Gefäß“ (οὐτος, „7“) ein Ausdruck für den „Leib“ ist.<sup>130</sup>

Man wird im NT und Frühjudentum das Verhältnis von JHWH und Israel von Ehesa. 1–3 am 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; 62,4ff; die jüdische Deutung des Hohen Liedes vom 1. Jh. n. Chr.).<sup>131</sup> Das rabbinische Judentum konnte die messianische Zeit als Zeit der Eheszeit von Gott und Israel schildern.<sup>132</sup> Der Targum legt Ps 45, das Lied zur Hochzeit des Königs, auf den Messias aus.<sup>133</sup> Allerdings wird der Messias im Frühjudentum sonst nirgends als „Bräutigam“ Israels bezeichnet<sup>134</sup>; vielleicht weist noch die Anrede „Tochter Zion“ in Sach 9,9 auf das Bild der messianischen Hochzeit hin (vgl. die Aufnahmen dieser Stelle in Mt 21,9; Lk 12,15).<sup>135</sup> Die synoptische Jesustradition kann Jesus als den „Bräutigam“ bezeichnen (so Mt 2,15f par., vgl. Mt 22,2–14; 25,1–13; Lk 14,7–11<sup>136</sup>, Berner Lk 3,28f.; 12,19–16)<sup>137</sup> und nennt das Israel seiner Zeit „ein ehebrecheisches Geschlecht“ (Mt 23,28; Mt 12,39; 16,4).<sup>138</sup> Für die Eheschilderungsgeschichte der Idee von der messianischen

<sup>129</sup> Vgl. Bild 5,16a (Hinweis von ANTONIUSSEN, „Das neue Ew“ 118).

<sup>130</sup> Siehe ANTONIUSSEN, „Das neue Ew“ 113 mit Anm. 21 (S. 124) dort Belege für „Gefäß“ = „Leib“ und Leib. – Man könnte man kaum sagen, „das Vergleich des Ehe mit einem Leib“ in Eph 5,18–33 würde „in bezug auf die irreföhrliche Ehe ... Konnotation“, da es „ganz im Hinblick auf den christologisch-ethnologischen Vergleich hin formuliert“ sei (vgl. M. Götz, *Formkritik* 200).

<sup>131</sup> Belegt bei B. Fohrer u. K. Sabal (Mithras zu 19,1 und Parallelen; Währungszeit nach STROMBACHER, *Reisefang* 15; spätere 30 und die Jahreszahl danach) bzw. B. Spuler (St. 90–130, *Strombachers*, s. v. St. 76,79), s. Fohrer, „Währung“ 1989 Anm. 28; P. Sch. Kirche 142 Anm. 257; CHAVAZAS, *Brüche* 43. Erw. spiegelt sich diese Allegorie schon in 4Es 5,24–26, s. P. Sch. Kirche, „Hochzeit“ 502.

<sup>132</sup> Zu diesen alttestamentlichen Aussagen; auch M. Götz, *Formkritik* 200.

<sup>133</sup> Siehe B. 1,517f.

<sup>134</sup> Darauf verweist CHAVAZAS, *Brüche* 58f. Ps 45 schließt schon im Ursprungssinn „in seiner poetisch formulierten Vollkommenseitsausagen über ein historisches Ereignis hinaus“ (Ewald, *Ev.* 1,489) und hat deshalb von messianischen Deutung sein.

<sup>135</sup> *Lebenszeit*, „Währung“ 1094ff.

<sup>136</sup> So CHAVAZAS, *Brüche* 212ff. „Der eschatologische Zionismus, der früher die Rückkehr Gottes als König auf den Zion bejahlte, richtet sich jetzt [d. h. in Sach 9,9f.] auf diesen Messias; Siehe, dein König kommt zu dir!“ (Götz, „Anfang“ 224) – das würde auch die oben geäußerte Vermutung passen.

<sup>137</sup> Nach CHAVAZAS, *Brüche* 56 ein Gleichnis für die messianische Hochzeit (vgl. *prophecia* V. 7).

<sup>138</sup> Siehe Götz, „Kirche“ 62 mit Anm. 13 und CHAVAZAS, *Brüche* 49–52.

<sup>139</sup> Siehe CHAVAZAS, *Brüche* 23.



6,17).<sup>145</sup> Die Asymmetrie in 1 Kor 6,15–17 lässt sich so am einfachsten erklären: Der Einzelne ist zwar „ein Leib“ mit der Kirche, aber nicht „ein Leib“ mit dem Herrn.<sup>146</sup>

#### gg) Zusammenfassung

Die Bedeutung von der Gemeinde als dem *ewigen Leib* bzw. dem Leib Christi lässt sich nicht aus religionsgeschichtlichen Parallelen außerhalb des alttestamentlich-jüdischen Sprach- und Denkraums ableiten. Sie ist vielmehr im Neuchristentum 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 wie 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 Erblichen Geistes in der Taufe und die Teilhabe an einem himmlischen Brot in der Eucharistie nun zum einen Leib zusammengeschlossen ist, in dem alle einen in Christus sind und „die Identifizierung heilsgeschichtlicher (...) gesellschaftlicher (...) und geschichtlicher (...) Art in bezug auf das neue Heil bedeutungslos“ geworden ist.<sup>147</sup> Diese aus mehreren Aspekten zusammengewachsene Anschauung ist in einem zweiten Schritt, mit Hilfe des gemeinatlantischen Vergleichs einer Gemeinschaft mit einem Organismus, einem Leib und seinen Gliedern, zum Bild von der Gemeinde als Organismus angelehnt worden.

In der Kirche als dem Leib Christi ist Christus auf der Erde gegenwärtig und wirksam.<sup>148</sup> Das Verhältnis der Kirche als Leib Christi zum verkörperten, erblichen 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'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'Église n'est pas le Christ continué, l'incarnation continuée ... En étant corps du Christ, l'Église fait face à son Seigneur (Eph. 5,21) elle ne le prolonge pas, mais l'exprime: elle est avec ... Elle le rend visible, elle ne le remplace pas. Elle le

<sup>145</sup> Vgl. dazu PATE, *Kirche* 219: „Die Gemeinde, nicht der einzelne, bildet den Leib.“

<sup>146</sup> Siehe oben *Kirche*, Lf.

<sup>147</sup> BECHTOLD, *Kol* 101.

<sup>148</sup> Siehe KÄSEMANNsot III (Paulus über Kirche nur impassiv), „solfern sie das Mittel dafür wird, dass Christus sich selbst offenbart und durch seinen Geist in der Welt wirksam ist. ... so versteht die Kirche als Möglichkeit und Wirklichkeit der Kommunikation zwischen dem Auferstandenen und unserer Welt und heißt inoffiziell sein Leib.“ (J. Fröhlich 2014.)

ἀδελφότης, εἰς ἃν ἡ ἐκκλησία παρὰ τὸν Ἰησοῦν.<sup>161</sup> Die Kirche ist als Leib Christi also weder mit dem Auferstehungsleib Christi identisch noch in ihm in irgendeiner Weise integriert. „Der Adam-Ἐνοχός (1IKor 15,44ff) ist mit seinem auferstandenen und verkörperten Leib in den Himmel zurückgekehrt. Der Leib der neuen Eva lebt noch auf Erden in der Wertschätzung, fern vom Herrn (2IKor 5,6). Aber der Herr ist mit ihr, als himmlisches Brot und lebenspendender Geist.“<sup>162</sup> Die Braut als der Leib des Bräutigams wird mit ihm in einer neuen, über diesen Zustand weit hinausgehenden Weise verbunden, wenn bei der Pascha Christi die messianische Hochzeit stattfinden wird (2IKor 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 Bestreitung ist im NT nur bei ihm fassbar, außer wenn man Joh 2,19–21 ekklesiologisch versteht, was aber kaum jemand erwägt.<sup>163</sup> Auch nachmentestamentlich ist die ekklesiologische Best. vom Leib-Christi kaum belegt.<sup>164</sup> Dies alles spricht für eine paulinische Herkunft der Vorstellung.<sup>165</sup> Metaphorik ist ihre Entstehung auch bei anderen, griechisch- oder semitischsprachigen Christen der ersten Generation möglich, aber nachweislich ist dies auf Grund des Textbefunds nicht.<sup>166</sup> Wir haben also davon auszugehen, dass auch unser Christusgeist 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.<sup>167</sup>

<sup>161</sup> Vgl. ALLWEGE, *Stöwis* 13.

<sup>162</sup> ANDRESEN, „Die neue Eva“ 126.

<sup>163</sup> Ein ursprünglich ekklesiologisches Verständnis vertreten z. B. OULLENROTH, „Von Jesus zum Stapelmalerei“ 49–50; vgl. WERTZ, *Der jehowistische Kreis* 94; FARR, *Kirche* 115–120; weitere Beispiele nennen MÖSSER, *Joh* 301 Anm. 83 und FARR, s. a. O. 200 Anm. 415; dagegen z. B. WILCOX, *Joh* 61; MÖSSER, *Joh* 2011; LOMER, *Joh* 144. Nach EISENTRUP, *Joh* 215 handelt es sich immerhin um eine Auspielung des Johannes an den paulinischen Sprachgebrauch, wenn dies auch nicht die primäre Aussage der Stelle sei (dagegen SCHNEIDER, *Joh* 1,357).

<sup>164</sup> „Die Aussage von der Gemeinde als dem Leib Christi wird [im oben apostolischen Wörtchen] zwar nach, wird aber theologisch kaum nachvollzogen“ (SCHNEIDER, „*πρόσωπον*“ 1068; Belege 1080f.); bei dem Abgeordneten des R. Eus taucht sie gar nicht auf (s. a. O. 1083).

<sup>165</sup> Sie z. B. auch SCHNEIDER, „Kirche (Himmelsgemeine)“ 218. „Dass die Aussage vom Leib des Erlösers nur in den Paulus und den sie nachweisenden Schriften vorkommt, zeigt, dass sie Schöpfung des Paulus ist.“

<sup>166</sup> Gegen KASSTNER, „Probleme“ 193 („Gegen einen weitgehenden Konsens der Exegeten ist es höchst problematisch zu meinen, dass Paulus selbst diese Formel erst bildete“).

<sup>167</sup> Eine genaue Einordnung ist erst am Schluss der traditionsgeschichtlichen Analyse möglich.



### 3. Der Leib-Christi-Gedanke in Kol und Eph abgesehen von Kol 1,18

„[Die Fortentwicklung des Gedankens der Vergleich zu dem geschichtlichen Hauptbegriffen]

Nach der Untersuchung des Leib-Christi-Gedankens in den anerkannten Pauluskorinthen 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 vom Christus als dem Haupt seines Leibes ist in Kol und Eph gegenüber den anerkannten Pauluskorinthen neu. Nach der üblichen Anschauung lässt sie sich nicht mit der vom Leib Christi vererbten, wie sie uns im 1Kor und Röm begegnet<sup>198</sup>, was 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 vom Christus als dem Haupt mit der Vorstellung vom Leib Christi liegt natürlich nahe, Christus als das Haupt und die Gemeinde als den Rumpf desselben Organismus zu sehen.<sup>199</sup> Dann würde in Kol 2,19 und Eph 4,15E die antike populärwissenschaftliche Anschauung aufgegriffen, dass der Kopf derjenige Teil des Körpers ist, der ihn zusammenhält, versorgt und die Wachstum steuert und garantiert<sup>200</sup>, was z. B. bei Curtius Rufus, *Historia* 2, 9,11E bildlich auf den Herrscher als Haupt, sein Reich als Leib und die Provinzen als Glieder angewendet wird.<sup>201</sup>

Dies bleibt aber w. a. von Eph 5,21-25–27 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 Bestandteile von Körper, etwa Rumpf und persönlicher Leib, scheinen uns hier durch die Worte ‚Er, der Erhöhetes Leibes‘ (V. 23) angedeutet.“<sup>202</sup> Wenn der Mann also die

<sup>198</sup> Sie v. B. BLOCH, *Paul* 411f.

<sup>199</sup> So die große Mehrheit der Exegeten, v. B. FAHY, *Logos Splanchnō* 58 (vgl. 53. Es „muss Christus selbst der vornehmste Glied dieses Leibes, sein Haupt sein, das die Quelle nicht nur der Existenz, sondern auch jener geistigen Förderung ... und des Wachstums ... ist“).

<sup>200</sup> Vgl. die knappeste Darstellung der antiken Anschauungen bei BLOCH, „Leib“ 329ff. (Lit.); KASANO, *Zoroastrian* 289f.

<sup>201</sup> Darauf verweist v. B. MÜLLER, *Christus (Eph. 5,21–27)*, Kol. 305 ebenfalls darauf aufmerksam, dass es hier nur um die Situation des Auswands-Kirchens (die abzunehmenden Größen) geht. — Aus dem Folgenden würde man erwarten, dass die Haupt-Leib-Konzeption von Kol und Eph kaum „ein Konkurrenzmoment zu zeitgenössischen (Staphylisophis“ enthält (gegen STAMBOURTSIS, *Stylis* 239).

<sup>202</sup> ANTONASSIS, „Das neue Eos“ 101. Auch BLOCH stellt auf Grund von Eph 5,21 fest, „dass die Kirche von dem Haupt zu verschieden ist wie der Leib von dem, der ihn stützt“ („Leib“ 261). Durch die Schwachm. *συνή* geht der Eph zugleich über die Beziehung von Mann und Frau hinaus (M. GIES, *Neurologia* 207 Anm. 215).

Frau „als<sup>144</sup> seinen eigenen Leib“, „als sein eigener Fleisch“ (auch hier sind *σῶμα* und *σῶμα* „unstattdesbar“<sup>145</sup>, wie in 1Kor 6<sup>146</sup>) liebt, liebt er „sich selbst“ (W. 28,35), und damit ist auch das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche angegeben (W. 29b,32): Sie ist sein Leib als seine Ehefrau. „Das Weib ist Fleisch und Leib des Mannes, so sehr, dass es gar eben identisch mit dem Bekannte 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 Kirche.“<sup>147</sup> Auch hier ist wie in 1Kor 6,15–17 das Braut- mit dem Leibbild durch Gen 2,24 verbunden.<sup>148</sup> Gen 2,20–23 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 Brautführung – in drei Akten dargestellt [ist]: Erschaffung (W 21), Bereitung (W 22), Präsentation (W 23).“<sup>149</sup> Dies ist insofern sehr wahrscheinlich, als die normale, im AT und im Früh- und spätmittelalterlichen Judentum belegte Brautführungsgemeinschaft (Bereitgung und Präsentation) in Eph 5,25 „am Akt der Brautführung der Braut erweitert ist“<sup>150</sup>. Eph 5. schließt also direkt an 1Kor 6,15–17 und 2Kor 11,2 an, geht aber zugleich darüber hinaus: Nicht erst in der Paraisie 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 *σπογγίζου* hat also in Eph 5,27 nicht denselben Zeitpunkt im Blick wie in 2Kor 11,2, bezieht sich also kaum auf die Paraisie<sup>151</sup>, sondern „die Brautführung von Eph 5,25ff [ist] nicht als ein abgeschlossener Vorgang dargestellt“, und Eph 5,27 darf kaum eschatologische gedeutet werden“<sup>152</sup>.

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 Gedankenanges von W. 16–18, *σπογγίζω* zunächst nicht im Blick auf den Leib erwähnt wird, sondern als jenes Oberhaupt des Kosmos, das auch

<sup>144</sup> Gk: heißt hier nicht „wie“, sondern ist im Sinne von *συνεγαστα* zu verstehen (mit Anmerkungen, „Die neue Erw.“ Anm. 32. [S. 134], aber im Anschluss an M. Gese, Eph 313 Anm. 6).

<sup>145</sup> Vgl. M. Gese, *Neuzeitliche 207* Anm. 155.

<sup>146</sup> Siehe oben Abschnitt 1d/II.

<sup>147</sup> Gese, „Kirche“ 67 (hat die gleiche Formulierung auch in Geses. Bez. von KULTMANN, *Leib und Leib Christi*, 1991).

<sup>148</sup> Siehe zu Eph 5,25–27 M. Gese, *Neuzeitliche 207* (Gese erwähnt allerdings nicht, dass diese Verbindung genau schon in 1Kor 6 vorliegt, und scheint sie deshalb für eine Schöpfung des Eph zu halten).

<sup>149</sup> A. v. O. 208 Anm. 333.

<sup>150</sup> Ebd., aber auch Belege für den jüdischen Brautführungsgemeinschaft.

<sup>151</sup> Gegen REBEHARZ, „σπογγίζω“ 1933.

<sup>152</sup> M. Gese, *Neuzeitliche 209* Anm. 364.

Haupt der Mächte und Gewalten ist (V, 10).<sup>170</sup> In einem zweiten Schritt wird dieses Haupt dann mit dem Leibgedanken verbunden, genau wie in Eph 1, 22f.<sup>171</sup> Auch hier ist vom „Haupt“ die Rede – nun vom „Haupt über alles“ nach 1 Cor 29, 11<sup>172</sup> und nicht direkt vom „Haupt des Leibes“. Erst in einem zweiten Schritt wird dieses „Haupt über alles“ mit der Gemeinde verbunden: Wir sind 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 Haupt.

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, 29f.<sup>173</sup>). Dementsprechend steht in Eph 4, 16 und Kol 2, 19 in Bezug auf die *οὐκ ἐξ ἑστέ* nicht *ἐξ ἑστέ*, wie vom Bild Haupt-Kopf her zu erwarten, sondern *ἐξ ἑστέ*.<sup>174</sup> Wenn es sich also an beiden Stellen nicht um das Bild vom Haupt und Kopf desselben Organismus handelt, ist die Konstruktion der Sätze folgendermaßen aufzulösen: *ἐξ ἑστέ* wie *τὸ σώμα σώζει τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ* (Kol 2, 19) bzw. *ἐξ ἑστέ* wie *τὸ σώμα τῆς οὐσίας τοῦ σώματος τοῦ ἐκείνου* (Eph 4, 16), wobei die partizipialen Bestimmungen (*ἐκκολλημένοι* bzw. *συνβυσσόμενοι* [Kol 2, 19] bzw. *συνκαρποποιούμενοι* bzw. *συνβυσσόμενοι* [Eph 4, 16]) nicht von *ἐξ ἑστέ* abhängig sind, sondern von *ἐκείνῳ ἡμῶν* bzw. *ἐκείνου* bzw. *ἐκείνου* näher beschreiben. Der Christus versorgt also die Kirche wie ein Mann seine Frau, wobei das Wachstum der Kirche so geschieht, dass es jeden Teil dieses 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.<sup>175</sup> Diese Sicht wird noch dadurch unterstüttet, dass das Verhältnis des Leibes zum Haupt in Kol 2, 19 mit *συνεχία* angegeben wird, „das im allgemeinen geistlich, unströmend bedeutet und daher einen Kontakt unter Personen ausdrückt“<sup>176</sup>, so wie dies in Bild 3, 4 formuliert ist, einer Stelle, die hier sogar im Hintergrund stehen könn-

<sup>170</sup> Darauf macht Beyer, „Leib“ 264 aufmerksam.

<sup>171</sup> Siehe ebd.

<sup>172</sup> Siehe oben Kap. D.1.1b.

<sup>173</sup> Vgl. zu dieser Stelle M. Otter, *Perseidäris 2001*.

<sup>174</sup> *Ασπασμας*, „[Die neue Erde] 113.

<sup>175</sup> Dass in den beiden besprochenen Stellen nicht von dem Gliedern des Leibes die Rede ist, sondern von seinen Gelenken und Bändern, hat damit zu tun, „dass es sich hier um die Zusammenfügung mit dem Wachstum des ganzen Leibes und nicht um die Beziehung der einzelnen Glieder zueinander handelt“ (Beyer, *Σύναξμα* 149).

<sup>176</sup> *Ασπασμας*, „[Die neue Erde] 113.

in: „Du fand ich, den meine Seele liebt. Ich hielt ihn (ἄσπληγος αἰρέσις) und ließ ihn nicht los.“<sup>117</sup>

Die Redeweise vom Ehemann als Haupt der Frau findet sich so in den anerkannter Paulusbriefen noch nicht. Im 1Kor 11,3–15, im Rahmen eines Lehrstückes, das Paulus den Korinthern gegenüber neu einführt (vgl. W. 3a)<sup>118</sup>, 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 vom Mann. Und der Mann ist nicht geschaffen um der Frau willen, sondern die Frau um des Mannes willen“ (W. 3c). Anders als in Kol und Eph wird hier Christus nicht als Haupt der Gemeinde gesehen<sup>119</sup>, sondern in einer aufsteigenden Reihe wird der Mann als Haupt der Frau, Christus als Haupt des Mannes und Gott als das Haupt Christi bezeichnet (W. 3c). 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“<sup>120</sup>. Hier ist also noch deutlicher als in Eph 1,22 abschaubar vom „Haupt“ die Basis, ganz ohne das Bild vom Leib – Haupt ist der Übergangsbegriff: „Hier geht es nicht um den Gedanken, dass Christus das Lebensprinzip ist, worin dem das Leben des Christen [d. h. des Mannes] herkommt.“<sup>121</sup> Es geht schlicht – ganz im Sinn der üblichen figurativen Verwendung von „Haupt“ im Semitischen – um die Rangordnung.<sup>122</sup> Dasselbe gilt für Kol 2,10: Was Männer Georg Kümmel treffend bemerkt, ist dort „Christus ... das Haupt der Völcke, aber die Völcke sind nicht sein Leib“.<sup>123</sup> Eberhard Schweizer weist darauf hin, dass vom AT her Haupt-Sein nicht „Substanzgleichheit“ mit einem „Leib“ bedeuten muss.<sup>124</sup> Der Kopf ist der oberste bzw. vordere Punkt eines Weg-Wissens (vgl. Dtn 38,13f), deshalb kann sich im AT figurativ der örtlich höchsten Punkt (z. B. Berggipfel, Ez 19,20), den Anfang eines Zeitabschnitts (z. B. Jahresanfang, Ez 40,1) oder der Zeit überhaupt (Jer 46,30) bezeichnen.<sup>125</sup> Eberhard stellt sich schon seit früher Zeit für das Oberhaupt und den Anführer einer sozialen Gruppe: für den Stammesfürsten (Num 25,4 f.; Ex 18,25 f.), auch für den König (Hos 3,2), den militärischen Führer (1Kor 11,5; 2Kor 11,5).

<sup>117</sup> So abt.

<sup>118</sup> So z. B. LAGO, Kor. 138.

<sup>119</sup> FAHR, *Wörter 200* verkennt die Unterscheidung von 1Kor 11,3 und der Rede vom Haupt des Leibes in Kol und Eph, wenn er meint, diese Wortstellung sei schon in 1Kor 11 vorange-setzt.

<sup>120</sup> LAGO, Kor. 138.

<sup>121</sup> BERTON, „Leib“ 363.

<sup>122</sup> Vgl. ebd.

<sup>123</sup> Erwähnung 300; vgl. dazu auch BERTON, „Leib“ 362f. 366; MÜNZNER, *Christus 141*.

<sup>124</sup> Ebd. 32.

<sup>125</sup> MÜNZNER, „Zeit“ 108.



der ersten Priester (20Chr 24,5)<sup>193</sup>. Diese Bedeutung „Oberhaupt“ dominieren besonders im späteren, dem NT zeitlich nahe stehenden Jüdisch-hebräischen.<sup>194</sup> Vom *Leit* ist im Zusammenhang mit *šāḥ* in dieser übertragenen Bedeutung nirgends die Rede; was ausgesagt werden soll, ist eben allein die Fortwahrhaftigkeit des *Überhauptes*. Genau dieser Sprachgebrauch findet im 1Kor 11,3 Anwendung: Der *Erstere* ist auch der *Vorgänger*, der *Begleitende*.

Dass Jesus, der *Messias*, in Kol 2,10 und Eph 1,22 losgelöst vom dieser stufenweisen Rangfolge von 1Kor 11,3 als „Haupt“ im Sinne vom „Herrscher“ bezeichnet wird, kann einerseits dadurch ermöglicht worden sein, dass er früh als *der* (*ἡγῶ*, *der* *ἡγεῖα*; vgl. Ps 110,1), bekannt wurde.<sup>195</sup> Von daher lag die Übertragung der jüdischen Herrschaftsbezeichnung *šāḥ* nicht fern. Entscheidend unterstützt wurde diese Übertragung wohl durch das prophetische Wort Hos 2,2, wo gesagt wird, dass in der entscheidlichen Vollendung (wenn die Kerknungsverheißung an die Erwähler vollständig erfüllt wird) Israel und Juda sich vereinigen werden und „als Haupt“ über sich einsetzen werden – dem *Messias* *šāḥ*, der über das Israel herrschen wird, das in seinem neuen, ungetriebener Gottesverhältnis steht (W. 1, vgl. 3,5<sup>196</sup>). Zudem bezeichnet sich in Ps 138,44 – nach der Überschrift in W. 1 – David, das Vorbild des *Messias*, als „Haupt der Nationen“<sup>197</sup>. Als zweite Wurzel der Forderung vom 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 Jesuchristologie als der *Bestimmte* der messianischen Heilsgemeinde verstanden wurde.<sup>198</sup>

Nach alledem verweist sich also die Haupt-Leit-Worstellung von Kol und Eph nicht als eine aus zwei einander feindlichen Vorstellungskreisen zusammengesetzte Tradition, sondern als eine von ihrem Ursprung her organisch zusammengehörige Vorstellung, wenn sie auch im Stadium der Theologie des Paulus und seiner Schule erst spät auftritt. Eine der semantischen Komponenten der paulinischen Leit-Christi-Worstellung ist die Rede vom der Frau als dem *Leit* 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*, „Leit“ ist die messianische Heilsgemeinde als seine *Fräulein*. Die Wer-

<sup>193</sup> A. a. O. 705f.

<sup>194</sup> A. a. O. 714.

<sup>195</sup> S. dazu HANSEN, *Sohn* 120–130; MÄRKELIN, *Ursprünge* 95–107.

<sup>196</sup> SCHMIDT, *Gläubige* 125,156.

<sup>197</sup> Übersetzung von QUAST, *Ps* 1,182.

<sup>198</sup> Siehe oben *Abwehr* Leit.

bindung Haupt-Leib ist folglich im zeitlichen Sinn sekundär<sup>124</sup>, indem sie nicht aus der Vorstellung von Haupt und Kumpf entstanden ist, sondern zwei ursprünglich nicht zusammen verwendete Bildweisen verbindet.<sup>125</sup> Sie ist aber nicht sekundär im Sinne der semantischen Zusammengehörigkeit. Zudem ist sie nichts der paulinischen Homologumen gegenüber Fremdes, sondern lediglich eine Kombination aus Wortstellungen, die sich schon in ihnen finden. Man kann deshalb mit Andriessen zusammenfassen: „Die Wechselbeziehung (ομο-λογία) – ομόν. wird, so nahelegend sie ist, nur in den Zwillingen (beides an die Kolosser und Epheser ausdrücklich bezogen). Alle Voraussetzungen finden sich aber bereits im den großen Episteln. Wir finden dort die Gleichsetzung: Braut Christi = Leib Christi, und Christus: seinerseits wird dort der Herr des Leibes genannt (IKor 6,13), Haupt seines Allgeistes (II,7), Gemalt seiner Kirche (2Kor 11,2).“<sup>126</sup> Im Antiochenis ist der Homologumen 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 Parodie) 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 Leibe Christi oder als dem Leib Christi die Rede ist, bieten gegenüber den antiochenen Paulusbriefen nichts Neues.

In Kol 1,24 wird die Kirche τὸ σώμα σώμῃ (σὰρ. τοῦ Ἰησοῦ) genannt, und nach 1,15 sind die Gläubigen zum Frieden benutzt worden ἐν εἰρήνῃ σώματα. In Eph 4,12, also in engem Zusammenhang zu 4,15C, wird ebenfalls vom „Leibe Christi“ ohne Erwähnung des „Hauptes“ gesprochen. Außerdem wird in W. 4 die Gemeinde als „ein Leib“ bezeichnet. „Ein Leib und ein Geist“ besagt hier genau dasselbe wie IKor 12,12E: „Die Einzigkeit des Geistes bedeutet, dass auch der Leib ein einziger sei, und das ist die Kirche.“<sup>127</sup> In Eph 2,14–18 scheint dasselbe Verhältnis zwischen dem individuellen Kreuzestheil Christi und dem kollektiven Leib der Kirche zu bestehen wie in IKor 12,12<sup>128</sup>. Er hat Juden und Heiden „zu dem einen neuen Menschen umgeschaffen, indem er sie mit Gott versöhnte, beide durch einen einzigen, am Kreuz hingestochenen Leib. Aus dem einen Opfer ergibt sich die notwendige Einheit des Leibes der Kirche. Dass dies der Sinn von ‚in seinem [sic] einen Leibe‘ (W. 16) sein muss, ergibt sich klar aus der Beifügung ‚durch das Kreuz‘ und aus dem Kontext ‚durch Christi Blut‘ (W. 13), ‚in seinem Fleische‘ (W. 14), ‚in seiner Person‘

<sup>124</sup> „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“ (IKor 11) (CHAVANZAS, Briefe 73).

<sup>125</sup> Vgl. dazu auch MÖLLER, Christus 154; PETER, Sätze 24, 26, 28.

<sup>126</sup> „Die neue Erw.“ 120.

<sup>127</sup> z. B. O. ARNT, 42 (S. 136) mit Verweis auf MÖLLER, Eph. 135; SCHULZ, SpI. 106f.

<sup>128</sup> Siehe oben Abschn. 1.1.1f.

(V. 15 und 16), „durch den einen Geist“ (V. 18).<sup>295</sup> Diese Sicht wird durch die Parallele Kol 1,22 klar bestätigt.<sup>296</sup> Im Eph 3,30 kann schließlic – die Rede vom einen Leib mit seinen Gliedern und vom Leib Christi identifizierend – gesagt werden: „Wir sind Glieder seines Leibes“.

#### 4.1 Eine „kosmische Ekklésiologie“ 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 Homologamente hinausgeht.<sup>297</sup> 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 Dienens an der Welt. Es geht um die kosmischen Fragen. Nicht mehr die Ortsgemeinde, sondern die weltweite Kirche tritt über in den Vordergrund.“<sup>298</sup> Dem widerspricht deutlich ein Überdigung durch die ekklésiologisch relevanten Passagen beider Briefe. Die Ortsgemeinde bleibt im Kol weiterhin im Blick (α. ἐκκλησία als Ortsgemeinde in Kol 4,15, 16) und die konkrete Ausrichtung des Briefs auf die Gemeindegemeinschaft und das Gemeindeleben in Kolosset, vgl. neben dem Dank für die Kolosser und der Argumentation gegen die drohende Verführung v. a. 3,9, 13, 15f.; 4,5f. (19). Beim Epheserbrief folgt die übergemeindliche Blickrichtung v. a. aus seinem Charakter als Rundbrief an mehrere Gemeinden<sup>299</sup>, während schon in den anerkannten Pauluskritiken die Universalkirche – auch hermeneutisch – durchaus im Blick ist<sup>300</sup>. Trotzdem behält der Eph einen „Bezug auf ... abenteuerverwehrenden und Spannung“<sup>301</sup>. 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 Wäulen (Kol 3,15; Eph 4,1ff.; vgl. 2,14–16).<sup>302</sup> Der Eph ist kaum nur „ein Absolutistischer Exakt über die Kirche“<sup>303</sup>, 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

<sup>295</sup> Antonszansk, „Die neue Erde“ Anm. 43 (S. 130f.).

<sup>296</sup> Ebd.

<sup>297</sup> So Bouvier, *Kirche* 251.

<sup>298</sup> „Kirche (Anfänggemein)“ 113.

<sup>299</sup> Siehe oben zweiten Hauptteil C.3.

<sup>300</sup> Siehe oben Abschn. 1.1.

<sup>301</sup> Gegen Bouvier, *Kirche* 252 oben. KUDOFF gibt 252 unten zu, dass es in 2,11–18 „jener indirekten Hinweis auf einen aktiven Situationsbezug“ gibt; man könnte vielleicht auch 3,13 hinzufügen.

<sup>302</sup> Gegen Bouvier, s. a. O. 228.

<sup>303</sup> S. a. O. 250.

verarbeiten<sup>296</sup>. Eph 1,23, 1,15, die von der Fülle Christi sprechen, die schon jetzt in der Kirche wahr ist, gelten kaum über Kol 2,10 hinaus, und auch der Epk spricht von der Hoffnung der Kirche auf das noch ausstehende Erbe, auf die kommenden Äonen (1,18; 3,7), in denen das AJ völlig von Christus als Haupt regiert werden wird (1,10)<sup>297</sup>, und der Epk kennt die noch andauernde Gefährdung und Bedrängung der Gemeinde (5,10–17). Gerade angesichts dieses eschatologischen Vorbehalts – und nicht an seiner Stelle – stellt der Epk das gegenwärtige der Kirche schon geschehete Heil so groß wie möglich heraus, um jeder Einschüchterung und Entmutigung und jedem Minderwertigkeitsgefühl der (Erbsten-)Christen gegenüber den Juden (=Christen) zu begegnen. Ziel dient die durchgängige Betonung der in dem Glaubenden wirksamen Stärke Gottes<sup>298</sup> und die Feststellung, dass die Heidenchristen in Christus völligen Anteil an den Heilsgütern Israels haben<sup>299</sup>, aber auch die „kosmisch“ amputierten Stellen wie Eph 2,6 (vgl. Kol 3,9), wonach die Glaubenden schon mit Christus zur Rechten Gottes inthronisiert sind (was keineswegs im Sinne einer Theologia Gloriosa als Leugnung der Bedrängnis und Angefochtenheit der noch nicht köhlich erlösten Gemeinde zu verstehen ist, vgl. 6,12–17). Auch Eph 3,10, wonach die Kirche den Engelnächsten zum Zeichen der Weisheit Gottes wird, lässt sich ohne weiteres auf dem Hintergrund paulinischer Theologie verstehen<sup>300</sup>, wenigstens der Gedanke so in den Homologomena noch nicht formuliert ist.

In Kol und Eph lässt sich also einerseits ein Fortschreiten gegenüber den Homologomena feststellen, das sich in einer verstärkten Akzentsetzung auf die „kosmische“ Rolle der Kirche zeigt. Andererseits darf man darin aber keine völligen neuen Akzente sehen, die in der Sache im Vergleich zu den Homologomena eine entscheidende Verschiebung darstellen. Der Zusammenhang von Gemeinde und Kosmos ist wieder der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition

<sup>296</sup> Gegen BOUOFF, a. a. O. 233.

<sup>297</sup> So die wahrscheinlichste Auslegung (vgl. BARNES, *Eph*: 151f.); BOUOFF, a. a. O. 234 bezieht 1,10 auf die Gegenwart, was sich aber mit 5,10–17 nicht verträgt.

<sup>298</sup> Vgl. MANSOUR, *Ephésienne* passim.

<sup>299</sup> Meine Erachnung spricht Eph 3,11–12 gerade nicht von einer fortgeschrittenen heidenchristlichen Dominanz der Kirche mit einer „Verdrängung der jüdisch-christlichen Minderheit zu den Rand der Gemeinschaft“ und einer „Tomben, die jüdischen Ursprünge der Kirche zu verweisen und das Heidenchristentum als das eigentliche Ziel der Wege Gottes zu verstanden“, was der Epk zu bemängeln hätte (gegen BOUOFF, *Kirche* 232), sondern von demselben starken Minderwertigkeitsgefühl der Heidenchristen gegenüber Israel, gegen das sich auch Kol 3. wendet. Es handelt sich also um eine grundsätzlich andere Situation als die, die in Röm 11,16–24 vorangesetzt ist. Es trifft auch nicht zu, dass der Kol die heilsgeschichtliche Perspektive aufgegeben habe, wie Stellen wie 2,17; 3,11; 4,11 (vgl. auch 1,21–25) zeigen (gegen BOUOFF, a. a. O. 240).

<sup>300</sup> Siehe dazu die ausführliche Begründung des Briefes oben unter D.2) b).



nach Paulus fremd<sup>213</sup>. In den alttestamentlichen und frühjüdischen Texten, die vom Anbruch der *šamajim* mit *šeqol* als der Erneuerung von Himmel und Erde sprechen, ist mit dieser kosmischen Erneuerung unlösbar die Gemeinde der Gerechten verbunden, das Volk der *šamajim*, das die neue Erde bewohnt (z. B. Jes 65,17–25; 66,22; 110(09 [=TB]) 29,9; syrBar 44,12; ApbAkr 17,14f; TgJer 23,23)<sup>214</sup>. In der syrischen Jesusstradition kann Jesus seinen Jüngern, der „kleinen Ebene“, die *šamajim* verheißen (Lk 12,32 mit Bezug auf Dan 7,18,27) – seine Jüngergemeinde 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 alten *šamajim*, ist in der Gemeinde Jesu der neue *šamajim* Gegenwart. Zwar steht die laibliche Erneuerung der Glaubenden wie die Neuschöpfung des Kosmos in der universalen Dimension noch aus (Röm 8,18–25), 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 Lötpreis und im heilenden Wirken der *šamajim* Gottes in ihrer Mitte. Die Gemeinde ist jener Teil der Menschheit, der bei der Parusie Christi die Basis sein wird<sup>215</sup>, und der Auferstandene ist in der Gemeinde jetzt schon als *kyrios* anerkannt, als Vorzeichen seines universalen Herrschaftsantritts bei der Parusie (vgl. 1Kor 15,23–27). Die Gemeinde ist neuer *šamajim* mitten im alten. Die alttestamentlich-apokalyptische wie die paulinische Ekklesiologie ist insofern tatsächlich „jezaniid“, 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 Wort ist, die Menschheit, in der die Neuschöpfung ihren Anfang genommen hat und der der erneuerte Kosmos gehören wird. Wie 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 beschränkt, auf die Kirche, beschränkt.“<sup>216</sup> Die Kirche hat zwar als Wort der neuen Schöpfung eine kosmische Bedeutung, aber „nichts zwingt uns, einen alles

<sup>213</sup> Zum Folgenden vgl. die ausführlichere Darstellung der Zusammenhänge von Gemeinde und kosmischer Neuschöpfung unten Kap. 11.

<sup>214</sup> Darauf hat schon Löwensatz, Kol 64 Anm. 2 hingewiesen; v. auch die vielen Belege bei Wutz, Ekklesiologie 340–352.

<sup>215</sup> Eph. zusammen mit dem als ganzes Volk zum Glauben gekommenen Israel (je nach dem, wie man die Parusie und die Rettung „ganz Israel“ in Ephem 11,26 einander seitlich anordnet).

<sup>216</sup> Benoit, „Leib“ 266 (Lit. stud. Anm. 3. und 267 Anm. 1).

umfassenden „Weltlich“ ansatznehmen<sup>217</sup>. Mussner's Ergebnis aus seiner Untersuchung des Verhältnisses von Christologie, Ekklesiologie und Kosmologie im Eph. bleibt deshalb bis heute unalgebriert<sup>218</sup>, 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 „Ausgangspunkt“ der, von Christus zur Kirche „argumens-gewissenschaftlicher“ Art ... Was das Verhältnis des Alls zur Kirche anbelangt, so gilt es keineswegs ... ,dieses irgendwörtlich im Sinne einer Identität verstehen zu lassen“<sup>219</sup>.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass im Kol und Eph die kosmischen Aspekte der Ekklesiologie, die schon in den Hymnologumenen vorhanden waren und in der alttestamentlich-frühjüdischen Basileis-Erwartung, getragen, ausgelebt und stärker betont werden, was sich am einfachsten aus der ungefähren Situation der Adressaten erklären lässt, auf Grund dieser die eines verstärkten Zuspruches der ihnen (stets schon unmittelbar von Anfangung und Verachtung geschenkten) Heilsgüter bedürfen. Die beiden Briefe haben dabei den eschatologischen Wortbehalt nicht auf, sondern wissen um die erst partikulare Verwirklichung des neuen Aons in der Gemeinde. Die kosmische Rolle der Gemeinde wird mit mehreren Aussagen herausgestellt, dabei wird aber nirgends die Kirche in einem der paulinischen Hymnologumenen Gremien (Weis in Beziehung mit dem All) gebacht oder sogar mit diesem identifiziert. Kol und Eph vertreten tatsächlich eine „kosmische Ekklesiologie“, diese ist aber gegenüber den anerkannten Paulusbriefform nicht völlig neu oder gar sachlich verändert, sondern nur ausgearbeitet. Von diesen Beobachtungen her trifft Eusebius Ableitung des Leit-Christi-Gedankens aus der paulinischen Allgatt-Verstellung<sup>220</sup> auch auf Kol und Eph nicht zu.<sup>221</sup>

#### 4. Kol 1,18a

Im Kolzeerilyrismus wird Jesus, der Messias, als „Haupt des Leibes der Gemeinde“ bezeichnet. Der Genetiv *ἡ ἐκκλησία* ist dabei als Genetivus spe-

<sup>217</sup> Arndt-Barnes, „Die neue Erde“ 124.

<sup>218</sup> Es ist auch hier wirklich möglich, sondern höchstens ignoriert worden, Sie kann z. B. Kottner für die von ihm behauptete „kosmische Ekklesiologie“ in Kol und Eph keine weiteren Belege als die paulinische (Verfassung von Kol 1,18a anführen (1974: 322–349).

<sup>219</sup> Christos 163f.

<sup>220</sup> Siehe oben, Abschn. 1.2.2.

<sup>221</sup> Für den Eph kann Eusebius Sedit auch deshalb nicht bestehen, da dort Christus als über dem All thronend dargestellt wird (s. das Zitat von Ps 8,7 in Eph. 1,12; dasselbe weist Arndt, Eusebius: 80 hin).

negativ aufzufassen. Er gilt an, was unter dem Leib zu verstehen ist.<sup>223</sup> Man ist nicht von „seinem Leib“ die Rede, sondern nur vom „Leib“. Im Kol sind unsere Stelle in 1,15 (vgl. 1,24; 3,15) auf den Leib Christi, dessen Haupt Christus ist, angelegt, und auch in Eph 4,15f.; 5,21–33 (vgl. 1,22f.; 4,4.12; 5,14–15) erscheint dasselbe Bild vom Haupt, das als Ehemann seinem Leib, d. h. der Gemeinde als seiner Frau, zugesöhnt ist, sie nährt und versorgt.<sup>224</sup>

Edmund Schweizer hält fest, dass „wie überall bei Paulus, und im Kolzettel- und Epheserbrief außerhalb des Hymnus, der Leib Christi nur die Kirche, nicht aber der Kosmos, das All sein“<sup>225</sup> könne. Er sieht jedoch – mit vielen anderen exegeten seit Hermann von Soden<sup>226</sup> – in Kol 1,15a 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 des All, dem größten der Leiber, regiert.<sup>227</sup> Im Unterschied zu allen andern Leib-Christi-Belegten im Corpus Paulinum würde dann auf Kol 1,15a. Fischers Ableitung des Godambens aus der Allgott-Worstellung<sup>228</sup> zutreffen.

Sehr nahe liegt bei dieser Ableitung bei einem ursprünglichen *τῆς ἐκκλησίας* wäre, so wenig wahrscheinlich ist es, dass der ursprüngliche Hymnus diese Wörter nicht enthalten hat. Erster 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 Taufkurgie unverändert in den Brief aufgenommen habe. Die meisten nach Käsemanns Aufsatz schreibenden exegeten haben zwar seine These eines ursprünglich gnostischen Hymnus abgelehnt, aber nachsündigerweise 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-Worstellung angeführt werden, festgestellt: „The documented examples

<sup>223</sup> HAUTT, Kol. 34.

<sup>224</sup> Es ist deshalb ausgeschlossen, dass *ἐκκλησία* in Kol 1,15a gegen allen neutestamentlichen Gebrauch (v. a. im Zusammenhang mit „Leib“ und „Haupt“) „die kirchliche Versammlung der (engelhaften) Herrscher und Gewalten“<sup>166</sup>) meint (gegen Smarandakidou, *Stoicheia* 205 [vgl. u. a. in Cit. 220]), wie sie auf Ein 24,3; Ps 88,6–91,22; Hebr 12,21–24 verwendet. In Hebr 12,22–24 ist *ἐκκλησία* über die die Generativen übergeleitete Kirche!).

<sup>225</sup> SCHWEIZER, „Kirche (Anklingens)“ 298.

<sup>226</sup> Siehe GABARTH, *Jesus* 90 Anm. 234.

<sup>227</sup> Siehe oben Abschn. I.ccc.

<sup>228</sup> Siehe dort.

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 „mundi“. A preparatory remark or subsequent explanation would be necessary for such a cosmic application.<sup>728</sup>

Drittes hat unsere formale Analyse des Hymnus dafür gesprochen, dass W. 18a schon zur zweiten Strophe zu rechnen ist. Wem wird vorwärts 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 patristischen Homologoumena als auch von Kol. und Eph. meint „Leib Christi“ bzw. der kollektive verstantens „Leib“ ohne Ausnahme die Kirche und nicht den Kosmos. Es ist oberhalb viel höher liegend, würde auch an unserer Stelle in oben diesem Sinne zu verstehen, zumal auch die Bezie vom Haupt des Leibes zuerst 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 Strophe<sup>729</sup> 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.<sup>730</sup> Es ist also weitläufig und wahrscheinlich, dass auch im ursprünglichen Hymnus τὸ ἐκκλησίαν stand. So kommen wir ohne Zusatzhypothesen aus W. 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 Gemeinshaft deren, die Christus in seinem Kreuzestod stellvertretend erlöst und in der Taufe mit seinem Geist beschreibt hat, als die Gemeinde, die deshalb eins ist und in der keine Unterschiede gelten, weil Christus einer ist; und W. 18a nimmt Christus in den Blick als den Bräutigam der Gemeinde und insofern als ihr Haupt, das zugleich das verbleibende messianische Haupt der Heilgemeinde 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 Braut, in dem die neue Schöpfung schon angekündigt ist, wendet 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 „erhält und pflegt“, so versorgt er die Gemeinde mit den Wachstumskräften, die sie braucht (vgl. Kol 2,19; Eph 4,15f.; 5,29). Ganz so wie er vor der ersten Schöpfung da war und sie durch ihn geschaffen wurde und befrucht-

<sup>728</sup> Kol. 1,26.

<sup>729</sup> Zur Begründung für diese Themenbestimmung s. n. Kap. 1.

<sup>730</sup> Weiteres s. auch unten Kap. 1.2.



neu wird, so ist er vor der Gemeinde, aber neuen Schöpfung, da, und sie verändert ihre Existenz und ihren Fortbestand, ihm, dem Haupt, ihrem Bräutigam und Messias.

## F. Der Erste der Auferstehung (V. 186)

In V. 186 finden wir  $\delta\gamma\gamma\eta$  und  $\mu\pi\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$  nebeneinander genannt.<sup>1</sup> Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß bei den Stellen in der LXX, wo beide Wörter ineinander vorkommen,  $\delta\gamma\gamma\eta$  für  $\mu\pi\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$  und  $\mu\pi\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$  für  $\delta\gamma\gamma\eta$  steht.<sup>2</sup> Beides,  $\mu\pi\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$  und  $\delta\gamma\gamma\eta$ , ist Jesus nach unserem Vers in bezug auf die Auferstehung:  $\mu\pi\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$   $\epsilon\sigma\tau\iota$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\mu\epsilon\sigma\sigma\iota\tau\omicron\varsigma$  steht als Apposition zu  $\delta\gamma\gamma\eta$ . Da die  $\mu\pi\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$ -Prädikation, auch schon im NT im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu begegnet, ist es sinnvoll, die Analyse mit ihr zu beginnen und in einem zweiten Schritt die  $\delta\gamma\gamma\eta$ -Prädikation damit in Verbindung zu setzen.

### 1. Der Erstgeborene von den Toten

vgl. Zur Kosmologie

Zur Prädikation Jesu als „Erstgeborenen aus den Toten“ finden sich im NT Parallelen: So heißt Jesus in Offb 1,5  $\mu\pi\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\mu\epsilon\sigma\sigma\iota\tau\omicron\varsigma$ . Unschwerförmlich für den Genetivus partitivus von Offb 1,5 steht in Kol 1,18k  $\epsilon\sigma\tau\iota$  – er ist der „Erstgeborene“ aus einer Reihe von „Brüdern“, weil er als Erster von ihnen auferstanden ist. So interpretiert Bäre 4,29 die Prädikation: Christus wird  $\mu\pi\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$   $\epsilon\sigma\tau\iota$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\mu\epsilon\sigma\sigma\iota\tau\omicron\varsigma$  sein, wenn die Aufersteheten seinen Gestalt einzeln gleichförmig werden und Anteil an seiner Lichttheilhaftigkeit (Phil 3,10f.; 1Thess 4,13–5,11; 1Kor 15,50–57) und an seinem Gesichtswirken gewinnen (1Kor 5,2E).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Zur Begründung dafür, beide als eine einzige Stelle aufzufassen, v. v. Kap. 6.4.

<sup>2</sup> Siehe oben Kap. 10.2f.

<sup>3</sup> Die Anlehnung von  $\epsilon\sigma\tau\iota$  bei  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$  u. v. ist als nachträgliche Angleichung an V. 186 und wohl auch an Offb 1,5 zu verstehen (SCHWABER, Kol 63 Anm. 152).

<sup>4</sup> HAUMI, Kol 1, 58.

<sup>5</sup> ELIAS-DEBRUNNER, *Christologie* 1932, S. 165. Wohl nicht wurde die Formulierung vom künftigen Gebrauch von Vätern des Aufstehens etc. mit  $\epsilon\sigma\tau\iota$  angesetzt (BAURIA, Kol 1, 308).

<sup>6</sup> Vgl. SCHLIMMAYER, *Evangelische Theologie* 1, 206f.

ἰσπανότροπος ἐκ τῆς ψαυπῆ ist gerade von Röm 9,23 her nicht in erster Linie als Rangbezeichnung aufzufassen, obwohl der „Erstgeborene“ nach 1Kor 16,10 das „Haupt“ seiner Geschwister ist (vgl. Kol 1,18a), sondern das semantische Gewicht liegt auf der zeitlichen Vorrangnahme der endseitlichen allgemeinen Auferstehung in der Auferstehung Jesu – Jesus erscheint im westlichen Sinn als Primus inter pares. Daß Jesus für das endseitliche Heil aber auch die konstitutive Bedeutung hat, wird sowohl im W. 18a als auch im Begriff ἀρχή und im ὄν-Satz im W. 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.<sup>97</sup> Um ihre Vorgeschichte zu erhehlen, wollen wir uns zuerst kurz der Entwicklung der Auferstehungserwartung bis hin zur paulinischen Lehre vom Auferstehung der Toten zuwenden und im einem zweiten Schritt die Herkunft der Interpretation der Auferstehung Jesu als Vorrangnahme der urchristlichen Totenaufstehung untersuchen.

#### 3) Die Entwicklung der Auferstehungserwartung bis zur paulinischen Theologie

Hartmut Geese hat in seinem Vortrag „Der Tod im Alten Testament“ die Linie der alttestamentlichen Auferstehungsverheißung nachgezeichnet.<sup>98</sup> Was sich in der Erschließung einer die leibliche Existenz überdauernden Gottesbeziehung anbahnte (s. B. Job 19,25–27; Ps 73,26–28)<sup>99</sup>, wird in den Auferstehungsverheißungen auf den ganzen Kosmos ausgeweitet: Eine neue Schöpfung aus der alten wird der spirituellen, ewigen Gottesbeziehung entsprechen.<sup>100</sup> Schon während des Exils weissagt Deuterjesaja, daß der Gottesknecht, wenn er durch das Todesgericht hindurchgegangen ist, das Leben schon und Macht bekommen haben wird. (Jes 53,10)<sup>101</sup>; vollends wird in der Jesaja-Apokalypse

<sup>97</sup> Gegen MICHAELIS, „ἀρχή“ 87ff., u. a. Die Formulierung mit ἐκ macht als Rangbezeichnung keinen Sinn (BARTH, Kol 208).

<sup>98</sup> S. dazu unten.

<sup>99</sup> So z. B. auch PECOY, „Probleme“ 134; LOHSE, Kol 180; SCHNEIDER, 1Kor 71; HUBERMAIER, Schicksalsgewinnler 102.

<sup>100</sup> A. a. O. 43–51. Überblicke über die alttestamentliche Entwicklung der Auferstehungserwartung, mit a. T. anderer Akzentsetzung, geben z. B. auch PUECH, Origines I, 13–36; CAVALLER, 1Kor 29–31; SCHUBERT, „Entwicklung“ 177–190; 1900/04, „Entwicklung“ 221–242; STEINBECKER, „Probleme“.

<sup>101</sup> GESE, „Tod“ 41–49.

<sup>102</sup> A. a. O. 48f.51.

<sup>103</sup> Vgl. a. a. O. 51. Nach WERTHEIMANN (Sv. 48–50 215) gilt für den Ursprungssinn dieser Stelle: „Sicherheit, dass die wiedererstehende Hand Gottes am Knecht, das Erbieten des Knechtes, dem Handeins am Knecht, nach dessen Tod und jenseitig von dessen Tod ist.“

(wohl Ende 4. Jh.) die eschatologische Geburt von Mütter Simeon Kindern (vgl. Ps 87; Jes 66,5ff.) als Auferstehung der Toten verstanden (Jes 26,17–21).<sup>14</sup> Während hier erst die Auferstehung des neuen Israel bzw. der Gerechten Israels verstanden ist, kommen in Dan 12 auch die Frommen in der Blick. Die „Wieder“, die nach Dan 12,2 auferstehen, kann man insbesondere als „eine große Menge“ (= „alle“) verstehen<sup>15</sup>, dann wäre hier zum ersten Mal von der universellen Auferstehung aller, also auch der Frommen, die Rede.<sup>16</sup> 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 Frommen aber in einer nicht weiter präzisierten Weise nach ihrem Tod ewige Qual leiden.<sup>17</sup> So nennt JthHer. 1–36 (vgl. 22,9–13 mit 27,3f.) eine Gruppe von besonders schweren Frommen, die am Gerichtstag gar nicht mehr auferweckt werden<sup>18</sup>, und auch die hazzuchischen Bäl überden zedürten, ein ähnliches Bäl (vgl. 51,2 mit 46,6)<sup>19</sup>, ebenso die Psal (z. B. 3,11f.) und Zofar (z. B. 3,9–14)<sup>20</sup>. Ein anderer Teil der Texte legt Dan 12 auf die universelle, doppelte Auferstehung aus. Die frühesten Belege dafür sind Dan 12,1–12,33 (um 145 v. Chr.)<sup>21</sup>, ApokEs (entstanden zwischen 50 v. und 50 n. Chr.)<sup>22</sup>, PsPhilo, LkAnt 3,10 (johanneisch, sicher vor 70 n. Chr.)<sup>23</sup> und TestBenj

... die Erhöhung des Knechtes, so gewisse sie ist und so notwendig sie zum Bericht von Tod und Erlösung des Knechtes hinzugeht, ist nicht mehr beschreibbar.“

<sup>14</sup> Siehe GEBE, „Tot“ 51f. Vgl. STEMBERGER, „Prophet“ 180f. „Die Kürze und Selbstverständlichkeit, mit der dieser Text von der Auferstehung redet, besagt wohl, dass dieser Gedanke zu seiner Zeit schon bekannt war.“

<sup>15</sup> BINGGREN in BAUM, „17“ 315; v. auch DEBRUNN, „wölbt“ und in Dan 12 STEMBERGER, „Prophet“ 374.

<sup>16</sup> So GEBE, „Tot“ 53 und viele andere. MOLL, „Erwählung“ 231 legt die Stelle zwar auf eine doppelte Auferstehung (Gerechten und Ungerechten), aber nicht auf eine universelle Auferstehung aus: „Auch hier treffen wir noch nicht die Auferstehung aller. Wohl werden auferstehen, aber nicht nur Erwählte.“

<sup>17</sup> Die „Wieder“ werden dann nicht inklusivend verstanden; v. STEMBERGER, „Prophet“ 374. „Das Schicksal der Sünder interessiert in der jüdischen Zeit die ungleiche Auferstehung. Glaubenden viel weniger als Unreinen.“ (SCHUBERT, „Entwicklung“ 190f.)

<sup>18</sup> Siehe SCHUBERT, „Entwicklung“ 190f.

<sup>19</sup> Siehe a. a. O. 306. So den Herodotellen; v. auch STEMBERGER, Lev 21–51 (zusammenfassend 50f.), Nach PUECH (Croyance I, 111–115) ist der Fall in der Biblertexten nicht klar, wie Könige auch von einer universellen Auferstehung reden, wobei sie dann aber die Auferstehung der Gerechten besonders betonen.

<sup>20</sup> So Zofar und Psal (a. SCHUBERT, „Entwicklung“ 206 und STEMBERGER, Lev 5–25 (zusammenfassend 24f.) bzw. 51–51).

<sup>21</sup> Siehe PUECH, Croyance I, 81f.

<sup>22</sup> Siehe a. a. O. 130f.

<sup>23</sup> So 3,13 s. STEMBERGER, Lev 111,114; von Datisung (PUECH, Croyance I, 130. PUECH, a. a. O. 1,509) kommt LkAnt vorsichtig: „Une résurrection générale n'est pas clairement exprimée mais elle semble probable dans quelques passages“.



10,5–10 (§2. Th. v. Chr.)<sup>24</sup>. Seit Dan 12 gehören Auferstehung und Gericht zusammen<sup>25</sup>, und auch Jes 51,10f. scheint in Dan 12,3 aufgenommen und verarbeitet zu sein<sup>26</sup>.

In Weisk 3–5 spielt Dan 56 eine große Rolle; das Schicksal des Grotzknechts nach seinem Tod wird auf eine Erlösung aller Gerechten nach ihrem Tod gedeutet.<sup>27</sup>

Die Sachbücher lehnen die Auferstehungslehre als eine über die Tora hinausgehende Meinung ab; dies belegen neutestamentliche (z. B.: Mt 12,18–21; Apg 4,2; 21,6–10) und rabbinische Stellen.<sup>28</sup> Sie entsprechen darin Ben Sira<sup>29</sup>, sTHeb 94–104<sup>30</sup> und dem Tulkäntbuch<sup>31</sup>, die ebenfalls keine hebräische Auferstehung kennen.

Die Chasidim der Mishnahzeit schlossen sich in ihrer Lehre der apokalyptischen Prophetie von Dan 12 an.<sup>32</sup> Dies zeigen die Betsagenungen auf Dan 12 sowohl im Schrifttum der Qumranesener<sup>33</sup> als auch der frühen Pharisäer<sup>34</sup>.

<sup>24</sup> Der Grundstock von Weisk 3. Th. v. Chr. (BOCKERS, *Sehenswerte* 26), später wurde es erheblich überarbeitet. Gerade die Aussage über die universale Totenauferstehung scheint aber von dieser Bearbeitung nicht betroffen zu sein (s. die Anmerkungen s. a. O. 130).

<sup>25</sup> MÖLLER, „Entwicklung“ 231.

<sup>26</sup> So jedenfalls KWALLER, S. 27; BOCKELSENBURG, *Passawörter* 24–26.

<sup>27</sup> Siehe s. B. MÖLLERSENBURG, *Passawörter* 62–66.

<sup>28</sup> S. die ausführliche Diskussion über rechtlichen Zeugnis bei FUCHS, *Qumran* 1,300–312.

<sup>29</sup> Siehe HEMGEL, *Jerusalem* 174.

<sup>30</sup> Siehe MÖLLERSENBURG, *Passawörter* III–125.

<sup>31</sup> Siehe s. a. O. 31–33.

<sup>32</sup> Vgl. SCHUBERT, „Entwicklung“ 161: „Nach den Wortzusetzungen, die in den Apokalyptikergruppen bei der Esajee (Esaja-Apokalyptik) und Daniel gegeben waren, scheint eine Lösung der Auferstehungsfrage innerhalb der apokalyptischen Kirche ... unwahrscheinlich.“

<sup>33</sup> Man kann nach den umfangreichen Untersuchungen von Emile PURBE (*Qumran* Bd. 2) davon ausgehen, dass die Essener den Auferstehungsglauben der Christen von der Auferstehung in Esener und Pharisäer gelehrt haben (vgl. die kurze Charakterisierung des christlichen Götterglaubens s. a. O. 1,394f.). Dafür sprechen mehrere wahrscheinlich essentielle 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-heidnische Pseudepigraphen (vgl. die zusammenfassende Darstellung s. a. O. 2,772–786; ähnlich schon SCHUBERT, „Entwicklung“ 203–204. Einen Bezug von 4Q 511 auf die eschatologische Auferstehung bestreitet neuerdings KWALLER, „Wunder“ 119–121, s. dagegen STAMBERKOWSK, *Mexicanus* Seite 364. STAMBERKOWSKY deutet die Auferstehungsansage in 4Q 511 s. a. O. 552–564 auf die eschatologische Auferstehung. Damit stimmt auch das erste Zeugnis des Hippolyt überein, das nach FUCHS auf eine Quelle zurückgeht, die auch Josephus verwendet hat, wobei dieser sie aber im Gegensatz zu Hippolyt stark redaktionell verändert hat, so dass das Belegzeugnis über die Essener, das bisher meist als Orientierungspunkt für die eschatologischen Anschauungen der Essener verwendet wurde, wenig historischen Wert besitzt (zusammenfassende Argumentation bei PURBE,

Dasselbe gilt auch für die Rabbinen: Sie „diskutieren nicht mehr das *jab*‘, sondern das *wie* und *wofür* der Auferstehung“<sup>38</sup>. Demgegenüber scheint die jüdische Diaspora verschiedene Varianten einer Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele<sup>39</sup> gegenüber der Auferstehungserwartung zu bevorzugen<sup>40</sup>, die sie praktisch gar nicht an andersseitig-universellen Erwartungen, sondern nur am Territorialcharakter des Individuums interessiert ist.<sup>41</sup> Die Lehre von der selbigen Auferstehung setzt sich allmählich bei einem Teil der Pharisäer „vers le tourant de motes éreou pou saparant“ durch<sup>42</sup>. Sie ist für die Pharisäer im Apg 24, 15 bezeugt<sup>43</sup>, um 90 n. Chr. ist sie für E. Euseb und E. Jehoshua ganz selbstverständlich<sup>44</sup>; sie erscheint z. B. im TgBer 3, 19, 27; TgNum 11, 35<sup>45</sup> und ist in 4Esr, 9cBar 48–56, Sib 4 und TestJob vorausgesetzt<sup>46</sup>. Die Details der Auferstehungslehre bleiben aber Gegenstand der rabbinischen Diskussion.<sup>47</sup> Auch setzt sich die Lehre von der Auferstehung aller Toten nie allgemein durch (vgl. z. B. mSabb 10, 1–3, wonach u. a. die Sadduzäer keinen Anteil an der Auferstehung haben)<sup>48</sup>.

s. a. O. 2, 785–787). FUBCH fügt mit Recht: „En définitive, la croyance éternelle 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 renouvellement, est comparable à une béatitude, à la croyance des Phariséens vers la même époque, dans les m. a. et première moitié du I<sup>er</sup> s. apr. J. C., ... il y a différence parce que les justes ne désignent pas exactement les mêmes membres du peuple de Dieu.“ (A. a. O. 2, 781, Hervorhebungen von mir.)

<sup>38</sup> So in der 2. Benediction des 18-Bitten-Gebets (s. dazu FUBCH, *Croyance* I, 121f.). Zu der Pharisäer vor 70 n. Chr. s. die ausführliche Diskussion über die Frage kommenden Songmose a. a. O. I, 213–242.

<sup>39</sup> MOULON, „Entwicklung“ 231.

<sup>40</sup> S. die Ausführung über Vielfalt der Erwartungen bei FISCHER, *Eschatologie* 257.

<sup>41</sup> Vgl. MOULON, „Entwicklung“ 130; ausführlich unterstrichen und bestätigt wurde dies durch FISCHER, *Eschatologie*. Freilich gab es in der Diaspora auch Stämme, die eine Jenseitsauferstehung völlig ablehnten (s. FISCHER, *Eschatologie* 256 n. Anm. 10). Der realistische Auferstehungsglaube ist für die Diaspora nur in der Regina-Inskription und in Sib 4, 189f. belegt (s. FISCHER, *Eschatologie* 231–232, 237 Anm. 17).

<sup>42</sup> So FISCHER, *Eschatologie* 232, zusammenfassend zu seiner Untersuchung.

<sup>43</sup> FUBCH, *Croyance* I, 208.

<sup>44</sup> Siehe a. a. O. 215.

<sup>45</sup> BHL 42, 1172f.

<sup>46</sup> Zum Einzelnen (auch zu denjenigen Textstellen, die nur eine Auferstehung der Gerechten bezeugen) s. FUBCH, *Croyance* I, 221–242.

<sup>47</sup> Siehe SCHUBERT, „Entwicklung“ 106–108; FUBCH, *Croyance* I, 149–154–156–142 151–152 166–168.

<sup>48</sup> Vgl. SCHUBERT, „Entwicklung“ 106–114; STEMBERGER, „Auferstehungslehre“.

<sup>49</sup> S. dazu SCHUBERT, „Entwicklung“ 210f. Zu den verschiedenen pharisäischen Ansichten über das Schicksal der Ungerechten s. FUBCH, *Croyance* I, 230.

Jesus schließt sich in der Frage der Auferstehung der pharisäischen Lehre an (Mk 12,24–27<sup>92</sup>), besätigt also Dar 12,1–3<sup>93</sup>. Der Auferstehung folgt das Gericht (Mk 12,41ff[par.]).<sup>94</sup> 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 10,32ff[par.]; 25,32; vgl. 13,40–43.48, 16,27<sup>95</sup>; 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 Ökfl die beiden kombiniert: Auf die Auferstehung der Gerechten bei der Wiederkunft Jesu folgt das Tausendjährige Reich, danach erignt sich die Auferstehung aller Toten. Eine ähnliche Kombination haben wir vielleicht auch bei Paulus voraussetzen. Auch wenn er in den uns erhaltenen Briefen explizit nur von der Auferstehung der Christen bei der Parusie Christi spricht<sup>96</sup>, scheint er sowohl ein messianisches Zwischenreich wie eine allgemeine Auferstehung am Ende desselben zu kennen<sup>97</sup>, andere könnte er z. B. in Röm 2,16 kaum vom Endgericht über alle Menschen sprechen.<sup>98</sup> Auch der Begriff *ἐκδόμαζον* (z. B. 1Kor 15,12.13ff) legt dies nahe.<sup>99</sup> Paulus erscheint also bei Paulus als der Erste von allen Toten, der der Auferstehung teilhaftig geworden ist und dem alle anderen Menschen in ihrem jeweiligen *τέπος* (vgl. 1Kor 15,23) folgen werden. In Kol 1,15b schließlich ist kaum etwas anderes als eine universale Auferstehung impliziert, wenn vom *πρωτόγονος ἐκ τῆς ἰστορίας* die Rede ist.

<sup>92</sup> Zum Einschluss vgl. FUBCH, *Chrysoinos* I,242–245, zur Echtheit FIEBIGER, *Mk*, 235. — Jesus unterscheidet sich zugleich auch von der Pharisäer; Mk 12,18f ist nicht zufällig ein Sadduceertraktat mit einem ganz eigenständigen Schluss (K. 27).

<sup>93</sup> Dies entspricht dem Tatbestand, daß Jesus sich selbst wesentlich von der Prophezie des Dar-Buches her verstand (siehe z. B. STUEHLMACHER, *Biblische Theologie* I,117ff; BFTZ, *Jesus und die Darabteilung*).

<sup>94</sup> Siehe FUBCH, *Chrysoinos* I,243f.

<sup>95</sup> Siehe z. B. O. 287.

<sup>96</sup> Vgl. z. B. O. 290.

<sup>97</sup> Daraus folgten SCHWABER (Zöbelung der Endzeit 82–84) u. a., dass Paulus nur eine Auferstehung der Christen gekannt habe; dies erdient aber aus dem im Folgenden genannten Gründen unannehmbar. S. auch oben Kap. D.2.a.

<sup>98</sup> Sie bewegt zu STUEHLMACHER, *Biblische Theologie* I,305f. (siehe: Lit. bei FABERGER, „Verständigung“ 36–Anm. 2). Vgl. 1Kor 15,23–26 und dazu ausführlicher oben Kap. D.2.a.

<sup>99</sup> Zu Kol 1,15 vgl. STUEHLMACHER, *Biblische Theologie* I,117ff.

<sup>100</sup> Vgl. FUBCH, *Chrysoinos* I,314. „[T]erminologia ‚resurrectionis ab initio‘ (1Co 15,12) est propria ad designandum resurrectionem universalem“. Vgl. die italische Proklamation beim Hebr (K.2).

e) Die Botschaft der Predigten „Erstgeborener von den Toten“<sup>57</sup>

Zur Zeit Jesu war also die Erwartung einer weltzeitlichen Auferstehung durch die Pharisäer im Volk verbreitet,<sup>58</sup> und durch Jesu Lehre auch in seinem Jüngerkreis akzeptiert. Niemande würde im damaligen Judentum über die (leibliche) Auferstehung eines Einzelnen vor der endzeitlichen Auferstehung erwartet.<sup>59</sup> Man sehen wir schon in den Bildreden des frühen den Messias-Ibenachensohn mit dem Gottesknecht der Verkündigung Deuterojesajas gleichgesetzt (vgl. z. B. MtHw 23,4 mit Jes 42,6); ebenso wird im Prophetentagum zu Jes 53 der Gottesknecht als der Messias verstanden, wobei freilich die Hinweise auf das Leiden des Messias (bis auf wenige Beste (V. 3, 12)) vom Messias abgetrennt und auf Israd bzw. die Heiden bezogen werden.<sup>60</sup> Jesus verstand sich als der Messias-Ibenachensohn und als der Gottesknecht, der stellvertretend stirbt und so sein Leben als *kōpmōr-γḗb* für die Vielen gibt.<sup>61</sup> Die synoptischen Leidens- und Auferstehungswissagungen Jesu (Mt 8,31; 9,31; 10,32ff. par.) sind überlieferungsgeschichtlich unstritten.<sup>62</sup> Mt 10,32 Betz lässt sich aber ihre Grundstruktur von Jesu Selbstidentifikation mit dem leidenden Gottesknecht her verstehen.<sup>63</sup> Jesus sah voraus, daß er als der Gottesknecht „abhangegab“ (TgJes 53,3 u. a.)<sup>64</sup> und nach seinem Tod (Jes 53,2ff. 12) von Gott mit neuem Leben beschickt und erhöht würde (53,13; 53,10-12) und so den „Vielen“ Gerechtigkeit schaffen könnte (53,11).<sup>65</sup> Gleichwohl mußte sie als solcher Hinweis Jesu auf seine Auferstehung den Jüngern rätselhaft bleiben, da sie von der Erwartung der weltzeitlichen Auferstehung ausgingen.

Nach der Entdeckung des leeren Grabes<sup>66</sup> lernten die Jünger Jesu bei ihren Begegnungen mit dem Auferstandenen<sup>67</sup> in ihm den messianischen Gottes-

<sup>57</sup> Zu Frage der tatsächlichen Verbreitung im Volk vgl. CAVALLERI, *Agg* 154E.

<sup>58</sup> Siehe STUHLMACHER, *Zwölfte Theologie* I, 158.

<sup>59</sup> BETZ, *Neutestam 25*, JENEMDS in ZIMMERMANN, „wois“ 490-493. Im Unterschied zu diesem Autoren, die jene Uminterpretation des Leidens einer sekundären Bearbeitung zuschreiben, vertritt jetzt JUDAM, „Gottesknecht“ die überlieferungsgeschichtliche Eindeutigkeit von Tg Jes 53.

<sup>60</sup> In Mt 10,45 verband Jesus aber Jes 42,3 mit Jes 53; s. dazu BETZ, *Neutestam 34-35* und STUHLMACHER, „Existenzstellvertretung“ mit Bezug auf GRUBER, *Wst* 108 *Zwölfte Theol.* Vgl. auch BETZ, „Jesus und Isaja 53“.

<sup>61</sup> Jedem IENEMDS läßt nicht alle drei Leidens- und Auferstehungswissagungen für ursprünglich, sondern nur das „Rätselwort“ Mt 8,31a b *εἰς τὸν βελῆμου ποταμῶνα* *μαρτυροῦναι* als gelbes *διόρισμα* (Theologie 367f.). Nach THORSEN (I MFRS) sind die Leidens- und Auferstehungswissagungen insgesamt nachchristliche Bildung (Der *historische Jesus* 104-121, 134).

<sup>62</sup> BETZ, *Neutestam 35-38* mit Anm. 3 (S. 45).

<sup>63</sup> A. a. O. 35.

<sup>64</sup> Zu Jesu Todesverurteilung und Todesverstrickung s. auch STUHLMACHER, *Zwölfte Theologie* I, 125-143.

<sup>65</sup> Zu den tatsächlichen Ereignissen der Erscheinungen und des leeren Grabes s. WOLFFENBUT,



knoscht nach Jer 52 zu sehen, der auferstanden ist, gerade weil er stellvertretend für die Vielen gestorben war, und der somit als „Erster“ (πρῶτος, Apg 26,23) der endseitlichen Auferstehung teilhaftig geworden ist (dies belegen z. B. Lk 24,26 und Apg 1,13 mit einer Anspielung an Jer 52,13<sup>66</sup>). Auch der Hinweis auf Elos 6,21,25K, eine im Frühjudentum öfter mit der endseitlichen Auferstehung verbundene Stelle, in der alten Evangeliumsformul Mk 15,4 scheint „anzudeuten zu wollen, dass Jesu Auferweckung der Beginn und die verheißungswolle Voraussetzung der allgemeinen Totenauferweckung ist“<sup>67</sup>. Die nach alt-judaistisch-phantastischer Fraktion des Aufstehens als ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Apg 3,15) besagt dasselbe.<sup>68</sup>

Dies wurde schon früh auch mit der Metapher des „Erstgeborenen“ ausgedrückt. Da sie im paulinischen und johanneischen Traditionskreis beheimatet ist (Offb 1,5; Bön 8,28), hatte sie ihren Ursprung kaum erst bei Paulus, sondern wohl schon in der Jerusalemer Urgemeinde, auf die letztlich auch die johanneische Tradition zurückgeht. „Erstgeborenen“ bezeichnete in einem verheißenen Sprachgebrauch einfach die zeitliche Erststellung. Für die Christuspublikation „Erstgeborenen der Toten“ war zudem, wie für Kol 1,18b, mit Sicherheit der ἄριστος-„Titel“ nicht vom Ps 89,28 ausschlaggebend.<sup>69</sup> Im Anschluss an Ps 89,28 ist der ἡγεμόνων: der messianische Herr und Anführer aller, die zum endseitlichen Israel, der Gemeinde aus Juden und Heiden, gehören. Dies scheint auch in Bön 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 aufstehen werden. Anders ist es in Bön 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 gleichgestellt werden. Dieser (eigene) Sprachgebrauch scheint historisch eng mit der Auferstehung Jesu verknüpft: Mark 16,7 wie nach Joh 20,17 mannte der Auferstandene vor dem Frauen (resp. Maria Magdalena) am Grab seine Jünger „meine Brü-

<sup>66</sup> Angereichert vgl. STUHLMACHER, *Erkennende Theologie* I, 161–179.

<sup>67</sup> ABEL SCHLATTER hat darauf hingewiesen, „dass es nur eine Osterworte gibt, die Jesus als einen stummen Schreier beschreiben wie ein Gespenst, das nicht reden kann“, sondern dass immer noch Worte des Aufstehens an den Bruchrechnungsbesichten (zogen) (Geschichte des Christen 534 Anm. 1).

<sup>68</sup> Ein Apg-Stelle s. FOUAD, *Jesus Th*; BOUTIER, *Apg* 74. Nach BOUDRE, s. v. Ch TL hat die Bobe Apg 3,14–26 „unter allen Boben über Apg nicht der Stipulations- (Eg T) den andrächtesten Klang“.

<sup>69</sup> Zur Entstehung dieses Bekenntnisses zur Auferweckung Jesu s. auch STUHLMACHER, *Erkennende Theologie* I, 172; zur Messiaspublikation „der Erste“ s. u. Kap. VI.

<sup>70</sup> STUHLMACHER, *Erkennende Theologie* I, 172.

<sup>71</sup> S. auch FESCH, *Apg* 153 mit Anm. 11.

<sup>72</sup> S. dazu oben Kap. C.11h.

der<sup>120</sup>. Schon in der irdischen Wirksamkeit Jesu, als er von seiner neuen Familie sprach, hängt dieser Sprachgebrauch an (Mt 1,14f., vgl. Mt 25,40<sup>21</sup>).

Bei der Bezeichnung „Erstgeborener der Taten“ stellt mit im Hintergrund, dass die Auferstehung der Toten – wie wir oben gesehen haben<sup>22</sup> – schon im NT als eschatologische Weng Geburt (beschrieben werden kann. Man könnte die Anknüpfung der eschatologischen Geburt im 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 verfaßten „Machbarmenshaft“ des Gottesknechts (53,10) gleichsetzen. Wenn die Ungerneinde Jes 52,13–53,12 für Kontext des Jesajauchens identifiziert hat, legt es sich ähnlichen von Jes 54 her nahe, den auferstehenden Gottesknecht Jesus als den Ersten der eschatologischen Weng Geburt zu sehen, als ihren Erstgeborenen.

### 2. Der Auferstandene als ἀρχή

Der Auferstandene wird in Kol 1,18 nicht nur als πρῶτογενεος, die πρῶτογενεός, sondern auch als ἀρχή bezeichnet. Wie wir gesehen haben<sup>23</sup>, stehen ἀρχή und ἀρχηγία in der LXX gleichbedeutend für ἡγεγία. Im NT kann erster den Anfang eines Geschehens oder Zeitalterschnitts 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 49,1) oder die Erstlingsfrucht (Hes 9,10), die beide Gott besonders gewollt waren (z. B. Ex 34,19f.26).<sup>24</sup> Die zweite Verwendung läßt sich auch bei den neutestamentlichen Belegen von ἀρχηγία 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 Stephanos der „Erstling Achaïas“. Als erstes Haus Achaïas ist es gerettet worden, somit Gott als Erstlingsgabe besonders gewollt. Der Heilige Geist heißt ebenfalls „Erstling“: „die Pneumabegabung der Menschen ... ist nur der Anfang, an dessen Ende ... die Begabung mit dem κύριος πνευματικὸς steht“<sup>25</sup>. Besonders bei diesem letzten Gebrauch von erster / ἀρχηγία ist der Gedanke mitbestimmend, daß es nicht nur bei dem bleibt, was in der ἀρχηγία schon erfahrene Wirklichkeit ist, sondern auch noch weitere „Früchte“, Weiteres von der Art des „Erstlings“ nachkommen wird:

<sup>120</sup> Deming weist der auferstandene Jesus wohl auf Ps 110,1 zurück – auf den Psalm, den er im Kreuz ganz gelobt hat (vgl. hierzu GBSE, „Psalm 110“ 154).

<sup>121</sup> Zu letzterer Stelle s. v. Kap. III.1.b.c.

<sup>122</sup> Siehe oben Abschn. II.

<sup>123</sup> Siehe oben Kap. III.1.b.

<sup>124</sup> MOULDER, „πρῶτος“ 789f.

<sup>125</sup> DELESSERT, „ἀρχή“ 484.

Die Erstlingsfrucht ist die erste von vielen Früchten; als solche ist sie Gott besonders geweiht – in der sachlichen Hinsicht der einen Erstlingsgabe, die für das Ganze der Ernte steht, das ja eigentlich Gott gehören würde<sup>76</sup>.

In Spr 8,22 heißt die Weisheit *metē*<sup>77</sup>, 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 aufgestandene Jesus *ἀνάγωγι τῆς κοίτης* *ἐξ ὧν* heißt. *ἀνάγωγι* in Kol 1,18 ist im selben Sinn gemeint und somit für *ἀνάγωγι* steht, zeigt der zweite Teil des Namens, die appositionelle Mißerbestimmung der *ἀνάγωγι* „Erstgeborener aus den Toten“.<sup>78</sup> Warum in unserer Hymne die Wichtigkeit von der des 1Kor differiert, ist weiter unten noch zu untersuchen. In 1Kor 15,20 wird mit dem Genetivus partitivus *τῆς νεκρώσεως* angegeben, „aus welcher Größe heraus der Aufgestandene Erstling ist: Erstling über, 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 Gliedern: Gerade weil er als Erster auferstanden ist, wird er zum Stifter der Auferstehung für alle, die ihm folgen werden. „Durch“ ihm (ὡς ἂν bzw. instrumentales *ἐκ*) werden alle Folgenden auferweckt werden (V. 21f.), weil Christus zum *πρῶτος* *ἀποκαύσει* 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.<sup>79</sup> Er ist zudem nach Paulus als der Aufgestandene in der Zwischenzeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Exaltation als der Mittler der neuen Schöpfung tätig, der des Glaubenden als der für die Gekreuzigten und Aufgestandenen durch seine Fürbitte vor dem Vater Gerechtigkeit verschafft (Röm 4,25; 8,34).<sup>80</sup>

Das Bild hinter der Rede von der *ἀνάγωγι* in 1Kor 15 ist wohl weniger das der Geburt wie bei *πρῶτογενε* (obwohl *metē* 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 9,17f.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).<sup>81</sup> Die Präzifikation *ἀνάγωγι*

<sup>76</sup> Bild der menschlichen Erntegabe sagt auch die besondere Qualität des Erstgeborenen: eine Reihe Erntet der „Erntung“ der Frucht des Feldes und auch abhandelt von seinem Erntem, unterschieden (z. B. Gen 11,17).

<sup>77</sup> Siehe oben Kap. C1.1.1.1.1.

<sup>78</sup> So z. B. auch HÖRSNER, Kol. 62.

<sup>79</sup> Zum Zusammenhang von Menschwerdung und eschatologischer Auferstehung siehe z. B. JERRELL, *Images* 286–288 (Sinn. 302; Lit.) und ausführlicher unten Kap. I.2.a.

<sup>80</sup> Vgl. dazu SCHULZMACHER, *Neutestamentliche Theologie* 1,287,292f.

<sup>81</sup> JERRELLS, *Images* 118f. (Sinn 118).

τῶν ἡμερῶν τούτων fügt sich ganz in dieses Bildebild ein. Alle „Erstling“ ist Jesus also der, der als Erster der kommenden Heiligkeit voll teilhaftig geworden ist. Aktueller Auslöser für das Zustandekommen der Formulierung könnte die Tatsache gewesen, dass am Auferstehungstag Jesu, am Sonntag der Passswoche, im Tempel nach Lev 23,10f. der erste der Ernte dargebracht wurde (LXX: ἀρόγη) τῶν βρωσσῶν), die Erstlingsgabe der beginnenden Getreife-ernte.<sup>145</sup> Es ist nahe gelegen, dass die heilsgeschichtliche Bedeutung der Ummantelung eben am selben Tag der endgültigen Heiligkeit teilhaftig Gewordenen mit dieser ἀρόγη in Verbindung brachte.<sup>146</sup>

Man bleibt noch zu untersuchen, warum im Kol. 1,18 ἀρόγη statt der sonst in diesem Kontext üblichen ἀρόγη steht. Es muss hier etwas anderes in den Vordergrund getreten sein als das Bildebild, 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 wurde<sup>147</sup>. In Spr 8,22 kommt σοφία ebenfalls vor, wird dort aber in der LXX mit ἀρόγη nicht mit ἀρόγη übersetzt, von daher kann bei Philo die Weisheit bzw. der Logos ἀρόγη heißen (z. B. All 1,42)<sup>148</sup>. Der Schöpfer des Hymnus will demnach genau durch diese vom paulinischen Sprachgebrauch abweichende Formulierung darauf hinweisen, dass der Erstling der endseitlichen Ernte und Erstgeborene der endseitlichen Menschheit kein anderer ist als die Weisheit in Person, durch die Gott das All geschaffen hat.<sup>149</sup> Damit, dass ἀρόγη 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 Christushymnus 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 Menschwerdung durch denselben Künster in Existenz gerufen wurde wie die Schöpfung im Anfang.

Zum andern kann es in Aftac. 6,9 heißen: „Das Ende dieser Welt ist Esau, der Anfang (ἀρχή) der kommenden Jakob“, und Philo nennt Moisa die „ἀρχή der zweiten Generation der Menschheit“<sup>150</sup>. Moisa ist als Stammvater der menschheitlichen Menschheit Ite ἀρχή, und Jakob ist die ἀρχή der

<sup>145</sup> Vgl. BUESCH, *Frühzeit* 46. Darauf weisen schon TUBERK, „Chronology“ 412; MOERAT, *AGoc* 245; FREIBSCHEN, „Dobojství“ 16; STROUŽEK, *Stavoslovie* 122 hin.

<sup>146</sup> Vgl. das parallel-Phänomen in Mtur 2,7: Weil Jesus am Pessach geknastigt wurde, λαβὴ τῶν ἡμερῶν τούτων.

<sup>147</sup> Zu Begründung s. n. Kap. 8.2.

<sup>148</sup> Siehe oben Kap. 11.1.1.2.

<sup>149</sup> Dies betont auch COOPER, *Kol* 90: ἀρόγη „is still language that reflects Jewish reflection on Wisdom (Prov. 8:22 ...; Philo ...); ... that simply underlines the extent in which the hymn writer ... has determined to integrate the themes of the two strophes“.

<sup>150</sup> *Pract* 29; vgl. *Aftc* 46; *Questioes* 1,96; 2,56; *Vitalos* 2,66; vgl. 62.



kommanden Welt, weil in Israel die Erlösungsgeschichte beginnt, die im neuen Äon zum Ziel kommt. Die Beate vom auferstandenen Jesus als  $\alpha\gamma\gamma\eta\iota$  ist dem vergleichbar. In ihnen beginnt der neue Äon, weil er in ihm schon umfassende Wirklichkeit geworden und zugleich der Urheber der Erlösung für die Glaubenden ist.

Weil der Auferstandene der „Stammvater“ der neuen Menschheit und als die Weisheit in Person der Mittler der neuen Schöpfung ist, wird seine biblische zeitliche Veranordnung vor die noch folgende übrige neue Schöpfung gespannt. Er ist zugleich der, durch den die Schöpfung neu geschafften wird. Zudem spielt wohl wie im Römer 5, 15–21; 6, 3–5 auch die vom Jesus auf sich bezogene Menschensohntradition eine Rolle, nach der dem Menschensohn die zeitlich-ethische  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$  verliehen wird und – weil er der Repräsentant der „Heiligen des Höchsten“ ist – mit ihm auch dem entscheidlichen Gottesvolk.<sup>68</sup> Dies setzt die Linie von W. 18a fort, wo Christus als das Haupt der Gemeinde, der Wochent der neuen Schöpfung, alle über ihrer Gemeinde Thronende und zugleich als der sie Erlösende und Erhaltende erscheint. Wollende wird in W. 19f. im Verbal-sätzen nachgetragen, wie diese Erlösungsantriebskraft des „Erstlings“ geschichtlich vor sich ging.

<sup>68</sup> „Accus Christus est der messianische ‚Menschensohn‘ ... dessen Gedicht alle Glaubenden betrifft, weil der Menschensohn nach (Rom 7, 13, 18, 23) die ‚Heiligen des Höchsten‘, d. h. das Israel Gottes, insgesamt verkörpert.“ (STREHLACKER, *Axon*: 82, vgl. 78f.; 80f.)

## G. Der Erste in allem (W. 183)

W. 183 ist ähnlich schwer ins Hebräische übertragbar wie W. 171: für moderne Leserschaft 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.<sup>1</sup> *mpwre* bedeutet im Profanrätikal wie LXX „der Erste sein“, wobei damit nach Wilhelm Michaelis immer „den höchsten Rang innehaben“ gemeint ist. Die Wurzel *pwre*- werde also im *mpwre* immer metaphorisch verstanden, wie dies z. T. auch bei *pwre* bzw. *pwre* der Fall ist.<sup>2</sup>

In der vorliegenden Zeile lag alles Gewicht darauf, daß Jesus der erste Aufgestandene ist, der Erstling der neuen Schöpfung. Zudem ist in der ersten Strophe schon zentral hervorgehoben worden, daß Jesus, der Schöpfungsgemitter, allen Geschöpfen gegenüber der Erste ist, weil er schon vor allem war (W. 180.173). W. 183 fasst alle diese Aussagen zusammen. *mpwre* muß deshalb hier auszugsweise auch eine zeitliche Einbeziehung enthalten. Jesus wird durch seine Auferstehung der erste Aufgestandene und somit in allem der Erste, in Bezug auf die Schöpfung der Welt (1. Strophe) wie in Bezug auf die Menschöpfung, die mit der Auferstehung beginnt und der die Gemeinde Neu schon jetzt angehört, deren Haupt der Aufgestandene ist. *pwre* in Phil. 4,12; 1Tim. 3,11 meint auch hier *pwre* nicht nur das All, sondern bedeutet „für allen Stücken“ – Jesus ist also nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Verwirklichung des weltweiten Heils der Erste.<sup>3</sup>

Als aber, der allen und allem vorangeht, hat der Messias nach antiker Denkbildung 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 *pwre*,

<sup>1</sup> E. schon: n. Kap. B4 und C.2 b.

<sup>2</sup> „*pwre*“ 206.221E.

<sup>3</sup> HAUPT, Kol. 15. HEIBESER, *Kol* deutet *pwre* als „unter allen Aufgeweckten“; dies wäre aber eine bloße Tautologie zu W. 180, während die obige Deutung die Zusammenfassung der Nominaladjektive beider Strophen besser im über. Duktus des Hymnus *pwre*. *pwre* ist auch sonst mit *pwre* („unter“) belegt: (Pflanzener) *pwre* (Genese 4,11.18; gegen BAARTE, *Kol*. 207 Anm. 66).

<sup>4</sup> Wegen des zeitlichen Aspekts von *pwre* bzw. *pwre* ist Ernst LOHMEYERs Interpretation als Herrschaftsummer alles unvollständig (*Kol*. 163).

womach zeitliche Vorordnung; zugleich Wertung mitzugeschießt.<sup>3</sup> Dies wird im unseren 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 ist somit eine der ganzen Schöpfung gegenüber unvergleichliche Stellung; wie er ist kein Bestandteil von *τὸ πᾶν*, die geschaffen sind, sondern die *ἐκείνη* mit *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 Gemeinbeist. Mit *τὸ πᾶν* sind hier also die alte und die neue Schöpfung zusammengefasst.

In Apg 26,23 kam der Auferstehensausgang zu unserer Stelle „Erster (*πρῶτος*) aus der Auferstehung der Toten“ heißen. Die Bezeichnung ist – wie wir bereits gesehen haben<sup>4</sup> – aus der Osterbefragung ableitbar. Durch die Erscheinungen des Auferstandenen und die Auffindung des leeren Grabes kamen die Jünger Jesu zu der Überzeugung, dass Jesus als Erster der auferstehenden Auferstehung teilhaftig geworden sei. Zusätzlich können zwei weitere Traditionen auf die Bezeichnung „der Erste“ in Kol 1,18a eingewirkt haben. Einmal kann die Wahrheit bei Philo in seiner Übersetzung von *πρῶτος* in Spr 8,22 *πρωτόγενος* heißen (Els 31). Zum andern ist um die Mitte des 2. Jhd. in der Schule des B. Niechmael der Messiasname *πρῶτος* belegt (Joh 5a Bar<sup>5</sup>), und im Targum zu Jes 41,27 wird *πρῶτος* als Messiasname aufgeführt.<sup>6</sup> Es handelt sich um die Übertragung eines JHWH-Prädikats auf den Messias. „Der Erste (und der Letzte)“ nennt JHWH sich in Hes 41,4–27, 44,5; 48,12 im Zusammenhang mit seiner eintreffenden Prophetie und seiner alleinigen Schöpfungs- und Geschichtswirklichkeit; 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 1,18a abgibt, zumal der Christus schon in 15a auf denkbar enge Weise mit Gott verbunden wird. Die Verwertung dieses Prädikats im 1, 18a hätte sich auch deshalb an, da gerade die vielfältigen traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge, die in den beiden Sätzen unseres

<sup>3</sup> Siehe oben Kap. E.3a.

<sup>4</sup> Siehe oben Kap. E.1a.

<sup>5</sup> B. Niechmael selber wählte am Anfang des 2. Jhd. (STREMBERGER, *Einführung*: 80).

<sup>6</sup> Bar. Psal. 31,3; Bar. 63,2; WdJ. 90,6 mit verschiedenen Urtsbeur; die früheste genannte Anzuerkennung ist die der Schule des B. Niechmael.

<sup>7</sup> Vgl. BHAL 1,65; BESSON, *Ess.* 31, Anm. 157; FLORU, *Targum* 180 Anm. 9.

Hymnus mit der „Leitlinie“ der Weisheitstradition verarbeitet sind<sup>10</sup>, Jesus – in seiner Persönlichkeit als Präzistent, Individuum und Auferstandener<sup>11</sup> – als den Ersten und Mittler in Schöpfung und Neuschöpfung erblickbar machen.

<sup>10</sup> Siehe zusammenfassend unten ebenda (Kapitel 2).

<sup>11</sup> Zum Problem der Präzistentität s. u. Kap. 11.4.



## H. Die Einwohnung der Fülle

(W. 19)

### I. Die grammatische Konstruktion

Die Auslegung von W. 19 ist in vielfacher Hinsicht umstritten. Schon die grammatische Konstruktion gilt Probleme auf. Es ist möglich, Gott als (nicht gesamtes) Subjekt von εὐδωκῶσαν anzunehmen; dann fügt sich die weitere, maskuline Konstruktion in W. 20 gut an.<sup>1</sup> Auch von den Konstruktionsmöglichkeiten von εὐδωκῶσαν her ist dies denkbar. Im 2. Akt (14,35) ist εὐδωκῶσαν mit ἄνδρ. konstruiert (am selben andern in Frage kommenden Stellen der LXX folgt auf dieses Verb jedoch lediglich ein, z. T. transitiver, Infinitiv). Die Schwierigkeit ist bei dieser Lösung aber, dass Gott zum letzten Mal in W. 19 Subjekt war, aber sehr weit weg von unserer Stelle, und in W. 19a nur im Genetiv genannt wurde.<sup>2</sup> Gerade wenn die Verse 15–20 ursprünglich ein selbständiger Psalm waren, ist diese Lösung sehr unwahrscheinlich; dann ist ja ein Rückgriff auf W. 12f. unmöglich.<sup>3</sup> Deshalb ist in neuerer Zeit häufiger angenommen worden, εὐδωκῶσαν sei hier Subjekt und stehe — nach Kol 2,9 zu schließen — für Gott, die folgende maskuline Konstruktion sei dann Construction ad sensum.<sup>4</sup> Dies scheint mir die wahrscheinlichste Lösung zu sein. Die Konstruktion in W. 19c ist dann klar:

Subjekt:	αὐτὸν τὸ εὐδωκῶσαν, Prädikat: εὐδωκῶσαν <sup>5</sup> ;
Objekte:	1. ἁγίων: ἐν αἰνῶνι ἁγιῶν ἁγίων.
	2. ἁγίων: ἐν ἁγίῳ ἁγιῶν ἀποστόλων κτλ.
	+ Partizipialer Construction:
	εὐδωκῶσαντος κτλ.

<sup>1</sup> So z. B. LEHMENHOFF, *Evk.* 188f.; HAUPT, *Kol* 17.

<sup>2</sup> Vgl. PODURSKÝ, *Kol* 50f.

<sup>3</sup> Vgl. SCHWARZER, *Kol* 82; MÜLLERHAUSEN, „Erwähnung“ 186. Dies sieht z. B. LANGENBACHER, „Einwohnung“ 198f. gar nicht in Betracht.

<sup>4</sup> So LANGE, *Kol* 98; SCHWENK, *Kol* 101f.; PODURSKÝ, *Kol* 50f.; ARSTOLD, *Sjajewskow* 152. — EKST, *Phrasae* 71 wendet die beiden Lösungsmöglichkeiten gar auf den ursprünglichen Hymnus und seine Bedeutung durch den Verfasser des Kol!

<sup>5</sup> Nach LANGEHOFF, *Kol* 198f. ist Christus Subjekt von W. 19c, dann müssten aber alle Personalpronomina als Subjekte aufgefasst werden; zudem scheint mir die im Folgenden dargestellte Lösung inhaltlich stimmiger, die von εὐδωκῶσαν als Subjekt ausgeht.

<sup>6</sup> Im NT steht als Augment statt αἰσθέντος ἡ-σθέν-σθ- (BECKSONDERBÜCHNER, *Grammatik* 221, § 67).

Nach Gerhard Münderlein ist es „selbstverständlich“, „daß er sich<sup>17</sup> auf das unmittelbar folgende Wort zu beziehen, wenn dies grammatisch möglich ist“; die Konstruktion lautet dann εἰςὁμοῖον ἐν τῷ, was gemäß dem lateinischen *in* (*in* *pro* *homo*, *in* *tempore*) „und ‚verwähnt‘“ bedeuten kann und wom Münderlein auch so übersetzt wird.<sup>18</sup> Man ist beim weiten von εἰςὁμοῖον abhängigen Infinitiv (in W. 19 und 20a) einander beigeordnet sind, haben wir dieselbe Konstruktion auch für W. 15 anzunehmen. Münderlein gibt selbst zu, dass es keine Parallelen für einen doppelten Bezug von ἐν οὐνόμῳ auf εἰςὁμοῖον und κοινονόμου gibt.<sup>19</sup> Die bei Keil<sup>20</sup> angeführten Belege, nach denen ἐν οὐνόμῳ zugleich vom finiten Verb und vom Infinitiv abhängig sein können, treffen sämtlich nicht auf die vergleichbare Stelle II Cor 8, 16 (ἐγὼ δὲ ἵσχυμαι ἐν ἡμερονόμῳ εἴσω καὶ ἔξω) zu, sondern ἐν ἡμερονόμῳ (gerade nicht zugleich auf finites Verb und Infinitiv, sondern ergänzt εἴσω mit ἐξω), sondern ist das Subjekt des finiten Verbs nicht auch Subjekt des konsekutiven Auzl. Münderlein führt eine ganze Reihe von Belegen für die Konstruktion εἰςὁμοῖον ἐν τῷ mit folgendem Infinitiv an, diese fällen 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 Auzl. mit ausdrücklichem eigenem Subjekt oder zumindest mit der „verwähnten“ Person als gedachtem Subjekt. Von den drei Fällen, wo das Subjekt von finitem Verb und Infinitiv identisch ist bzw. auf Grund der Wortbedeutung identisch sein kann,<sup>21</sup> ist dennoch keiner mit Kol 1, 19 vergleichbar, da jedes Mal finites Verb und Infinitiv je ihr eigenes Objekt bzw. Adverbiale haben.<sup>22</sup> Münderleins These lässt sich somit grammatisch nicht wahrscheinlich machen<sup>23</sup>, viel näher liegend ist der Bezug von ἐν οὐνόμῳ auf κοινονόμου. Dies wird auch durch Kol 2, 9 bestätigt, wo sich ἐν οὐνόμῳ gewiss auf κοινονόμου bezieht.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> MÜNDERLEIN, „Erwählung“ 266 (aufgenommen z. B. von KEIL, *Christenlehre* 110f.). Sind verschiedenen grammatischen Konstruktionsmöglichkeiten von εἰςὁμοῖον z. MÜNDERLEIN, s. a. O. 266 Anm. 3.

<sup>18</sup> *Christenlehre* 268. Siehe auch ECKST, *Manuale* 84.

<sup>19</sup> *R. u. O.* 121.

<sup>20</sup> I Cor 28, 5; II Sam. 6, 11; II Cor 8, 16 (pa. 20 Cor 5, 2f).

<sup>21</sup> Auch eine Konstruktion εἰςὁμοῖον ἐξω liegt nicht vor, wie MÜNDERLEIN selbst feststellt („Erwählung“ 268 mit Anm. 1).

<sup>22</sup> Zur Identik von MÜNDERLEIN s. auch ECKST, *loc. cit.*

<sup>23</sup> Darauf weisen ECKST, *Prolegomena* 95 Anm. 1 und LOHSE, *Kol.* 100 Anm. 3 hin.

<sup>24</sup> Siehe unten Abdm. 4.

Dass erfüllbares Gottesverehelndes Wollgefallen, seinen erfüllbaren Entschluss bezeichnet, sei damit aber nicht bestritten. Auf die schwierige Frage, wann diese Erfüllung stattfand bzw. in welchem Punkt der Geschichte des präexistenten, menschengewordenen und in Ewigkeit existierenden Messias wir sie zu suchen haben, können wir erst eine Antwort finden, wenn wir uns mit der „Einwohnung des Theos“ beschäftigt haben.

## 2. Der alttestamentlich-frühjüdische Traditionshintergrund

### 2.1 Πληρωμα in der Synkretisengeschichte

Die „Fülle“ ist an unserer Stelle schon auf verschiedenste Weise gedeutet worden<sup>15</sup>, als der neue Aon<sup>16</sup>, als die heiligmässige Anschauung vom „All-Einen“<sup>17</sup>, als die Summe der göttlichen Kräfte und Eigenschaften<sup>18</sup>, als die göttliche Substanz<sup>19</sup>, endlich als Gott selbst<sup>20</sup>.

Nach Langhammer ist es „nicht anzunehmen, dass Paulus die stoische *κρίσις*-Konzeption für seine Zwecke übernahm“, die das All als Einheit und als göttlich ansieht.<sup>21</sup> Dann hätte im Christus das All insgesamt Wohnung genommen: *Ἐν τῷ κρῖσι* hieße dann dasselbe wie *ἐν τῷ κρῖσι*.<sup>22</sup> Abgesehen davon, dass in der Stoa dafür das Substantiv *κρίσις* nie verwendet wurde<sup>23</sup>, ist eine solche pantheistische Vorstellung für einen monotheistischen Deutlichen des 1. Jhs. völlig undenkbar. Langhammer gibt dies selber an, wenn er einräumt, dass Paulus nach der Übernahme des stoischen Gedankens „alles das, was ... pantheistisch gedacht war, modifizierte“, wie dies auch in Wiech

<sup>15</sup> Zum prägnantesten Bedeutungsspektrum s. BERNET, *Πλωμα* 1–6.

<sup>16</sup> KAZEMBEK, „Dauilungie“ 42f.

<sup>17</sup> So schon Theodor von Mopsesia (s. BERNET, „Leib“ 273 Anm. 2). In neuerer Zeit LANGHAMMER, „Einwohnung“; LÖHKE, Kol 99; BERNET, „Leib“ 271–279 (nach BERNET ist es „nicht nur die Fülle der Kosmos, ... sondern auch die Fülle der Gottheit“ [273], wie dies zusammengefasst, kann es aber nicht wirklich einseitig werden).

<sup>18</sup> LÖHKE, *IdA* 157; ähnlich HAUPT, *IdA* 37; SCHWERTZ, *IdA* 66f. und die große Mehrheit der Exegeten (vgl. BERNET, „Leib“ 270 Anm. 1).

<sup>19</sup> GESE, „Weisheit“ 342f., vgl. SCHWERTZ, *IdA* 66 und ähnlich auch M. GESE, *Neutestament* 201f. – Zu dieser Lösung kommt auch ALLEN, „Begriff“ (vgl. BERNET, *Einlegung* 221 Anm. 190 und WÜCHELEIN, „Bewältigung“ 173, der sich (im Anschluss) diese Ansicht konnte von mir jedoch aus sprachlichen Gründen nicht ausgewertet werden.

<sup>20</sup> BERNET, *IdA* 31.

<sup>21</sup> „Einwohnung“ 350.

<sup>22</sup> LANGHAMMER, „Einwohnung“ 352. Eine ähnliche Lösung verfolgt EBELING („Platone“ 303), verwendet sie jedoch von der alttestamentlichen Theozentrik her zu theologischen. Er erläutert sie dann selber von Kol 2,9 her wieder (s. u. CLAUDE, *Anm.* 58).

<sup>23</sup> Siche WÜCHELEIN, „Platone“ 388.

[,?] geschähe.<sup>20</sup> Wd. wahrscheinlicher als LANGSOMMERS komplizierte Konstruktion ist, dass die Fülle von *ἐπιποιεῖν* im KdJ und Epit. gerichtet auf die Stoas stammt.<sup>21</sup> HANZL kommt, dass im Kontext des Hymnus das *ἐπι* gerade verwendet werden muss, also nicht im Lebenssitz Wohnung nehmen kann.<sup>22</sup>

Es fällt auf, dass wir „Fülle“ (*πλήρωμα*, bzw. *plēroō*) weder im alttestamentlichen Schrifttum noch bei den Rabbinen oder im NT als *Terminus technicus* finden<sup>23</sup>, auch bei Philo und in der Stoa wird *πλήρωμα* nicht technisch verwendet<sup>24</sup>. Selbst im der Gnosis taucht der Begriff nur gelegentlich als *Terminus technicus* auf, v. a. bei den Valentinianern und den Marcioniten.<sup>25</sup> In diesen Systemen meint *πλήρωμα* die Fülle der aus Gott hervortretenden Emanationen, die sich in pneumatischer Materie zu Gott befinden<sup>26</sup>, die Erlösungsgehalt verkörpert aber dieses Pleroma gerade, um die gefangenen Seelen zu befreien<sup>27</sup>. In den hermetischen Schriften hat der Begriff „eine zentrale Bedeutung“, wobei er sich inhaltlich an die Stoas anlehnt und das *ἐπι* meint.<sup>28</sup>

Die Wortgruppe *ἐπιποιεῖν* wird im KdJ und Epit. (wie überhaupt im Corpus Paulinum) in verschiedener Weise verwendet<sup>29</sup>, aus dem Wortgebrauch in den beiden Briefen ergibt sich demnach ebenfalls kein eindeutiger Wortstammzugang zu unserem Vers.

### 3) Die Einwohnungsgestaltung

Hingegen ist *ἐνοικεῖν* (KdJ. 1,19) bzw. *ἰσοῖ* ein alttestamentlicher *Terminus technicus* für die ‚Einwohnung‘ von Gottes Namen (*šm-šrā*) bzw. Gottes Herrlichkeit (Zinntränke, Ex. 9) im Jerusalemer Tempel (bzw. auf dem Sinai und in der Stiftshütte<sup>30</sup>): „Gott, der im Himmel thronet, hat in mitten seines Volkes Israel einen Ort erwählt, an dem er wohnen will“ (vgl. z. B. LESÖN

<sup>20</sup> „Einwohnung“ 360f.

<sup>21</sup> Vgl. zudem die Argumentation von GEBERTS, „Baptist“ 136 (Anm. 29) gegen eine ähnliche Sicht wie die LANGSOMMERS.

<sup>22</sup> WOLFF, *KdJ* 83.

<sup>23</sup> LEVY, *Pharisäer* II, 120; DEHLING, „*ἐπιποιεῖν*“ 296.300–304.

<sup>24</sup> EBEL, *Christenlehre* III (in der Stoa tauchen nur *ἐπιποιεῖν* und *ἐπιποιεῖσθαι* auf, das Substantiv bildet COVERFIELD, „Pleroma“ 388; EBERT, *Phariseer* 9–10); bei Philo bewegt sich die Bedeutungslehre im Rahmen der *ἐπιποιεῖσθαι* Wortstammung (COVERFIELD, „Pleroma“ 388; EBERT, *Phariseer* 30–34).

<sup>25</sup> EBEL, *Christenlehre* III (Beleg: *ἐπί*); COVERFIELD, „Pleroma“ 385.

<sup>26</sup> LOHSE, *KdJ* 88.

<sup>27</sup> SCHWEDER, *KdJ* 86; v. dazu auch unten Abschn. 4.

<sup>28</sup> EBERT, *Phariseer* 33; vgl. die Belege z. n. O. III–21: und bei COVERFIELD, „Pleroma“ 389f.

<sup>29</sup> Siehe unten Abschn. 5.

<sup>30</sup> Vgl. SCHMIDT, *Gebäude* 106.



8, 13, 27<sup>37</sup>). Der Terminus  $\text{שְׁכִינָה}$  ist dafür so typisch, dass Gottes auf dem Zion wohnende Heilichheit bzw. „die Einwohnung oder Gegenwart Gottes an seinem bestimmten Ort“<sup>38</sup> schon (Ahnrede) vor der Zerstörung der zweiten Tempel<sup>39</sup> im Judentum mit  $\text{שְׁכִינָה}$  bezeichnet wurde.<sup>40</sup> Im AT finden sich Stellen, die unserem Vers genau analog formuliert sind, so z. B. Ps 69, 17 (LXX: Der Zion ist  $\text{מִן הַשָּׁמַיִם, הַיְיָ שְׁכִינָתוֹ עַל הַצִּיּוֹן}$  [ähnlich auch Ps 131, 13f. LXX]). Im Targum zu Ps 69, 17 wird die Stelle so übersetzt: „Siehe, auf dem Berg Sinaï [!] der niedrig ist, habes dem Wort des Herrn (d. i. Gott selbst) wohlgefallen, seine Schekina wohnen zu lassen.“<sup>41</sup> Die Targumim fügen das Öffnen des Terminus Schekina gegenüber dem hebräischen Text ein, was sie zu verdeutlichen suchen, was z. B. mit  $\text{מִן הַשָּׁמַיִם}$  gemeint ist.<sup>42</sup> Für unseren Zusammenhang wichtig ist dabei, dass im rabbinischen Sprachgebrauch „das handelnde Subjekt immer Gott“ ist<sup>43</sup>, die Schekina ist also mit Gott „subjektidentisch“<sup>44</sup>. Es handelt sich bei dem Terminus nicht um einen Gottesnamen bzw. ein bloßes Substitut für „Gott“, sondern er bezeichnet „die Gottheit selbst, wie sie an einem bestimmten Ort gegenwärtig ist oder sich offenbart“<sup>45</sup>. Er „deklariert, wie Gott, der doch erhaben im Firmament thronet, in der Mitte Israels gegenwärtig sein kann, nämlich als Schekinah“<sup>46</sup>, ist also

<sup>37</sup> Zur Literat- und Traditionskritik von  $\text{שְׁכִינָה}$  s.  $\text{LAWOWSKI}$ , „Wohnen“ 176f.

<sup>38</sup> So die Definition von „Schekina“ bei  $\text{GOLDBERG}$ , *Untersuchungen* 441.

<sup>39</sup>  $\text{SCHÖLEHN}$ , *Gesetz* 142f.;  $\text{GOLDBERG}$ , *Untersuchungen* 342f.; vgl. F. KUHN, *Selbstentwägung* 107f., wonach „alle wesentlichen rabbinischen Anschauungen von der Selbstentwägung Gottes bereits im ersten Jahrhundert nachhomeran waren“. – Schon in nachexilischer Zeit hat sich der Abstand von der Präsenz Gottes auf dem Zion langsam auf die Präsenz im Volk Israel verabschiedet: „Die Schekina-Theologie erhält jetzt eine ... (gedanklich) selbständige Komponente“ ( $\text{LAWOWSKI}$ , „Wohnen“ 190). Dieser Aspekt wird in der Zeit nach 70 n. Chr. bestrichen (vgl.  $\text{GOLDBERG}$ , *Untersuchungen* 443).

<sup>40</sup>  $\text{GOLDBERG}$  nimmt an, dass der Terminus „auch in der Volkssprache zu einem feststehenden Begriff geworden war“ (*Untersuchungen* 441).

<sup>41</sup> Übersetzung nach  $\text{MISCHKELEW}$ , „Erwählung“ 270 (Got. v. T. Kurze),  $\text{MISCHKELEW}$  verweist dort auf die ähnliche Stelle *Zwölfte* 14, 21.

<sup>42</sup> Soeben die Zusammenfassung, die meine Forschung bis 1986 bestimmte Darstellung bei  $\text{CHESTER}$ , *Revelation* 113–124 und der Forschungsarbeitdeckel bei  $\text{GOLDBERG}$ , *Untersuchungen* 1–11 (bis 1989). Wie  $\text{CHESTER}$ s Zusammenfassung zeigt, ist die Konsens darüber, wie die verschiedenen Targumim verfahren und wie die Entwicklungsgeschichte ihrer unterschiedlichen „Schekina“-Formeln zu sehen ist, z. B. noch nicht abschließend. Insgesamt kann man für das rabbinische Schrifttum sagen, dass Schekina dort verwendet wird, wo „der Terminus Gottes“ in Verbindung mit der aus Es. 61, 10 hervorgehenden oder (je nach Text) über sich als selbstoffenbarnden Gottheit verwendet wird, aber wenn *keine* die sich in der Endzeit offenbarenden Gottheit (= Rückkehr der Schekinah) bezeichnet“ ( $\text{GOLDBERG}$ , s. a. O. 458).

<sup>43</sup>  $\text{GOLDBERG}$ , *Untersuchungen* 446.

<sup>44</sup> *S. a. O.* 451.

<sup>45</sup> *S. a. O.* 450.

<sup>46</sup> *Ebd.*



Für unseren Christologiekonzeptions ist zudem wichtig, dass die Zionstheologie die Gegenwart Gottes auf dem Zion vom Anfang an (so) mit dem davidischen Königtum zusammengedacht hat.<sup>55</sup> Wie v. a. aus Ps 132 deutlich wird, ist die Erwählung des Zions durch Gott als „Festsetzung“ (ἰσχυρὸς) für die Liebe nur die Kehrseite der Erwählung der Davidzrippe durch Gott. Der Zion wurde durch Davids Erhebung das Erbland der Davidzrippe, und indem Gott der Zion erwählte, erwählte er zugleich das davidische Königtum als Repräsentation seiner Herrschaft auf der Erde. „Ergriff Ich Ihn 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.“<sup>56</sup> In Ps 132 ist der Bund, den Gott mit David schließt, „die Antwort Gottes auf die Überführung der Lade“<sup>57</sup>; dasselbe gilt für die Wathanweisung.<sup>58</sup> In Ps 2,6f. wird die Einsetzung des Davididen als König Gottes und Sohn Gottes damit begründet, dass sie auf dem Zion geschieht.<sup>59</sup> „Israel sah in dem Königwerden auf dem Zion eine reale Geburt durch den auf dem Zion thronenden Weltkönig, der hier in diese Welt und Erde eingetreten war und Wohnung genommen hatte.“<sup>60</sup>

Dieser Zusammenhang von Zionsbewohnung und Davidserwählung wird auch in 4Q 368 (Prayer of Enoch = Apocryphon) deutlich ausgesprochen. In Frg. 1 Kol 2 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 Transzendenz der Königsbiologie angesichts des vorfindlichen Weltfalls des davidischen Königtums ab dem späten 8. Jh. v. Chr. „wurde alles Vorfindliche zum Vorübergehenden ... die Offenbarung bekam eine eschatologische Struktur.“<sup>61</sup> Damit wandelte sich auch die Vorstellung und Erwartung der Gottgeburt des Davididen auf dem Zion. Von Jes 7,14 über Isa 9,5f. zu Mt 1,23 „wurde die neugeborene ‚Gebirgswelt, die gebiert‘ (Mt 1,2 unter Aufnahme von Jes 7,14) das Tor, durch das das göttliche Erbteil in diese Welt eintritt. Die Einwohnung des Zionsgottes in dieser Welt erachtet erst mit und in der Geburt des messianischen Kindes.“<sup>62</sup> Zu dieser Entwicklung tritt hinzu, dass die Weisheit in der späteren Weisheitsliteratur „als Repräsentant der Ordnung

<sup>55</sup> Das Folgende richtet sich an GESE, „Davidbund“, „Matus ex virgine“ 134–146.

<sup>56</sup> GESE, „Davidbund“ 130.

<sup>57</sup> A. a. O. 116.

<sup>58</sup> A. a. O. 117f.

<sup>59</sup> A. a. O. 121.

<sup>60</sup> GESE, „Matus ex virgine“ 138.

<sup>61</sup> A. a. O. 143.

<sup>62</sup> A. a. O. 143f.







Die Rabbinen diskutieren anhand der alttestamentlichen Stellen von der Allgegenwart Gottes (v. a. 1. Kön 8,27; Jer 33,24 und Jer 66,1) die Frage, wie sich die Präsenz Gottes im All<sup>178</sup>, die auch ausnahmsweise als Schekina bezeichnet werden kann<sup>179</sup>, 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 beim Himmelfreiten über dem Erdboden (das ist die Höhe der Bundeslade inkl. Stämmalf).<sup>180</sup> Andere sprechen davon, dass sich Gott „zusammengedrängt“ und „beschränkt“ habe, um im Tempel wohnen zu können.<sup>181</sup> Eine dritte, bestimmte Lösung ist das rabbinische „Höhlengleichnis“ des B. Levi<sup>182</sup>: „Wem ist das zu vergleichen? Einer Höhle, die am Meeresarm gelegen ist. Schäumt das Meer heran, so füllt sich die Höhle, doch das Meer verliert überhaupt nichts (Jachusch), – 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 Kahn mit Recht bemerkt, „auch schwächer in der Argumentation, denn letztlich vermag sie nicht zu erklären, warum nun das Besondere der Anwesenheit Gottes im Zelt und im Tempel besteht.“<sup>183</sup> Obwohl die Belege für diese Diskussion nachchristentumlich sind, zeigen sie doch, wie ungeheuer die Aussage eines Christuspeters, dass im Christus mit (וְ) יְהוָה מְיוֹשָׁפֵט Wohnung gewonnen habe, für jüdische Ohren klingen musste. Dazu kommt, dass im Rabbinismus „die Schekinah niemals eine engere Verbindung mit Lebenden oder Leblosen (Gegensätzen)“ einging. „Die Schekinah ist daher auch nie in einem Menschen, und auch dort, wo gesagt wird, sie ruhe auf oder über ihm, ist nicht anzunehmen, dass sie ihm auch nur berührt.“<sup>184</sup>

<sup>178</sup> Vgl. 1. Sam 16a (Eliabon Gamliel III. zu Eschir) (Gott ist in der ganzen Welt gegenwärtig, und Schesmoit 2,1: E. Achoschak & Qanda (TS), ca. 130–165; STEINBERGER, *Stellungsgang* 84f.) sagt, es gebe keinen von Gott besetzten Ort in der Welt (auf diese Stellen verweist BERTHELEARD, *Neoscholastik* [Fak 104]).

<sup>179</sup> BBE 15a und weitere Texte bei EISEN, *Phrasen* 38f. (Gegen GOLDBERG, *Untersuchungen* 535, wonach der Terminus nie dafür verwendet werden soll).

<sup>180</sup> BBE 5a und Paralleltext (zitiert bei F. BUEK, *Selbstverwirklichung* 45–47; s. dazu s. u. O. 72f.).

<sup>181</sup> Die Belege dafür bietet EUBEL, s. u. O. 73, Anm. 93–94; s. auch GOLDBERG, *Untersuchungen* 471–473.

<sup>182</sup> Ten (Paradise) (bepi T und Paralleltext (zitiert bei EUBEL, s. u. O. 50f.; Par. siehe s. u. O. 58, Anm. 21f.); s. dazu auch GOLDBERG, *Untersuchungen* 476).

<sup>183</sup> A. u. O. 74.

<sup>184</sup> GOLDBERG, *Untersuchungen* 464.

### 3. Die Jesustradition

Diese „Fülle“, diese Herrlichkeit Gottes, die den Tempel erfüllt, auf dem Zion der 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 zu strahlen wird, die handgreiflich und alles wahrnehmende Gegenwart des Zueingottes im ganzen Kosmos – diese „Fülle“ hat nach Kol 1, 19 im *Alexander-Jesus* Wohnung gemeint. Es ist *mōr mō nēphano*, die ganze Fülle der Gottheit, nicht nur ein kleiner „Teil“ wie im oben zitierten Höhlengleichnis. Damit sind der Davidide als Repräsentant der jüdischen 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 Jesustradition deutet Jesus dies selber an: „Ich sage euch aber: Hier ist Gotteshaus als der Tempel“ (Mt 12,6)<sup>67</sup>. Nach Mt 23,37–38par. spricht Jesus als die Schemina in Person davon, dass die Schemina fortan nicht mehr im Tempel zu finden sei (W. 38)<sup>68</sup>. Durch die messianische Symbolhandlung der „Tempelreinigung“ (Mk 11,15–17par.)<sup>69</sup> unterbricht Jesus zeichenhaft den Opferbetrieb im Tempel, weist dadurch im Voraus auf seinen Sühntod hin und richtet den endzeitlichen Tempel auf, das „Haus für alle Völker“ (Jes 56,7). Jesus zeigt sich damit als der *Klēstias*, vom dem nach verschiedenen frühjüdischen Texten<sup>70</sup> die endzeitliche Wiederherstellung und Wiedereichtung des Tempels erwartet wurde, und gilt sich somit als Erbauer des neuen Tempels (Gottes) zu erkennen (vgl. Mk 14,58; 15,29 mit Ex 15,17<sup>71</sup>). Bei seinem Tod zersplittert der Vorhang im Tempel, der das Dunkel verhüllte, in dem

<sup>67</sup> Überlieferungsgeschichte und Bedeutung des Logos sind unstrittig; nach SCHMID, *Lk*. 306 handelt es sich um ein ursprünglich selbständig geschriebenes Theologion, hingegen zeigt nach LIEB, *Mt*. 2,228 Anm. 38 ein Vergleich mit Mt 23,37, „dass solche Überlieferungslogien Abschneefunktion haben, aber nicht selbständig sind“. Der Vers sei ganz vom Evangelisten geschaffen (zu s. O. 325). LIEB legt a. a. O. (231–233) dem Ausdruck nicht christologisch aus, er sei vielmehr wegen des Kontextes W. 5–7 auf die „Barmherzigkeit [als] die Mitte von Gottes Willen“ bezogen, die „mehr als der Tempel“ sei. Demgegenüber ist mit SCHLAIFER festzuhalten: „[μὴ] γὰρ σιδηρεῖ τίς τίς, was der Tempel über Gendine: wesentlich, ein, identifiziert es aber durch das, was Jesus tut gibt. ... In Jesus ist Gottes Gegenwart in höherer Weise vorhanden als im Tempel.“ (AM. 298; ebenfalls christologisch versteht z. B. GONZALEZ, *Lk*. 1,444 die Stelle.)

<sup>68</sup> Siehe oben Kap. C. I. bzw. So auch STIEFEL, *Mt*. 402.

<sup>69</sup> Zur Tempelreinigung s. SCHULMACHER, „Jesus“ 231 mit Anm. 29 S. 44; „Was auf“ 90f mit Anm. 8 S. 80f und jetzt RIEB, *Jesus* Stellung.

<sup>70</sup> Siehe STUBBINGHAM, „Jesus“ 231; ADAM, *Jesus* Stellung 25–28.

<sup>71</sup> Siehe ADAM, a. a. O. 99–100.

Gott wohnt (Joh. 15,50<sup>80</sup>) – „man ist nicht mehr das unzugängliche Allerheiligste der Ort, an dem die Gemeinde Gott zu suchen hat“<sup>81</sup>. Gottes Schekina, seine Weisheit, unter seinem Volk zu wohnen, ist nun nicht mehr im Tempel auf dem jüdischen Zion zu finden. Der Messias selbst ist der Tempel Gottes geworden, in dem Gott nach seiner Verheißung ewig wohnt (Es. 43,7: *אֶפְרַיִם אָמַר יְהוָה בְּרַחֲמָיו יָשָׁב*). Nach den Johannevangelien, 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. vom Jesus dabei gesprochene Tempelwort (Joh. 2,19; vgl. Mk. 14,58)<sup>82</sup> wird daraufhin angelegt. Jesus ist also nach der synoptischen und erst recht der johanneischen Tradition zum Mittelpunkt der Wölfe geworden, zum eschatologischen Zion, zu dem alle Wölfe strömen (z. B. 1. Kor. 3,1–5; 80). Als „Ort“ der Anwesenheit Gottes ist Jesus zugleich die endzeitliche *πῦρ* (vgl. Röm. 3,25), der Ort, an dem JHWH in besonderer Weise anwesend ist und an dem Sühne für die Sünden des Volkes geschieht<sup>83</sup>.

#### 4. Kol. 1,13<sup>84</sup>

Wir haben also die Pleroma-Aussage in Kol. 1,13 vom 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 zusammengelassen ist. Es handelt sich bei *πῦρ* um einen „*Παναθεογονία*“<sup>85</sup> „Gott selbst in einer bestimmten Funktionsrelation“<sup>86</sup>, nämlich der der Nähe Gottes zur Welt, seines Wohnens an dem von ihm erwähnten Ort.<sup>87</sup>

Das Pleroma ist deshalb nicht als ein Schlüsselbegriff der kolossischen Imbellez denkbar, den der Verfasser des Kol. aufgenommen hätte, sondern bezeichnet positiv die Gegenwart Gottes im Christus.<sup>88</sup>

<sup>80</sup> Dass diese Nachricht sich sehr wohl auf ein historisches Ereignis beziehen kann, zeigt SCHLEIERMÄCHER, *Lehr. 202* (vgl. REICH, *Jah. 2,580*).

<sup>81</sup> SCHLEIERMÄCHER, *Jah. 234*.

<sup>82</sup> Nach STUHLBAUMER, „Jesus“ 33 hat Jesus das Tempelwort tatsächlich im Rahmen der Tempelreinigung gesprochen.

<sup>83</sup> Siehe unten Kap. II.2.

<sup>84</sup> So AACHEN, „Begriffe“ 61 in der Übersetzung MÜLLERLEINs („Erschlung“ 275).

<sup>85</sup> AACHEN, a. a. O. 61 in der Übersetzung MÜLLERLEINs (a. a. O. 275).

<sup>86</sup> So muss der Inhalt dieses Funktionsrelations nach GOLDBECK verstanden werden (*gagan ANLEH, mā-er-ko MÜNDELEIN zibot wird, wansch „Ditres ganzes Werk und Flan [sic] in Schöpfung und Erhaltung“ gemeint sei* [a. a. O. 275]).

<sup>87</sup> Mit REICH, *Probleme 77*; MÜLLERLEIN, „Erschlung“ 272; ARNDT, *Syncretism SCHL. gegen* – z. B. – BOSSWALDM, „Ereignis“ 14; BRUNT, *Kyriakon 100*.



Die grundsätzliche Bedeutung des Wortes „mussen“ in einer späteren Entwicklung des Begriffes gehören<sup>193</sup>, die sich nachweislich besonders auf die Pleomastellen in Joh 1,14,105; Kol 1,19 und 2,9 stützt.<sup>194</sup> Das Pleoma ist z. B. im EvWet die Ideenwelt, die ungeschaffen ist und als geistige Potenz von Anfang an in Gott war (1Kor 8–9; 1Kor 10,40; 2Kor 3,7)<sup>195</sup>; es handelt sich hier deutlich um eine Weiterentwicklung der Schekina-Worstellung, wie wir sie in Kol 1,19; 2,9 finden, mit Hilfe der platonischen Ideenlehre. Auch lässt sich die Antithese von Pleoma und Korona in verschiedenen gnostischen Spielarten (v. a. im valentinianischen System)<sup>196</sup> nicht auf die stoische Pleoma-Bionoma-Konzeption zurückführen<sup>197</sup>, sondern erklärt sich am besten mit einer (platonischen) Weiterinterpretation der neutestamentlichen Stellen. Der damit meist verbundene Anthropos-Mythos<sup>198</sup> ist ja am wahrscheinlichsten ebenfalls aus einer gnostischen Einzug von Kol 1,15–20

In Kol 1,19 hat *κατασκευασθησεν* technische Bedeutung erlangt, da es ohne jede Näherbestimmung verwendet wird.<sup>199</sup> Dass damit der Kolossermythos nicht einen Sonderfall bildet, schimmert an einigen (okzidentalen) Stellen durch, die *κατασκευα* *κατασκευα* als Schekina-Terminus vorzusetzen scheinen. Bei den valentinianischen Diskussionen über das Verhältnis von Allgegenwart Gottes und Gegenwart Gottes im Heiligtum hat das Wort „füllen“ (*πληρο*) in Joh 40,34 (Gottes Herrlichkeit erfüllt die Sühnhütte) (Korin in LEOH 8,27 und Jer 23,24 (Gott erfüllt die Welt) eine Rolle gespielt.<sup>200</sup> „Die Frage dürfte von dem Wort „füllen“ ausgehen.“<sup>201</sup> Hier haben wir einen indirekten Beleg dafür, dass *κατασκευα* *κατασκευα* tatsächlich ein zentraler Terminus für die Einwohnung Gottes im Tempel und seine Gegenwart in der Welt war, auch wenn wir im okzidentalen Schrifttum dafür keine direkten Belege mehr finden.

Wie verhält sich nun die Rede von Jesus als der wahren *πληρο*, als dem eschatologischen Tempel bzw. Zion in Kol 1,19 zu der Prädikation Jesu als „Geist Gottes“ in W. 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?<sup>202</sup>

<sup>193</sup> So richtig MÜLLER, „Ereignis“ 275; DEUM, Kol. 100.

<sup>194</sup> OVERHELD, „Pleoma“ 265 Anm. 3; 304 (Belege für die Verwendung der beiden Kol-Stellen und Diskussion der Belege s. a. O. 294–300); vgl. HERBST, Pleoma 48f.50.

<sup>195</sup> Siehe BEIS, „Anfang“ 348f.

<sup>196</sup> Siehe dazu ERNST, Pleoma 41–50.

<sup>197</sup> Siehe a. a. O. 41.

<sup>198</sup> Siehe a. a. O. 42,62–63.

<sup>199</sup> Siehe oben weiter Hauptteil B.

<sup>200</sup> GRIFFITH, „Begriffe“ 115.

<sup>201</sup> E. die Texte bei GOLDBERG, *Antiochenes* 441 und den Kommentare a. a. O. 45–47.

<sup>202</sup> A. a. O. 46.

<sup>203</sup> Auf diese Schwierigkeit weist auch OVERHELD, *Angew.* 234 hin.

Die Eikon-Aussage (N. 15a) ist im E. mehr auf das Verhältnis Jesu zu Gott und auf Gottes Offenbarwerden ausgerichtet; Jesus ist die Theophaniegestalt Gottes, die volle Selbstoffenbarung Gottes. In der Schökima-Aussage (N. 15b) ist der Blick auf den frühgeschichtlichen Weg Gottes mit Israel gerichtet; Sie begreift Jesus als den Ort der endgültigen (bei voller Anwesenheit Gottes unter seinem Volk, als den Zeitpunkt 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 (je nach christlicher Tradition) seine wunderbare Zeugung (Mt 1,18.20; Lk 1,35), seine Geistesfüllung bei der Taufe (Mk. 1,10ff[par.]) und seine Wertaufhöhung bei der Auferstehung (Mt 28,18; Röm 1,4) (s. in besonderser Weise) das Verhältnis zum Vater, dazu kommt die Erkenntnis, dass er der präexistente Schöpfungsmitte ist, der Fleisch wurde (1Kor 8,5; 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 (bei der Person und Geschichte Jesu) gehäuft zusammengesehen. Wolter bezieht nun die Einwohnungsaussage, da sie „nicht weit entfernt von Bñr 1,4“ sei, auf die Erhöhung Jesu.<sup>109</sup> Münchweiler bezieht Kol. 1,19 auf die Taufe Jesu, da die Aussagen vom „Erfüllen“ der Welt (sow. der Gemeinde) im Frühjudentum bzw. im Urchristentum (vor Anschluss an die Weisheitstradition) auch vom Heiligen Geist gemacht werden.<sup>110</sup> 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 τὸ θεὸν τὸ ἀόρατον, τὸ ἀγνόητον, τὸ ἐοικώς τῷ αὐτοῦ*. 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 Schökima zu verstehen ist, sondern dass das *κατοικεῖ*<sup>111</sup> Sein Jesu gerade die Anwesenheit Gottes unter seinem Volk ist.<sup>112</sup> 2,9 ist zugleich ein deutlicher Hinweis darauf, dass das im Christus wohnende Pleroma nicht die Summe der

<sup>109</sup> Kol. 1,11.

<sup>110</sup> MÜNCHWEILER, „Erwählung“ 311f., s. auch unten Abdom. 3.

<sup>111</sup> *κατοικεῖ* wird in der Exegese seit alters auf zwei Weisen verstanden, einmal als „in Besitz“ in Entsprechung zu *καίω* in 2,17 (s. z. B. Augustin) und einmal als „wohnt“, d. h. bezogen auf die Inkarnation (s. E. Chrysostomus) (s. WALLISOLETTO, „Pleroma“ 51f.; ERBE, *Pleroma* 100f.). Das zweite Verständnis ist die apostolisch ältere Lesart (vgl. auch SCHWEIZER, Kol. 100).

<sup>112</sup> WALLISOLETTO hat darauf hingewiesen, dass hier nicht *κατοικεῖ*, sondern *θεοῦ* steht: „*κατοικεῖ* ist als Apostolisch schlichtem, copulativem idiomatischem personalitatem seu essentialium, utpote an substantivum *θεός* abstrahiert“ („Pleroma“ 50, ebenso SCHWEIZER, Kol. 103, Anm. 120). Es handelt sich dabei nicht um einen dem heftigstapochryphen Frühjudentum völlig fremden Begriff, vgl. merkt in den Sabäellisten von Qumran (s. dazu SCHWEIZER, „Gott als König“ 79f. mit Anm. 304).

göttlichen Eigenschaften o. Ä. ist<sup>100</sup>, sondern Gott selbst in seiner Gegenwart.<sup>101</sup> Dies bestätigt die oben gebotene Eingere von 1,19 voll und ganz. Im Unterschied zu Kol 1,19, wo vor der Einwohnung der Schekina im Christus als einem Akt die Rede ist (Aurist), bezieht sich 2,9 auf die zeitlich unendliche Gegenwart Gottes im Christus (Präsens).<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup>

Eine nahe Verwandte, wenn auch nicht völlig identische Aussage findet sich im Lk 1,35, der Aufbefruchtung der Geburt Jesu an Maria durch Gabriel: Der Heilige Geist werde auf Maria kommen, und die Bewegung des Höchsten werde sie „überzuchalten“ (ἐμφορῶντα). Dieses ἐμφορῶντα wird im der LXX „von der anzuholenden (Siev) Offenbarungswalbe (Eoc 40,35) angesetzt: „, die die Präsenz des göttlichen Schöpfung anzeigt“.<sup>104</sup> Auch hier wird die Einwohnung der Schekina Gottes mit der wunderbaren Entstehung Jesu in Maria in Zusammenhang gebracht, und die Einwohnung der göttlichen Herrlichkeit fällt mit der Geburt des Messias zusammen, wodurch die geistliche Geburt des Davididen auf dem Eoc zur physischen Geburt des Gottessohns gesteigert ist.<sup>105</sup> „Im weiter erregter wird die Einwohnung Gottes in diese Welt Ereignis im einen nicht zu überbietenden letzten Weise.“<sup>106</sup>

Durch Lk 1,35 wird also die richtige Auslegung von Kol 1,19 auf die Inkarnation völlig bestätigt. Dafür, dass in Kol 1,19 (in jedem Fall der Urform) Jesus

<sup>100</sup> Gegen VALLESCHMITZ, *ebd.*, s. v. s. (s. u. Alcedon 1.6). Es ist mir nicht recht verständlich, wie VALLESCHMITZ einseitig behaupten kann, dass hier nicht Keimung, sondern Befruchtung (s. die vorige Anm.), dann aber zum Ergebnis kommt, dass „aufunwende die „pneumatine gräber““ (die Rede sei (s. u. Qd 52).

<sup>101</sup> LAFFENWAMER weist eine inhaltliche Nähe von Kol 1,9 und 1,19 nach. In 1,19 könne nicht die Fülle der Gottesheit gemeint sein, denn dies hätte „nur Sinn, wenn der Hymnus ausschließlich vom Menschen Jesus spricht. würde“, der Hymnus (spricht) aber auch vom Präexistenten, und die Inkarnation werde „von mehreren miteinander und nicht erst in 1,19 eingeführt“ („Einwohnung“ 28 f.). Es ist aber an. El. wahrscheinlich, dass 2,9 tatsächlich dem ältesten und weitestgehenden Kommentar zu 1,19 bildet. Dann ist in V. 191 von Keimwerk Gottes durch den irdischen Jesus die Rede.

<sup>102</sup> Damit weichen MOEDERLEIN, „Erschaffung“ 272f.; EDWARDS, *op. cit.* 357 hin. – Kol 1,19 und 1,9 unterscheiden sich von der philonischen Anschauung, wonach der Logos „gefüllt“ ist mit dem göttlichen Bewusstsein (so Sinn LXX). 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 Selbstbe, was Philo vom Logos nie sagen könnte.

<sup>103</sup> Zum Problem s. auch WIEBE, *Griech-Christologie*.

<sup>104</sup> GREE, „Mathe ex nungine“ 133.

<sup>105</sup> Siehe s. u. Qd 143E.

<sup>106</sup> *Id.* s. u. 146.

im Blick ist und nicht erst der auferstandene<sup>100</sup>, gibt zudem V. 23 unseres „Pastors“ einen deutlichen Hinweis: Wie wir im nächsten Kapitel selbst werden, ist das Wohnen von Gottes Schöpfung in Jesus, der wahrer Mensch, die Voraussetzung dafür, dass in Jesu Tod Sühne für die Welt geschehen konnte.<sup>101</sup>

## 5. Die übrigen $\mu\lambda\eta\sigma\alpha\upsilon\iota$ -/ $\mu\lambda\eta\sigma\tau\acute{\alpha}$ -Stellen im Kol und Eph

Im Kol und Eph taucht der Wortstamm  $\mu\lambda\eta\sigma\alpha\iota$  an etlichen Stellen auf; er hat aber nicht überall etwas mit der technischen Bedeutung von  $\mu\lambda\eta\sigma\alpha\upsilon\iota$  im Kol 1,19 zu tun, sondern leitet sich a. T. einfach von der Bedeutung „füllen“ her (vgl. Kol 1,9; 3,19; ähnlich hat wohl auch die „Fülle“ von Eph 1,15; 4,13 den Sinn „umfassende Vielfalt“<sup>102</sup>). In Verbindung mit dem technischen Gebrauch stellen die Belege, nach denen die Gegenwart Jesu (in seiner Gemeinde durch seinen Geist<sup>103</sup> in der Einwohnungsbemerkung ( $\mu\lambda\eta\sigma\tau\acute{\alpha}$ ,  $\mu\lambda\eta\sigma\alpha\upsilon\iota$ ) gefasst wird; so wird in Eph 1,23 die Gemeinde „Fülle“ des Erhöhten genannt (s. auch Eph 1,17; 5,18; Kol 2,10).<sup>104</sup> Dies entspricht der paulinischen Rede vom der Gemeinde als dem Tempel des heiligen Geistes (1Kor 3,16; 2Kor 6,16; vgl. Eph 5,18)<sup>105</sup>, und durch die Korrespondenz von „Fülle“ und Heiligem Geist lässt sich auch der befreimallische Wechsel von „Fülle-Christi“ (Eph 4,13) zu „Fülle-Gottes“ (Eph 1,15) 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 Geist<sup>106</sup>). „Fülle“ Christi ist die Gemeinde nach Eph 1,23 also

<sup>100</sup> Gegen REHWEL, Jaeger 221. Auch REHWEL willtag sich die Einwohnung des Pneumas erst mit der Auferstehung, was gegen die Bedeutung „leiblich“ in Kol 2,5 spreche. Es ist keineswegs so, dass das „Leibliche Christi ... gar nicht betont“ würde (gegen REHWEL, a. a. O. 225); aber wird durch Kol 1,20 hinsichtlich deutlich. (Ähnlich wie REHWEL argumentiert SCHWENKE, Kol. 67.)

<sup>101</sup> Siehe unter Kap. 12,3 und 4.

<sup>102</sup> Vgl. DIEHLING, „ $\mu\lambda\eta\sigma\alpha\upsilon\iota$ “ 300f.

<sup>103</sup> BEUBE (Kol. 38) hat durch den Hinweis auf Kol. 1,9 die verbreitete Meinung wiedergelegt, dass dem Kol die Rede vom Heiligen Geist (Friede) sei (für das offensichtlich. Sachverhalte dieser Rede im Kol nennt er jedl. plausible Gründe).

<sup>104</sup> Hier ist  $\mu\lambda\eta\sigma\alpha\upsilon\iota$ , also nicht (Technisch)  $\mu\lambda\eta\sigma\tau\acute{\alpha}$  für die Schöpfung; man kann bestall nicht einfach sagen, nach Eph 1,23 seien „Kirche und Pneuma deutlich identisch“ (gegen BEHRE, „Leib“ 377. BEHRE unterstützt es in seiner Untersuchung zu  $\mu\lambda\eta\sigma\alpha\upsilon\iota$ , zwischen technischem und untechnischem Gebrauch zu unterscheiden. Vgl. zu dieser notwendigen Unterscheidung YERGENEY, Amätersäure 216).

<sup>105</sup> Vgl. dazu auch MÜLLERHEIM, „Erwählung“ 271.

<sup>106</sup> Auf diese Stellenverweist EBERT, Pneuma 105.



nicht im aktiverem Sinn (dass sie den Christus in irgendeiner Weise verwalteten/digte)<sup>127</sup>, sondern in dem passivem Sinn, dass sie von Christus erfüllt ist.<sup>128</sup>

Nach Epht 1,23 ist der Christus zugleich der, der das All<sup>129</sup> völlig erfüllt und somit mit seinem Geist die Prätereis (HWH) im All wahrnimmt.<sup>130</sup> Auch nach Epht 4,10 erfüllt der Erhöhte das All.<sup>131</sup> Diese Erfüllung ist jedoch nach der Theologie des Paulus und seiner Schule eine andere als die der Gemeinde – es ist nicht das heilvolle „Wahrnehmen“ in denen, die seine neuen Schöpfung sind (vgl. Ees 30,26f.), sondern die Gegenwart des Herrschers, dem nichts entgeht (vgl. Gal 2,24; Ps. 139).<sup>132</sup>

Köl 2,2f. wird sich auf denselben Sachverhalt beziehen wie Köl 1,13: Weil im Frühjudentum die Traditionen von Schicksal, Weisheit und Geist Gottes zusammenzufassen, liegt die Aussage, dass „in Ihm (Christus) alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen“, nahe bei demjenigen von der Einwohnung des Phronon (1,19).<sup>133</sup>

Man kann die mit dem technischen Gebrauch zusammenhängenden Plurimaussagen von Köl und Epht, die inhaltlich nicht zueinander liegen<sup>134</sup>, mit Feul bei so zusammenzufassen: „dans les Écritures de la captivité, on a ... les traces d'unnes corrélatifs du Christ remplissant l'univers ou l'Église, et du Christ rempli lui-même par Dieu“.<sup>135</sup>

<sup>127</sup> So v. B. WALDBROUETTE, „Phronon“ 54f.: „Bodis, ergo, corpus Christi, complet Christum“ (Zitat 54) im Anschluss an die griechischen Wörter von Thomas v. Aquino; EBROUET, „Leit“ 127f. mit Bezug auf toische Ansetzungen (weiter bei EBROUET, *Phronon* 102–111 und 168 Anm. 1).

<sup>128</sup> Vgl. CASEL, „Fülle“ 101: „Die Ekklēsia ist die Fülle Christi, das heißt, sie ist die von ihm Befüllte. Seine selbst 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 Beschreibung der Kirche als Leib Christi im selben Werk.) (Weiter Autor bei EBROUET, *Phronon* 103, Anm. 2; 111–114. EBROUET selbst versucht die beiden Lösungen zu kombinieren, was aber sprachlich keine möglichen könnte, v. a. O. 114–115.)

<sup>129</sup> Es ist nicht einseitig, warum an dieser Stelle mit einem nur auf die Mächte und Gewalten zu beschränken sollte (gegen GERNBESS, „Begriffe“ 154).

<sup>130</sup> Das Medium *néphos* kann aktive Bedeutung haben, was hier am nächsten liegt (s. BAUER, *Phronon* 134f.; so v. B. GERNBESS, „Begriffe“ 123f. mit vielen anderen).

<sup>131</sup> Zur Formungshelaxation s. EBROUET, *Phronon* 121–128.

<sup>132</sup> So v. B. auch GERNBESS, „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. u. O. 122.)

<sup>133</sup> Dies erwägt FEULLEET („Phronon“ 471 Anm. 56) für den Fall, dass Köl 1, 19 von 1,9 her zu verstehen wäre. A. u. O. 471 führt FEULLEET Stellen aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur an, die von dem „Schätzen der Weisheit“ u. ä. sprechen.

<sup>134</sup> Dies zeigt FEULLEET, „Fülle“.

<sup>135</sup> A. u. O. 604. Hier scheint FEULLEET sich stillbedauernd für ein Verständnis von Köl 1,13 von 2,3 her zu entscheiden, während er vorher die Möglichkeit warnt, dass das Universum die Fülle sei, die nach 1,23 im Christus Wohnung nahm (u. a. O. 470).

## I. Versöhnung und Frieden

(V. 20)

Der letzte Vers unseres Christospsalms ist in der Auslegung wohl der unstrittigste. Die Interpretationen gehen weit auseinander, zwei Beispiele seien nochmals in Erinnerung gerufen. Erst Lohmeyer sieht hier den Tod Jesu als das erlösende Sühnopfer dargestellt, das das Sühnopfer von Jom Kippur selbst; durch die Hingabe des Blutes werde die der ganzen Kosmos betreffende Macht der Sünde beseitigt.<sup>1</sup> Zu einem ganz andern Verständnis kommt Eduard Schweizer. Weil er *ὁὐτὸν τοῦ ἀποθανοῦς τοῦ ἁμαρτωίου κόσμου* 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-hellinische Angst vor dem Auseinanderbrechen des Kosmos.<sup>2</sup>

Wie bisher soll auch bei der Exegese dieses Verses von der uns vorliegenden Textgestalt ausgegangen werden,<sup>3</sup> erst wenn wir sachlich dazu gezwungen würden, müssten wir sekundäre Textstellen annehmen.

## II. Grammatik und Semantik

V. 20 ist syntaktisch von *ἐκδόσεως* abhängig, also steht *ἀποκαταστάσει* parallel zu *ἀποκαταστήσει*. Daraus folgt für das inhaltliche Verhältnis der beiden Infinitive zueinander noch gar nichts, es ist als gleichzeitiges überbar, der zweite Infinitiv kann aber auch eine Folge des ersten<sup>4</sup> oder ihm einfach zeitlich nachgeordnet sein. Die beiden Akte werden lediglich gleichemassen von Gottes Botschluss hergeleitet und dienen beide der Begründung der neuen Schöpfung (V. 18). Der Aorist bezeichnet jebeimal die Funktionalität der Handlung. Am V. 20a schließt sich ein Partizipialsatz an (*ἐπισημαίνοντες* ...), der die Versöhnungstat Gottes inhaltlich präzisiert, wie Eph 2,15f und die unten folgende Analyse der periphrastischen Versöhnungsetzeln zeigen; das Partizip ist also

<sup>1</sup> Gal. 69f.

<sup>2</sup> Gal. 68,67–69.

<sup>3</sup> Zur Textkritik s. v. Kap. A.3.

<sup>4</sup> TRSDA („Gese“ 15) und BENOIT („Lect“ 269) verstehen dies hier als *ad. substantivum* (einen Inhaltssatz pr. entsprechend), was aber beideswegs eindeutig ist.

musikal zu übersetzen und nicht temporal-wandrig.<sup>12</sup> Die Abgrenzung von W. 20b von W. 20a wird in Allg. auch als *σύνθεσις* vorgenommen; Texts. sind jedoch als *σύνθεσις ἐπισημασμένης*.<sup>13</sup> Wenn sprachlichen und rhetorischen Fluss wie von der Länge über *σύνθεσις* her und w. a. wegen der Parallele zu W. 16fin ist aber m. E. die Zugehörigkeit von *εἰς σύνθεσις* zu W. 20a wahrscheinlicher.

Das *ἔκδομα* *συνθετικῶν* ist in der gesamten Gräzität erst ab Kol und Epit belegt; es wurde deshalb schon vermutet, es handle sich um eine paulinische Sprachschöpfung.<sup>14</sup> Inhaltlich wird es dem einfachen Kompositum *συνθετικῶν* *σύνθεσις* stehen und höchstens eine Art Intensivum zu diesem bilden,<sup>15</sup> jedoch ohne dass sie [d. h. die Wortst. *σύνθεσις*] deshalb ein besonderes Gewicht erhalte.<sup>16</sup> Die Bedeutung ist also „Versöhnung“<sup>17</sup>, was durch die partizipiale Nebenbestimmung in W. 20b noch unterstrichen wird.<sup>18</sup> Andere im Lauf der Forschungsgeschichte vorgeschlagene Bedeutungen von *συνθετικῶν* (z. B. „instabilimentar-dynamisch primitiv“ [*κοινῶς*]<sup>19</sup>) werden w. a. durch die Verwendung desselben Wortes in W. 22 ausgeschlossen, wo seine kontrastive Funktion der von *συνθετικῶν* in den paulinischen Homologumen völlig entspricht, wobei ebenfalls die „Feindschaft“ (*ἔχθρα*) dem Gegensatz zur *σύνθεσις* bildet.<sup>20</sup>

<sup>12</sup> So z. B. auch MÜLLER, „Versöhnung“ 446f.

<sup>13</sup> „Gesit“ 13f.

<sup>14</sup> BÜCHSEL, „σύνθεσις“ 239; neuerdings bestätigt durch POCHER, *Μεταλλάξεις* 166.

<sup>15</sup> So HAVICQ, *Étude* 40; LOFFMAYER, *Étude* 66; MÜLLER, „Versöhnung“ 452f. (Lit.). Ähnlich BAETH, *Col.* 214: Vom Kontext her ist nichts anderes als der paulinische Sinn von *συνθετικῶν* gebildet; Grund für das *ἔκδομα* ist das *ἔκδομα* ist vielleicht die italienische Neigung zur Betonung zusammengesetzter Formen.

<sup>16</sup> MÜLLER, „Versöhnung“ 453.

<sup>17</sup> *Βασιλική* *μετὰ* *τὴν* *πλ. ἰσων* *τὴν* *πλ.* (BÜCHSEL, „σύνθεσις“ 234).

<sup>18</sup> Sie auch OEBBIESE, „Col. 1,20“ 50; vgl. BÜCHSEL, „σύνθεσις“ 258. — Der Versuch MÜLLERs, *συνθετικῶν* an unserer Stelle als „die Wfoborgutmachung des *ἔχθρα*“ von Röm 1,13<sup>1</sup> aufzufassen (Christuskonzepte 160, über *καρὰ*) und darunter die Betonung des Univerbum durch die Übersetzung der *ἔχθρα* des Menschen zu verstehen (z. a. O. KRIBBECH), ist als gescheitert anzusehen; POCHER<sup>2</sup> hat dazu treffend bemerkt: „Semantologisch waren die Grundformen und die Composita nicht voneinander entfernt. Man müsste im Hintergrund des Hymnus oymnologischer Spekulationen vermuten, wie es z. B. für *φίλος* üblich war.“ (Col 1<sup>3</sup> Anm. 183).

<sup>19</sup> TERZA, „Gesit“ 15; weitere bei BAETH, *Col.* 214 Anm. 227.

<sup>20</sup> Siehe unten Abschn. 2.a. MÜLLER („Versöhnung“ 452f.) räumt die paulinische Verwendung des Wortes in W. 22 ein, bestimmt aber die Bedeutung von *ἔκδομα* *συνθετικῶν* als „im Ordnung (bringen)“, „die friedliche Herbeiführung eines geordneten Wandlungszust.“ (455). MÜLLER will deshalb die Schlussfolgerung über *ἔκδομα* *συνθετικῶν* in W. 22 umgehen. Seine Bedeutungsbestimmung widerspricht aber dem Gegensatz von „Versöhnung“ und „Feindschaft“ im paulinischen Schrifttum.

Genanntes Subjekt von V. 20 ist eigentlich das  $\mu\eta\tau\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ , wie die Construction ad sensum ( $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$ ) zeigt, ist damit Gott selbst gemeint, der mit seiner Schöpfung subjektidentisch ist.<sup>14</sup> Nach anderem ist hier Christus das Subjekt.<sup>15</sup> Ein so plötzliches, durch keine weiteren Indizien nahegelegtes Subjektwechsel ist aber viel weniger wahrscheinlich als eine Construction ad sensum.

$\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$  in Kol. 1,20 kann grundsätzlich auf das Subjekt des Satzes, Gott (für Sinne von  $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$   $\mu\eta\tau\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ ), oder auf Christus bezogen sein. Von 2Kor 5,19 über ( $\epsilon\delta\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \eta\mu\epsilon\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\alpha\iota\ \sigma\omicron\upsilon\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\eta\tau\epsilon$ ) liegt zunächst ein Bezug auf Gott nahe. Noch stärker als in 2Kor 5,19 wäre dann die (kollektive) Richtung der Versöhnungstat hervorgehoben.<sup>16</sup> Die Person, mit der die Versöhnung stattfindet, wird aber sonst bei  $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$  immer durch  $\mu\eta\tau\epsilon$  oder  $\mu\eta\delta\epsilon$  angefügt, nie durch  $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$ .<sup>17</sup> Zudem fällt auf, dass die zweite Strophe unseres Christossehens die präpositionalen Wendungen, die sich in der ersten Strophe finden ( $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$ ,  $\mu\eta\tau\epsilon$  und  $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$ ) und dort alle auf Christus bezogen sind, sämtlich wiederholt. Der auch sonst zu beobachtende parallele Aufbau der beiden Strophen<sup>18</sup> spricht dafür, dass  $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$  auch in der zweiten Strophe auf Christus zu beziehen ist.<sup>19</sup>

Das Partizip  $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$  steht in V. 20b zunächst intransitiv, man könnte es also mit „Frieden / Heil schaffen“ ( $\mu\eta\tau\epsilon$ )<sup>20</sup> wiedergeben.<sup>21</sup> Man wird in V. 20c ein Akkusativobjekt angefügt. Symbolisch am elegantesten wäre es, wenn sich dieses an  $\sigma\omicron\upsilon\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$  in V. 20a anschließte<sup>22</sup> und V. 20b eine Parenthese bildete; dagegen spricht aber der poetische Charakter des Textes.<sup>23</sup> In semitischer Poesie wird oft ein Element der direkt vorhergehenden Zeile unverändert oder verbart wieder aufgenommen und damit der

<sup>14</sup> Siehe oben Kap. H2b).

<sup>15</sup> Sie MÖBIL, „Versöhnung“ 446 (mit Anm. 15); HÜBNER, Kol. 63 (in Bezug auf den ursprünglichen Hymnus; nach HÜBNER ist jedoch in der nachgehenden Gestalt des Textes Gott Subjekt). Das Partizip bezieht sich nunmöglichst „auf das Bedeutungsmoment in V. 18b [mit Bezug auf Christus] zurück“, da es sich um einen Hörer handelt, der schrittweise Entschlossenheit gegen WOLFF, Kol. 83).

<sup>16</sup> In der neutestamentlichen Kirche steht  $\mu\eta\tau\epsilon$  das Personalpronomen für das Reflexivpronomen, s. MICHÉLEVIC, Kol. 158.

<sup>17</sup> Vgl. HAUPT, Kol. 43.

<sup>18</sup> HEKEMANN, „Reconciliation“ 110; vgl. MÖBIL, „Versöhnung“ 448.

<sup>19</sup> Siehe oben Kap. A.4.

<sup>20</sup> Sie auch MÖBIL, „Versöhnung“ 447f.; HEKEMANN, „Reconciliation“ 111; HAUPT, Kol. 43; SCHWENKER, Kol. 67 Anm. 17f.; BARTH, Kol. 114c; ALBERTI, Kol. 111.

<sup>21</sup> BILL RUDT, Vgl. des 21. SAHDES  $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$  für  $\epsilon\lambda\theta\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$   $\mu\eta\tau\epsilon$  ( $\mu\eta\tau\epsilon$   $\mu\eta\delta\epsilon$ ), vgl. auch Eph 2,15 (BARTH, Kol. 115).

<sup>22</sup> Zu den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten s. auch ALBERTI, Kol. 88.

<sup>23</sup> Sie z. B. MÖBIL, „Versöhnung“ 448f.

<sup>24</sup> S. zum Folgenden ausführlich oben Kap. A.3 und 5.



begonnene Gesandtes weitergeführt. Es liegt daher nahe, auch hier von einer solchen Wiederaufnahme auszugehen. Zu<sup>23</sup> stimmt in W. 30c föhnt dann Süb twö eijpawos möi emoupoi söhöi vom W. 30b weiter, wobei es sich um eine inhaltliche Steigerung und Präzisierung handelt: Es ist nicht nur sein Blut, das Sühne und Vergeltung schafft, sondern direkt überausbar geschieht die Priesterstiftung im AII<sup>24</sup>. Der Akkusativ vom W. 30c bezieht sich also auf eigpawos. Man könnte ihn als Akkusativus Causae verstehen („im Hinblick auf...“), noch wahrscheinlicher ist aber dieses Objekt eigpawosöia kann – anders als (trög) rök, aber analog zu lat. pacificare – auch transitiv gebraucht werden und somit – etwas unschön überstol – „befrieden“ bedeuten.<sup>25</sup>

### 3. 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.<sup>26</sup> Zentrales ist auch im Mikrokontext unserer Stelle gerade die Versöhnungsaussage entscheidend.<sup>27</sup> Der Christuspsalm wird gerahmt von Aussagen über die Ernennung (W. 13f), Erlösung und Sündenvergebung (W. 14) sowie über die Versöhnung der Adressaten (W. 21f). Wenn es sich bei W. 15–20 um einen ursprünglich selbstständigen Hymnus handelt, hätte der Verfasser des Kol hier wegen des Schlüsselworts „Versöhnung“ zitiert. Auf Grund dieser beiden Tatbestände haben wir vorzusetzen, dass der Kol-Verfasser in besonders hohem Maße mit den Versöhnungsaussagen unseres „Psalm“ einverstanden war, so dass wir den sich in Kol 1, 20 stehenden Schlüsseligkeiten 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 geben können und ebenso wenig mit der Annahme einer (nur halb gegliedert) Interpolation in W. 30. Wir müssen vielmehr versuchen, Kol 1, 20 mit eben jenen Versöhnungsaussagen und ihrem Traditionskontext in Beziehung zu bringen. Dies soll im Folgenden geschehen.

<sup>23</sup> Damit fällt auch der Hinweis von BÄCHLI („Versöhnung“ 448f.) dahin, die Wiederaufnahme sei bei einem Bezug auf eijpawosöia; ebenfalls, bei einer Rückbindung an den korinthischen jehoch sinnvoll.

<sup>24</sup> Vgl. die Stellen bei LAHME, *Seibon* 82f und zu pacificare LISWYGENST, *Dictionary* 128f.

<sup>25</sup> Siehe oben Kap. 4.1.

<sup>26</sup> Zum Folgenden s. v. Kap. 4.2.

19) „Versöhnung“ im antiken Judentum und im Corpus Paulinum

Das Wortfeld *καταλλάξαι* bezeichnet im Griechischen die Versöhnung als Aufhebung von Feindschaft im politisch-militärischen wie im privaten Bereich<sup>16</sup> und wird auch im religiösen Sinn verwendet<sup>17</sup>. Auch im paulinischen Schrifttum<sup>18</sup> ist ‚Versöhnung‘ im Sinn von Beseitigung von Feindschaft verstanden. ‚Feindschaft‘ ist deshalb im Bäter wie im Kol-romantische (Opposition zu ‚Versöhnung‘): Die jetzigen Christen waren, bevor sie versöhnt wurden, Gottes Feinde (Ägypti, Röm 5,10; Kol 1,21; Ägypti, Bäter 2,7); sie stellten sich als Gottlose (Röm 5, 8) und als Sünder (Bäter 5, 8) gegen Gott, sie waren ihm in ihrem Denken und Tun ungehorsam (Bäter 8,7; Kol 1,21).<sup>19</sup> Auch im 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. 14–15).<sup>20</sup>

Semantisches Korrelat zu ‚Versöhnung‘ ist im Corpus Paulinum der ‚Friede‘. Durch die Versöhnung, die mit der Rechtfertigung identisch ist (Röm 5,9–10), haben die Christen ‚Frieden‘ mit Gott erlangt (Bäter 5,1<sup>21</sup>; Eph 2,14f.17), was zugleich den freien ‚Zugang‘ zu ihm und somit die Aufhebung jeder kulturellen Distanz und Vermittlung<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> Wer Jes 52,7 bei einer der alttestamentlichen Hauptstellen für die neutestamentliche Rede vom ‚Evangelium‘ (vgl. Röm 10,15)<sup>24</sup> fasst ‚Friede‘ den Inhalt des Evangeliums zusammen (Apg 10,35; Eph 5,17), so dass das Evangelium geradezu ‚Evangelium des Friedens‘ heißen kann (Eph 5,15), und Christus selbst ist ‚unser Friede‘ (Eph 2,14; vgl. 2Thess 3,15). Auch die Rede von der Versöhnung ist kein *κλίμα*, dessen sich

<sup>16</sup> S. dazu die Belege bei BEENTENBACH, *Versöhnung* 42–54.

<sup>17</sup> Siehe HERGEL, „Sühnetat“ 19.

<sup>18</sup> Zu Röm 5 vgl. STUHLMACHER, „Begriff“ 23–24, zu 260r f. HOFBUS, „Ersüßungen“.

<sup>19</sup> Siehe HOFBUS, „Ersüßungen“ 199.

<sup>20</sup> Siehe z. B. STUHLMACHER, „Begriff“ 25; DÖRRIES, „Friede“ 464.

<sup>21</sup> Die indifferente Lesart in Eph 5,1 nennt die von Paulus intendierte sein, nach dem älteste erreichbare Text im Eberäer-alexandrinischen Saegen, dem dem Komjantio über, weist also einen Fehler auf (siehe z. B. STUHLMACHER, *Satz* 74; WILCKENB, *Satz* 1,288f.).

<sup>22</sup> Vgl. WILCKENB, *Satz* 1,288.

<sup>23</sup> S. dazu unten KÜCHER, 6 und STUHLMACHER, „Begriff“ 23. Nach DÖRRIES, „Friede“ 454 wird εἰρήνη im Corpus Paulinum „zu einem Sammelbegriff für das christlich bestimmte „Heil““.

<sup>24</sup> Vgl. STUHLMACHER, „Evangelium“ 1117f.

Paulus bzw. seine Schule „nur beiläufig bedient“<sup>39</sup>, sondern Paulus kann das Evangelium, mit dem er als Apostel beauftragt ist, das „Wort von der Versöhnung“ nennen (2Kor 5,19).<sup>40</sup>

Versöhnung ist im Corpus Paulinum untrennbar mit Rechtfertigung und Sühne verbunden.<sup>41</sup> An allen Stellen des Corpus Paulinum, die von der Versöhnung durch Christus sprechen, wird diese Versöhnung als durch den stellvertretenden Sühnedeu geschehen verstanden: Nach 2Kor 5 hat Gott den Christus „für uns zum Sühnopfer gemacht“ (V. 21: ἀπαρίσθη = ἵνα; vgl. Röm 8,3; Jesus als ἡγία ἀπαρίσθη = ἵνα;<sup>42</sup>); 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. 9–10).<sup>43</sup> Nach Kol 1,22 geschieht die Versöhnung ebenfalls „durch den Tod“ des irdischen Leibes Jesu, und nach Eph 2,13–16 „durch sein Blut“ und „durch das Kreuz“. Wort „Blut“ Deu ist im Zusammenhang mit der durch seinen Tod geschiedenen Sühne auch in Röm 3,25 (Jesus ist das antizipische ἱλαστήριον = ἵλασμα, der Ort der Sühne und Begegnung mit Gott)<sup>44</sup> 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 5,10ff.).<sup>45</sup> Er setzt in seiner Liebe (Röm 5,10: οὐκ ἐκ φόβου ... τῆς ἐκείνου ἀγαπῆς εἰς ἡμᾶς ὁ θεός) einen Ausweg aus der Feindschaft der Menschen gegen Gott, indem er seinen Sohn zum sühnenden Sühnopfer für die Menschen macht (2Kor 5,21). Er lässt die Menschen bitten, sich versöhnen zu lassen, und damit in die Ver-

<sup>39</sup> So KÄSEBOM, „Erwägungen“ 46, v. B. gegen auch STUEHLMACHER, „Begriff“ 36f. (Anm. 26); FIDELER, Darstellung 334.

<sup>40</sup> Auf dem Zusammenhang des „Evangeliums des Friedens“ mit dem „Wort von der Versöhnung“ weist STUEHLMACHER, „Begriff“ 35 hin.

<sup>41</sup> STUEHLMACHER, 1994: Theologie I, 294–298; WOLFFWEDE, „Diaszema“ 108.

<sup>42</sup> Zu diesen beiden Stellen v. B. BÄRLEIN, „Sühnedeu“ 167–170; STUEHLMACHER, 86–87: die Theologie I, 331–336; HERZEL, „Sühnedeu“ 161 (Letzterer auch zu den im Folgenden genannten Stellen, die von Blut bzw. Opfertod Deu sprechen).

<sup>43</sup> Vgl. dazu BÄRLEIN, „Sühnedeu“ 167; STUEHLMACHER, 86–87: die Theologie I, 332.

<sup>44</sup> Vgl. STUEHLMACHER, 86–87: die Theologie I, 194f. (197f.); BÄRLEIN, „Sühnedeu“ 164f.; gegen die Deutung von KÄSEBOM, Tod Jesu vgl. BAILEYs Rezension, v. S. 249f. BÄRLEIN bemerkt v. S. 164: „der Ort der sühnenden Gegenwart Gottes, der bislang im Arbeiteligen zu finden war, wird nun von Christus her definiert. Der gekreuzigte Christus wird als der sachtheologische Sühnedeu verstanden. Der Tod Christi (vgl. „in seinem Blut“) ist das antizipative Sühngeschehen und insofern die objektive Voraussetzung zur Vergebung aller zuvor geschiedenen Sünden. Es wird somit deutlich, dass der Sühnedeu im karthagischen Tempel nur die vorläufige Funktion des Typus hatte. In der am Kreuz Christi geschehenen Sühne ... ist er schließlich sachlich „aufgehoben“ und damit an sein Ende gekommen.“

<sup>45</sup> Vgl. HOFFMANN, „Erwägungen“ 188f. 193f.

söhnung einzutreten, die Gott durch Jesus am Kreuz vollbracht hat (Eph 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 *ka-jomā-šōmōm* bzw. die damit verbundene Verben *rtā pi* und *rtā pi* auf das Verhältnis von Gott und Israel angewandt werden.<sup>40</sup> „Versöhnen“ hat hier aber praktisch immer über Israeliten als Subjekt<sup>41</sup> und bedeutet, dass der sühnende Gott „durch Sühneleistungen, durch Umkehr, Sündenbekenntnis und Gebet, aber auch durch die Fürsprache hervorragender Gottesdiener“ ungestimmt wird und somit „seiner Zorn aufgibt“.<sup>42</sup> Paulus benutzte somit als Christ die Wortfamilie *ka-jomā-šōmōm* anders, als er sie vor seiner Bekehrung verwendet haben muss.<sup>43</sup>

Im Folgenden soll der alttestamentlich-jüdischen Wurzeln dieser paulinischen Rede von der durch Gott im Sühntod Jesu gewirkten Versöhnung und Friedensstiftung genauer nachgegangen werden. Von da aus wird sich auch das Verständnis von Kol 1,20 klären lassen.

### 3) „Frieden“ im AT

„Frieden“, *šālām*, bedeutet im AT wie im alten Orient zunächst „das gute, heile Ergehen“.<sup>44</sup> Es wird im Grd „aus- und zugesprochen“<sup>45</sup>. Im weitestgehenden Kontext meint *šālām* zudem „nicht nur das gute Ergehen des Wäsen, sondern auch das auf solches Ergehen zielende gute Verhalten“ und wird „zum Gegenbegriff von *rtā* „das Böse““.<sup>46</sup> Unrecht gilt als „objektive Schädigung der Wäshandlung, die so auf die Dauer nicht bestehen bleiben kann, sondern aus-

<sup>40</sup> Vgl. die Belege bei BIKETEMBAKE, *Festsetzung* 88–95 und die alttestamentliche Belege bei BÜCHELER, *Studien* 452.

<sup>41</sup> Ausnahme ist die in Lev 1,9 anschließende Stelle (šhōq 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 Tauridopfer und die Sühnopfer des Goldenen Verhängungstages (HOTTENBACHES, I LAUBSOPF, *Soq/ta* 2,1,23 Anm. 55) selbst Subjekt sind und „Versöhnung und Sühne schaffen zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel“ (s. BÜCHELER, *Studien* 452 mit Anm. 5). Lev 1,9 scheint ebenfalls die Grundstelle für die Verwendung von *rtā* (im Sinne von „versöhnen“), im Zusammenhang mit dem Sühntod zu sein. (Siehe unten Abschn. 4.)

<sup>42</sup> HOFER, „Erwägungen“ 191.

<sup>43</sup> So auch MIEDELER, „Sühntod“ 168; STUEBELMACHE, *Hebräische Theologie* II, 516. – Mit anderem Horizontus, der Sühne eine gute Sache akten kann, aber auch mit der jüdischen (Mikropolitik) hat die Rede von der Versöhnung im. Faches wenig zu tun, s. STUEBELMACHE, s. n. O. 338.

<sup>44</sup> SCHMID, *Söhne* 90.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> A. a. O. 94.



gemeint werden muss. Der Zustand des *Sabbat*, der positiven Ordnung, muss wiederhergestellt werden“.<sup>23</sup> „Frieden“ stellt auch im Gegensatz zum Krieg, so in Lev 25,6–8, Pred 3,8.<sup>24</sup> Während in der Gräzität diese scheinbar Oppositionen „Krieg“ die Bedeutung von *eiropen* „wöllig bestimmt“, ist im AT, deutlich z. B. am Kontrast von Lev 26,6–8, „dieser Frieden ... eingebettet in einen sehr viel umfassenderen Friedenszustand, über vor allem auch die Natur und die Tierwelt umfasst“.<sup>25</sup> Dieser Frieden zeigt sich „in der übersichtlichen Fruchtbarkeit, in der sicheren Weiden, in der Sicherheit vor der wilden Tieren und den Feinden“, und „im politischen Bereich“ stellt man sich ihn typisch altorientalisch „als Unterwerfung bzw. Wermichtung der Feinde“ vor.<sup>26</sup> Wie deutlich im Kriegskontext von „Frieden annehmen“ die Rede ist, „hilft [dies] so viel wie Selbstauslieferung, Unterwerfung, Unspädlich werden“.<sup>27</sup>

Der Friede wird auf der Welt geschaffen und erhalten durch JHWH vom Zion aus.<sup>28</sup> So kann schon Est 5,24 mit einem Monismusatz trägt nur „JHWH ist / schenkt Frieden.“ sagen,<sup>29</sup> und nach Jer 45,7, Ijob 25,2 heißt JHWH *nyq* trägt (*š moše eiropen*).

Dem auf dem Zion thronenden König, dem Repräsentanten der Gottesbereitschaft, die Garantie der Schalom-Ordnung salomonit, wird der Messias als „Friedefürst“, trägt *nyq*, erwartet, in dessen Reich der trägt kein Ende haben (Jes 9,5f) und sich im sozialen und politischen Bereich wie im Bereich der Tier-

<sup>23</sup> A. a. O. 54f. (Zitat 56); vgl. auch STEBE, *Friedensverhältnisse* 38f.

<sup>24</sup> Siehe SCHMID, *Sabbat* 17–20.

<sup>25</sup> DIESELER, „Friede“ 436.

<sup>26</sup> SCHMID, *Sabbat* 38.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> A. a. O. 60. Mit STEBE (*Friedensverhältnisse* 21–25) kann man folgende Aspekte des einseitigen Friedensbegriffs anfordern: „Wesentlich für den Friedenszustand ist zunächst einmal die diesseitige Einordnung und ständige Bewahrung der Welt im mensch-menschlichen Sinne, die Leben und Lebensversorgung für das Lebendige, Mensch und Tier, durchführt ermöglicht [...] die Fäden logischer Notwendigkeit, die Sicherheit, gegen Angriffe geschützt zu sein, d. h. – nicht mindes unversehrt geblieben – die Bändigung der Völkerwelt, deren Willkürmacht übermächtige Grenzen gesetzt sind und deren Weichheitsbrei in Schranken gehalten ist [...] dass im sozialen Bereich lebenswährende Ordnung und Lebensfördernde Kraft, die auch das Wohlverhalten sozial geförderter Schichten gewährleisten, im Ernst sind, ... dass im Individuellen Bereich im all seinen Bezügen und Hinsichten Wohlgefallen walten [...] dass die Menschenwelt als Willkomm auch geordnete Lebensräume im Sinne menschlicher Staatsformationen gegeben sind, dass Königen und Kultur verstanden sind, und vor allem natürlich der Führung vom Zion, von dieser bedrückte Welt eingerichtet hat, sie trägt und über ihrem Bestande wacht.“

<sup>29</sup> STEBE, *Friedensverhältnisse* 38f. 42.

<sup>30</sup> Zur Bedeutung, s. DIESELER, „Friede“ 448f.

welt, außerdem wird (Jes. 11).<sup>60</sup> Der Messias bringt „den Durchbruch der entscheidenden Ordnung Gottes“.<sup>61</sup> Mt. 5,9 fasst das Überraschende des Messias, seine Hintertätigkeit und weltweite Regentchaft (W. 1–5) mit dem Satz zusammen: „Er wird der Friede sein“ (εἰρήνη ἡν ἄγιν). Auch hier ist der Zustand, den der Messias bringt, „Friede“ im umfassenden Sinn, was auch die Unterwerfung und Vernichtung der Feinde (W. 4–8) und die Beendigung des Krieges (W. 9) wie aller Säuerei und Giftverzehung einschließt (W. 11–14). Auch Ez. 34,25; 37,26 und Sach 9,1–17 liegen in Bezug auf die Friedensvorstellung ganz in der Linie der anderen mesianischen Texte. Mach 3,14–17 sind Menschensohn und Fürst eng verbunden, und durch den Menschensohn erhalten die Gerechten ewigen Frieden in seiner Gegenwart.<sup>62</sup>

Angelehnt von Jer 33,11<sup>63</sup> wird εἰρήνη zu einem der zentralen Begriffe für das endzeitliche Heil<sup>64</sup> (neben anderen wie ἔλεος, ἡγάπη, ἡγάθη), und er wird einbezogen „in ein ganzes eschatologisches Begriffsfeld: neuer Zion, neuer Bund, neuer Exodus, Davidsprozess, paradiesischer [Frieden], auch [Friede]fürst (Jes 9,6)“.<sup>65</sup> So wird der τίσις (εὐαγγελιστοὶ/ἀποστόλοι), der das zukünftige Heil, die σωτηρία von Gott bringt, zum τίσις εἰρήνης, zum εὐαγγελιστοῦ/ἀποστόλου εἰρήνης (Jes 52,7). In ähnlicher Weise verhalten Ps. 85,9; Jes 35,3,12; 32,15–18; 33,6–9; 54,23f.; 55,12; 57,19–21; 60 (vgl. W. 17); 66,10–24 (vgl. W. 22); Sach 8,9–11; Hag. 2,5–9 dem zukünftigen Schalom.<sup>66</sup> 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).<sup>67</sup> Seit Deuterjessaja spielt die Erlösung Israels und der Welt bei eine tragende Rolle: Anteil am universalen Frieden, den יהוה dem Zion aus schaffen wird, erlitten diejenigen, die sein Wort bekennen, und ihn als den einen Gott über aller Welt anerkennen.<sup>68</sup> Wer dieses Friedenswinkeln hindert, wird durch יהוה gestraft oder bestraft.<sup>69</sup> τίσις gibt es für diejenigen, der Gerechtigkeit tut und Gottes Gebote hält (Jes 48,18), nicht jedoch für den Gottlosen (Jes 48,22).<sup>70</sup> In Jer 27,5 ist zum

<sup>60</sup> Zu den Friedensvorstellungen der mesianischen Verheißungen s. SCHMID, *SkZ* 73–79. Der Tiefboden wird von der Aufrichtung von Jer. 31 in 66,17ff. mit zum besten Traditionsbestand der Messiasphänomenologie (EBAUR, *Acta* 49–66 245f.).

<sup>61</sup> SCHMID, *SkZ* 74.

<sup>62</sup> Zu den Bedeutungsmodalitäten siehe z. B. O. 75 *Ann.* 108.

<sup>63</sup> Vgl. DÖBNER, „Friede“ 431.

<sup>64</sup> *Acta* n. O. 499.

<sup>65</sup> Siehe SCHMID, *SkZ* 80f.

<sup>66</sup> DÖBNER, „Friede“ 431.

<sup>67</sup> Zu diesen Stellen s. SCHMID, *SkZ* 80–87.

<sup>68</sup> STEBE, *Friedensvorstellungen* 76.

<sup>69</sup> Siehe z. B. O. 671.06.

<sup>70</sup> Siehe z. B. O. 71.

<sup>71</sup> Vgl. dazu DÖBNER, „Friede“ 451.

ersten Mal in der biblischen Tradition vom „Frieden mit Gott“ die Rede („er macht mit mir Frieden“ <sup>12</sup> *ʔmʔtq ʔmʔtq*).<sup>12</sup>

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 über die Völker von sich aus unterwerfen, sei es dadurch, dass er seine Feinde allen sichtbar besiegt.“<sup>13</sup> Gemäß der Zusammenschau der alttestamentlichen Texte setzt Gott seine Friedensschaffende Herrschaft durch seinen Messias durch, wie bringt für denjenigen Heil und nicht Gericht, der Gerechtigkeit tut, bei Gott Zuflucht sucht und mit ihm „Frieden macht“ (Jes 27,5).

In den Qumranchriften herrscht der eschatologische Gebrauch von *ʔmʔtq* vor,<sup>14</sup> während bei Philo und Josephus, ganz griechischem Denken entsprechend, „der *ʔmʔtq*-Begriff am *ἰσχυροσ* orientiert wird“.<sup>15</sup> Philo eschatologisiert i. Allg. die ihm vorliegenden jüdischen Traditionen<sup>16</sup>, nur in Passim 164–168 scheint er vom einer ewigwährenden Rückkehr der Diasporafinden zu sprechen, geleitet „von einer messianischen Erlösgestalt“ und mit dem Ziel der *ἰσχυροσ* *ἰσχυροσ* *ἰσχυροσ* *ἰσχυροσ*.<sup>17</sup>

Das pharisäische-eschatologische Deutungsmodell schließt an die alttestamentliche Bude vom Frieden an. So kann B. Hananja, der Vorsteher der Priester kamt war dem Ende des zweiten Tempels<sup>18</sup>, sagen „Groß ist der Friede, denn er wiegt das ganze Schöpfungswerk auf“.<sup>19</sup>

#### c) Feindschaft gegen Gott im AT und Götter (Nege zu Ahar) (Übersetzung)

Im AT ist vielfach von Feinden Gottes die Rede. Die Feinde Israels schänden Gottes Namen (Jos 7,11), deshalb vernicht sie Gott selbst von Israel her (Jes 23,22f.), ja als Feinde von Gottes Volk sind sie Gottes Feinde (1 Sam 30,26). Die, welche den Frommen bedrängen, die Feinde der Gerechten, heißen zugleich Gottes Feinde, weil sie als Übeltäter letztlich Gott widerstreben (Ps 5,6–11; 37,20; 2Sam 12,14). Auch Israeliten, die Gott ungehorsam sind,

<sup>12</sup> Zu dieser Stelle s. SCHMID, *Schau* 87f.; DÖRFLER, „Friede“ 482.

<sup>13</sup> SCHMID, *Schau* 90.

<sup>14</sup> DÖRFLER, „Friede“ 464.

<sup>15</sup> A. a. O. 481–487 (Zitat 486); vgl. HEDERWASSER, *Schöpfungswörter* 106. Von dieser Bude die „Friedens“-Stellen bei Philo nicht den direkten Hintergrund von 1Kor 1,20, sondern sie sind eine philosophische Interpretation von jüdischen Traditionen, die auch hinter 1Kor 1,20 stehen (gegen HARTMANN, „Bezeichnetheit“ 117).

<sup>16</sup> DÖRFLER, „Friede“ 465.

<sup>17</sup> A. a. O. 486f. (Zitat 486).

<sup>18</sup> STENBERGER, *Einführung* 75.

<sup>19</sup> 2Sam 3–12 zu Num 6,25, Übersetzung von EINH, *Achtzehn Psalmen zu Psalms* 5. 155. Siehe zu diesem Text auch STUHLMACHER, „Begriff“ 24–26 mit Anm. 9 (Zitat).

wenden vor Gott als seine persönlichen Feinde ausgesendet (Jes 1,24f.). Die *trōpā* und *trōpā* Gottes (Jes 1,24) werden deshalb mit den *trōpā* und *trōpā* (W. 33) gleichgesetzt.<sup>80</sup>

Dabei wird das Feindchaftsverhältnis immer zum gegenseitigen: Gott wird zum Feind seiner Feinde, indem er sein Zorngericht an ihnen wirksam werden lässt (Ez 13,23f.; Hes 28,10; Rgl 2,1–8, besonders W. 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 59,15–18; Dan 7,10–12).

Zugleich schenkt Gott aber auch Wege, auf denen das drohende Zorngericht abgewendet werden kann: Nachdem die Israeliten vor ihm ungefallen sind und das goldene Stierbild verehrt haben, lässt Gott sich von Mose bitten, so dass er vor seinem Zorn lässt, in dem er das ganze Volk vernichten wollte (Ez 32,7–14); nur wird das Volk „nur“ noch gedemütigt (W. 15–24), dezimiert (W. 25–29) und die endgültige Heimkehrung der Sünde aufgeschoben (W. 30–35).<sup>81</sup> Mose kann auf Grund seiner Ver söhnmöglichkeit bei Josephus ö. *νομιόματις* (Ant 3,3 25) und bei Philo *παροικία* oder *συνοικισμός* (Vlt Mose 2,156) heißen.<sup>82</sup> Ähnlich lässt sich Gott von Abraham bitten (Gen 18,16–33), und auf die Fürbitte des Abrahā hin lässt er zweimal vor seinem Zorn ab, das dritte Mal lässt er sich überhaupt nicht mehr bitten (Gen 17,1–9).

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).

### 3) Sühne im AT und Frühjudentum<sup>83</sup>

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 Handaufsetzung 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: „Das Lei-

<sup>80</sup> Ähnlich wie in Rom 5,11–12 (s. Anmerk. 8).

<sup>81</sup> Zu diesem Text s. auch DÄUBNER, *Sühne* 142–143.

<sup>82</sup> Siehe dazu SCHULMACHER, „Exegetische Sicht“ 246.

<sup>83</sup> Das Folgende stützt sich an GIBBE, „Sühne“ und JAKOWSKI, *Sühne* an, vgl. auch MAIER, „Sühne“ 24E. Auf die rabbinischen Ausdeutungen und Verdriftungen, die sich i. Allg. an die hier dargestellten alttestamentlichen Traditionen anschließen, wird im Folgenden nur so weit eingegangen, wie dies für unseren Zusammenhang nötig ist, ausführlichere Informationen dazu z. B. bei BÜCHLER, *Sühne* 418–431; REBAUR, *Tied. Ann.* 88–90; ZARBAT, „Verabreichung“ 24–29.



bes Leben (עֵץ) ist im Blut, und ich habe es auch für den Altar gegeben, dass ihr damit entsühnt werdet. Denn das Blut ist die Entsühnung, weil das Leben in ihm ist“), in Stadverletzung für das Leben des Menschen an die Hörner des Brandopferaltars gestochen und an seinem Fuß ausgeschüttet („großer Blutritus“, Lev 4,25 f. 34) bzw. an den Wirtung vor dem Altarheiligtum gesprengt und an die Hörner des Brandopferaltars gestochen wird („großer Blutritus“, Lev 4,5–7.16–18).<sup>21</sup> El. Sinson li. Aochai (Mitte 2. Jh.) konnte deshalb sagen, das Blut werde an die Hörner des Altars geschickt, um (עַל הַקֶּרְבָּן) „damit das Blut [des Tieres] für das [menschliche] Blut/Sühne schaffe“.<sup>22</sup> Am großen Sühntag (מַעַד הַיּוֹם) wird für das ganze Volk Sühne geschaffen, indem das Blut des Opfertiers, das für das hochverfallene Volk steht, u. a. im Altarheiligtum gegen die תַּרְפּוּץ, das Sühnmittel über der Bundeslade, gesprengt wird (Lev 16, 15)<sup>23</sup>, dort ist der Ort, an dem Gott erscheint, an dem seine Schöpfung hervor-

<sup>21</sup> S. dazu MACHOUBZEL, Sühne 212–221. Für die Blutriten beim israelitischen Sühntage gibt es keine altorientalischen Parallelen (H. CHÉZEC, *Stadverletzungen* [AN, bibl. Lit.], zur Bedeutung des Blutes für die Sühne s. grundlegend MACHOUBZEL, *Stämme* 342–343).

<sup>22</sup> STEMBERGER, *Einleitung* 391.

<sup>23</sup> Feig 44,1 (Übersetzung nach BÜCHLER, *Stämme* 418 Anm. 3).

<sup>24</sup> Nach Wolfgang BRAUER (Feig/Jona) findet am Jom Kippurgemäß Lev 16 nicht die Entsühnung des Volkes, sondern die Beilegung und Weile des Heiligtums statt, es steht seine These v. a. darauf, dass in Lev 16 beim Bock für JHWH und dem Farnodie in Lev 4 (für die Sündopfer angeordnete) Handauflegung nicht erwähnt ist (21–33). Auf die Diskussion über diese These, die sich v. a. gegen das von Eilat und GEBE mit Bernd LAPOWITZ vertretene Verständnis von Lev 16 und ein darauf gestütztes Verständnis von Bock 3,154 stellt, kann hier nicht ausführlich eingegangen werden, s. zur grundsätzlichen Kritik an BRAUER v. B. BAILEYs Rezension. Ein Teil der Kontroverse hat damit zu tun, dass es GEBE und LAPOWITZ um die Grundschicht von Lev 16 geht, während es BRAUER um die Endgestalt des Kapitels ankommt (s. dazu BRAUER, s. v. O. 59–62, bes. 56 Anm. 61). Tatsächlich kommt dem Assch-Bock-Ritus im Wollgehoßen des neostamentlichen Teil großes Gewicht zu, so auch bei Assaph und Pirke (s. BRAUER, s. v. O. 73–75). Für das Verständnis von Lev 16 im neostamentlicher Teil ist folgendes entscheidend: Gerade der JHWH-Bock, dem nach Lev 16 über Tempel entsühnt sein soll, wird im Frühjudentum zugleich als Sühne für die Sünden des Volkes verstanden, wie 10Qp 18 (=TP) 25–27 zeigt (s. dazu MACHOUBZEL/STEMBERGER, „Einkerbung“ 396; LAPOWITZ, Sühne 350; in mYon 3,6; 4,3; 5,2) während Handauflegung auch für den Sündopferamenschnitt (nicht eben für den Bock für JHWH) (s. KIRKES, Feig/Jona 53 Anm. 41), und nach der Mischna findet am Jom Kippur nicht nur ein Sündenbekenntnis über dem Sündenbock statt (s. Lev 16,21; mYon 5,2), sondern auch je eines bei beiden Sühntieren (mYon 3,5; 4,2, s. dazu SCHWAB, „Verständigungstag“ 30). Aus dem Verständnis der Sündenbekenntnisse ist klar, dass es nach der Mischeim nicht nur um die Entsühnung des Heiligtums ging, sondern auch um die Sühnung und Wergeldung der Sünden von Hohenpriester, Priester und Volk, und die „Sühne für Wergeld am Offenbarungstag in Lev 16, 15 wurde vor dem Kabbalans die Sühne für Wergeld, von Hohenpriester interpretiert“ (SCHWAB, *ebd.* Anm. 64). Auch schon für das AE selbst kann man Sühne für den Tempel und für das Volk kaum trennen (vgl. nur Lev 16,30f.), denn die Entsühnung des Tempels hat immer auch fundamental mit dem JHWH-Isch-Verhältnis zu tun (s. MACHOUBZEL, Sühne 296–300f.), und es sind gerade nicht die (zufälligen) Umstände über den Tempel

send ist (Lev 15,2). Dadurch „wird Israel in den Kontakt mit Gott selbst gebracht“<sup>82</sup>.

In nachestamentlicher Zeit bewirkt nach pharisäischer Ansicht auch das Tamid-Opfer, das zweimal täglich dargebracht wird, Sühne für Israel und sichert somit laufend Israels Bestand.<sup>83</sup> Die Ausweitung der Sühnwirkung auch auf diese Opfer ist für christlich-priesterliche Kreise schon in Jer 5,14; 50,11 belegt und deshalb im gesamten christlichen Indentum des 1. Jhs. allgemein vorauszusetzen.<sup>84</sup> In Jer 50,5–21 ist uns eine plastische Schilderung vom täglichen Dömet des Hohen Priesters beim Tamidopfer erhalten.<sup>85</sup>

Nach den alttestamentlichen Weisungen gilt der Sühneakt nur bei unwillkürlich (רצף) begangenen Sünden; auf willkürlich (רצף רצף) begangene Sünden muss als Sühnung die Hinrichtung folgen (Moz. 15,22–30).<sup>86</sup> Gemäß Lev 15,16 werden am Jom Kippur zwar auch die רצף gestraft, die ja Auflehnung gegen Gott sind; dies hebt die Hinrichtung aber nicht auf.<sup>87</sup> Zugleich zeigen schon viel frühere Stellen wie Jer 7,16–34 (besonders V. 21–24) und Ezech 6,5, dass der Opferkult von Gott her gerade nicht abgesehen vom menschlichen Willen zur Gemeinshaft mit Gott und zum Gehorsam wirkte, vgl. auch die intensive innere Beteiligung am רצף gemäß Lev 16,29,31.<sup>88</sup> Im Frühjudentum galt

---

Beschreiben, die ihrerseits schon, sondern die Sünden, die im Land getan werden (s. BÜCHLER, *Stokes*, bez. 264–269, 291 [299] (198)). Zur rabbinischen Systematik des Sühnopfers und des Versöhnungstages s. BUBER, a. a. O. 180–86, zum Ablauf des Versöhnungstages nach den rabbinischen Quellen BUBER, „Versöhnungstag“.

<sup>82</sup> GESE, „Sühne“ 104.

<sup>83</sup> S. dazu BUCHHOLZ, „Lamm Gottes“ 501–505; BÜCHLER, *Stokes* 300–317. Zwischen den Schulen von Hillel und Schammai war die Interpretation von מצות („Befehl“) umstritten. Nach der Schammaiten/Belehrten, daß die Sünden Israels durch das Tamidopfer „hinweggewaschen“ werden (כפי המים von „waschen“, „überwähigen“), während sie nach den Hilleliten „abgewaschen“ werden (כפי המים von „gänzlich reinigen“) (s. BARBAI, „Versöhnungstag“ 346; BÜCHLER, a. a. O. 320f.).

<sup>84</sup> BÜCHLER, *Stokes* 430f. erwähnt zwar diese kritischen Stellen, nimmt aber dennoch an, dass die Ausweitung von der Sühnwirkung des Tamidopfers „some degree before the year 70“ stattfand, und zwar deshalb, weil „the regular monthly atonement appeared to some contemporaries scholars and pious men in Jerusalem insufficient for the sins of the people“ (a. a. O. 429). Diese Sicht wird oben durch die Stellen in Jer 50 wiederlegt.

<sup>85</sup> Die Stelle wird meist auf den Jom Kippur ausgelegt (so z. B. MAYER, „Temple“ 381; dazu „Sühne“ 156; zugleich mit Hinweis auf die sich dabei ergebenden Schwierigkeiten LEHMANN, „Jom Kippur“ 119f.), s. dagegen aber BARBAI, „Versöhnungstag“ 32 Anm. 1 (Lit.).

<sup>86</sup> S. die BÜCHLER, „Sühne“ 15; zum rabbinischen Indentum vgl. MAYER, *Temple* 82 Anm. 17.

<sup>87</sup> Bei einem Teil der Rabbinen gelten auch die vorläufigen Sünden als sühnbar, die Bulle vorausgesetzt (s. BUBER, *Temple* 82f.).

<sup>88</sup> S. die GESE, „Sühne“ 104.

deshalb die Babbe als unzulässig für die Vergeltung.<sup>62</sup> Doch Lev 4f. wie auch verschiedene frühjüdischen Stellen (z. B. Sir 18,9–12 und 1QS 91.4f.) war die Identifikation mit dem Opfertier durch Hartschlagung nur nach vorübergehender Wiedergutmachung und erfolgtem Schuldverkenntnis möglich.<sup>63</sup>

Weil der Tempelkult im hellenistischen Zeitalter durch die Wüsten und Intimen um das Hohenpriesteramt nicht mehr in seiner Reifezeit und Beachtlichkeit gewürdigt war, wählten die Essener durch ihr Gebet und ihren Truggehorsam eine Ersatz-Sühne für das Volk schaffen<sup>64</sup>, ohne aber den Opferkult grundsätzlich zu „spiritualisieren“; zugleich erhofften sie ja einen endzeitlichen, neuen Tempelkult.<sup>65</sup> „The Qumran community was not interested in devaluing the concept of sacrifice, but rather in effectively replacing it in the present time, a time devoid of legitimate sacrifice for them.“<sup>66</sup> Auch in Qumran war deshalb der Sache nach der Grundsatz gültig, den die Rabbinen weitertradiert haben: „Es gibt keine Sühne außer durch Blut“ (אין שום זריחה בלא דם) (לעזב לה, vgl. יצחק שאר<sup>67</sup>), und der auch in Heder 3,22 überliefert ist (קראתם קריאת-משפחה על קוֹמְרָא דְבִרְיָא). Der Grundsatz gelte auf Lev 17,11 zurück (אֵין זָכָה מִן הַדָּם). Eine Lehre von der grundsätzlichen Möglichkeit kultischer Vergeltung gibt es somit in den Hauptströmungen des Frühjudentums vor der Tempelzerstörung nicht. Vielleicht wurde sie von „Einzelpersonen und Randgedächtnen“ vertreten, „in denen die offizielle Religion der etablierten Gruppen nur in veränderter oder überhaupt verformeter Form wirksam ... war“; aber das ist nicht mehr nachweisbar.<sup>68</sup>

Die Zerstörung des zweiten Tempels und die damit verbundene Beendigung des Sühnekults war für das Judentum ein schwerer Schlag<sup>69</sup>, wie z. B. die Tra-

<sup>62</sup> MIDRISH, *Judeica* 2,496; MAIER, *Zwischen den Testaments* 222; DEER, „Grundtempfänder“ 72f.; DEER, „Tempel“ 376; DEER, „Schuld“ 134; DEER, „Sühne“ 142; SARRAC, „Versöhnungstag“ 36; BÜCHELER, *Shema posim*, fasc. 411.441–443.445–449.461.

<sup>63</sup> Siehe BÜCHELER, *Shema posim* (zusammenfassend 400.461); zu Lev 4f. siehe z. B. OL 322, zu Sir 18,9–12 z. B. OL 441f.; zu 1QS 91.4f. MAIER, *Zwischen den Testaments* 222. Ein religionshistorischer Systematik über die verschiedenen Arten von Sühne und Sühne vgl. z. B. SCHMID, *Teol. Anz.* 82–87 (bes. 84 Anm. 24, mit Lit.).

<sup>64</sup> BETZ, „Essener“ 329.

<sup>65</sup> FRANKWISCHLOCHTENBERGER, „Entwertung“ 25f.; LOCHTENBERGER, „Abrennen“ 150.161.165–167; LEHMANNS, „Yom Kippur“; MAIER, „Sühne“ 155. – Das gilt auch, wenn die „Tempelholte“, die ja priesterliche Traditionen zusammenheft und auf den „neuen“ Tempelkult losgerichtet, nicht essenischen Ursprungs sein sollte: Diese Erwartung ist auch in 4Q 174 (=Eibei) (Kol. III 28f. und 106a) 2,11–9 festgelegt (FRANKWISCHLOCHTENBERGER 62).

<sup>66</sup> LOCHTENBERGER, „Abrennen“ 162.

<sup>67</sup> Siehe BÜCHELER, „Abrennen“ 175.

<sup>68</sup> MAIER, „Grundtempfänder“ 64f.

<sup>69</sup> Vgl. dazu SARRAC, „Versöhnungstag“ 35 und die Sühne bei MOORE, *Judeism* 2,500f.

dierung; das oben zitierte Grundsatzes zeigt, verreckten auch die überlänglichen Hilfskonstruktionen, mit denen man – unter einseitigem, isoliertem Rückgriff auf prophetische und eschatologische Traditionen wie Hos 5,5 und Ps 50 – den Verlust zu bewältigen versuchte<sup>142</sup>, letztlich keine vollständige Antwort auf die Frage der Sühne zu geben. Möglichkeiten der Sühne ohne Opfer wurden „nicht unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels“ gelistet, „sondern erst nach einer Zeit der Verzweiflung und der Not, die von tiefer religiöser Misbesinnung geprägt war“. Salfni nennt diese Lehren „eine Erkenntnis über zweifeln Generationen nach der Tempelzerstörung“<sup>143</sup>. Daran bestand aber noch um 100–150 die lebendige Erwartung eines Tempelneubaus und die Ansicht, dass ohne Tempel und Opfer keine wirkliche Vergebung erfolgen könne.<sup>144</sup>

Israels Feindschaft gegenüber Gott, die durch Israels Sünden entsteht, wird also nach jenseit-frühjüdischer Anschauung durch den Sühnekult (und nur durch ihn) überwunden; die Sühne schafft Frieden mit Gott, versöhnt Israel mit ihm. Deshalb kann Johannes (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 (Mekh. Ex. Buchodtsch 11 [zu 20,25])<sup>145</sup>. Nach R. Niedmuel (Anfang 2. Jh.) bewirken die Sünden Feindschaft zwischen Israel und seinem Vater im Himmel, und Sühnopfer stellen den „Frieden“ zwischen ihnen wieder her<sup>146</sup>, gemäß einer schonen Baraita „versöhnen und sühnen“ (פרצתן ופרטתן) die Opfer zwischen Israel und ihrem himmlischen Vater<sup>147</sup>. Letztere Stelle greift mit ihrer Zusammenstellung von „versöhnen“ (פרצתן) eines der beiden gängigen hebräischen Äquivalente für *katártō* und „sühnen“ auf Lev 1,4 zurück, wo dieselbe Wortverbindung vorkommt<sup>148</sup>. Aus frühjüdischer Sicht sprach also schon Lev 1,4 von jener Friedensstiftung zwischen Gott und den Israeliten durch das Sühnopfer, die in griechischer Terminologie *katártō* genannt werden kann.

Der Sühnekult wurde Israel von seinem Gott (Gott) gewährt (vgl. 30 in Lev 10,17; 17,10). Gottes Liebe schuf diese Möglichkeit, seinem Zorn zu entrin-

<sup>142</sup> Vgl. SALTZ, „Versöhnungstag“ 38–50.

<sup>143</sup> A. a. O. 35 (vgl. 43).

<sup>144</sup> Siehe a. a. O. 40; MAYER, „Sühne“ 148f. Auch die fromme Erwartung der Errichtung eines „Dritten Tempels“ im antiochenen Guggen des heiligen Euleniens zeigt von dem Problem, das den fehlenden Tempel darstellt (vgl. MAYER, „Sühne“ 52f.).

<sup>145</sup> Siehe HERZEL, „Sühnekult“ 144; BÜCHLER, *Studien* 451f.

<sup>146</sup> Mekh. 116a Bar. und Paralleltext (siehe bei BÜCHLER, *Studien* 451 Anm. 2).

<sup>147</sup> Esch. 1,6 (a. BÜCHLER, a. a. O. 452).

<sup>148</sup> Darauf weist BÜCHLER, *Studien* 452 Anm. 3 hin.



nen.<sup>100</sup> Gott bot von sich aus die gegenseitige Versöhnung an. In derselben Linie stehen die deuteronomistischen Texte Jes 40, 21–23 und 52, 13–15, 12. In Jes 43, 4a wird ausdrücklich Gottes Liebe zu Israel als Grund der Israel gewährten Stellvertretung genannt, und in W. 31 wie W. 23–25 wird überaus deutlich gemacht, dass Gott von sich aus (רַחֵם וְרַחֵם und רַחֵם) in W. 25) Israel durch ein קָרַב (W. 3), eine Einsichtleistung, am Leben erhält und ihm so seine Sünden vergilt. Allerdings durchbricht Gott selbst den in Dtn 24, 16 (vgl. Ex 32, 33f.) aufgestellten Grundsatz, dass kein Mensch stellvertretend für einen andern sterben dürfe; indem er רַחֵם – „Mensch(en)“ für Israel „als Sühneleistung (zu dem Tod) gibt“ (W. 4).<sup>101</sup>

In Lev 22f. ist vom „Knecht Gottes“ die Rede, der zwar freiwillig sein Leben in den Tod gibt (13, 4 10–12), aber zugleich durch Gott für andere dahingegen wird (22) S. 10; vgl. die Passiva W. 5, 7). Ausdrücklich wird von Stellvertretung gesprochen, vom stellvertretenden Tod als קָרַב, als Sühne wirkendes *Schuldopfer*<sup>102</sup> (W. 10). Durch diese Stellvertretung wird anderen Frieden (רַחֵם) zuteil: Weil der Gottesknecht קָרַב und רַחֵם der Menschen trägt und so an ihrer Statt die Züchtigung (רַחֵם) erleiht (W. 5) und für sie Fürbitte tut (W. 12), wird ihnen die ungehörte Gottesbeziehung wieder zuteil (der Zorn Gottes entläßt sich ja auf den Gottesknecht) und damit Gerechtigkeit (W. 10) und eben Heil im umfassenden Sinne (רַחֵם, W. 5).

Umsofort neu gegenüber allem vorher Gesagten ist in Lev 53, dass hier die stellvertretende Lebenshingabe des Gottesknechts nicht nur für Israel, verbleiben wird (vgl. W. 8 MT), sondern für alle Menschen. Die „Wäcker“ (W. 11f.) sind inklusiv gemeint, bedeuten also „alle“<sup>103</sup>, und beziehen sich auf die „wäcker Heiden/Wäcker“ von 52, 14 15a (רַחֵם רַחֵם) zurück.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Es handelt sich also bei den Sühnopfern nach dem AT ursprünglich nicht um eine „Gültigkeitnahme“ IHWHs, wie es später gängige fülljüdische Ausdeutung war (z. B. *Klein*, 6).

<sup>101</sup> Zu den oben genannten Stellen vgl. *WESSELEIN*, „Sühneopfer“ 156f.

<sup>102</sup> קָרַב heißt ursprünglich „Einsatzleistung“, „Schuldleistung“, „Schuldopfer“; doch schon in den priesterlichen Gesetzen die Pentateuchs *ni uli qatv* – manchmal in unmittelbarer Nähe zu Belegen mit der Bedeutung „Einsatzleistung“ (z. B. in Lev 5, 15a und [s. s. *DAWIDOWSKI*, *SABOT* 257]) – zum Opferterminus, zur Bezeichnung für eine des „Menschen des Opfers“ (*DAWIDOWSKI*, s. a. O. 151), die Sühne und Vergeltung wirkende *Sühnopfer* (z. B. in Lev 5, 16 verbunden mit *qatv*, in 1, 7 mit *qatv*), und ist somit ein „Wäckerwort für קָרַב „Sühnopfer““ (*DAWIDOWSKI*, s. a. O. 257), (S. dazu Knibben, „qatv“ 213–221, *DAWIDOWSKI*, s. a. O. [190227–229]) In neutestamentlicher Zeit steht der kultische Gebrauch des Wortes mit Sicherheit so im Vordergrund, dass auch Lev 53, 10 von ihm her verstanden werden konnte. (Zum ursprünglich und jüdischen Verständnis in Lev 53 s. *DAWIDOWSKI*, *Sühnvertretung* 87–92.)

<sup>103</sup> *HEERMANS*, *Abendmahlworte* 171–174.

<sup>104</sup> Hinweis von Prof. Dr. Raimund GEBE, Tübingen. H.-I. *HEERMANS* besitzt die „Wäcker“ hingegen auf (das schuldig geworden) Israel. „Aber die Wäcker sind auch über nicht weggeen. Wenn der Plan Jahwes durch das Kreuz (gelingt), dann kommen die Wäcker eben

4. Die Aufkündigung der selbstveranschaulichungs-fähigen Traditionen im Christentum

Wie Martin Ebengel einbräutertal gezeigt hat, teilte die ganze Unchristenheit das grundlegende Verständnis des Todes Jesu als Sühnetod<sup>115</sup>, sogar für die (späteren) jüdisch-christlichen (Eh)zisten hatten die Sühnopfer am Tempel keine Bedeutung mehr, weil sie in Jesu Tod das einzigtliche Sühnopfer sahen.<sup>116</sup> Wie 1Kor 15,30–5 und Röm 4,25 zeigen, war dieses Verständnis auch schon vor und neben Paulus mit der Auslegung von Jes 53 auf Jesus verbunden.<sup>117</sup>

Diese gemein-christliche 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 Gefängennahme verlassen hatten, nach Jesu Auferstehung durch ihn neu angenommen wurden und Jesus ihnen Verzeihen sprach (sowohl nach lukianischer wie nach johanneischer Tradition: Lk 24,35f.; Joh 20,19,21; vgl. auch die Berufungserföhrung des Paulus).<sup>118</sup> Dadurch wie durch die Bestätigung des Anspruchs Jesu in seiner Auferstehung wurden die Jünger an Jesu eigene Deutung seines Todes erinnert.<sup>119</sup> Nach Mt 23,45 hatte Jesus auf Jes 43,3 und Jes 53 Bezug genommen und seinen Tod als Ersatzleistung (תַּעֲבֹד), als stellvertretende Lebenshingabe für die Vielen verstanden. In seinen Abendmahlsworten deutete Jesus seinen Tod, das Hingegedenwerden seines Leibes und das Wergessenwerden seines Blutes, als das Sühnopfer, bei dem durch das Blut<sup>120</sup> Sühne für alle Menschen geschaffen wird und das den entscheidenden neuen Bund Gottes mit den Menschen besiegelt (vgl. Rk 14,22–24 mit 1Kor 11,23–25).<sup>121</sup> „Die nachsterbliche Gemeinde

abundant zum Teil, dass sie wahrnehmen, was man an einem Israel geschreibt, das durch Leid, Tod und Erlösung des Kreuzes zum Glauben gefunden hat“ („Gotteskreuzesleib“ (19). Ganz gegen die ursprüngliche Deutung des Textes mit seinem Bezug auf Sünder und Ungläubige sieht die frühkirchliche Auslegung in den „Wierker“ die Gerechten und Auserwählten (s. Ebengel, „Wirkungsgeschichte“, zusammenfassend 21).

<sup>115</sup> „Sühnetod“ 341; ebenso WERSCHEM, „Sühnetod“ 138: „Die Diskussion über religiösgeschichtliche Ableitung der neutestamentlichen Sühnaussage wird daher historisch von dem Befund ausgehen müssen, dass der Sühnetod Jesu bereits zum gemeinsamen Glaubensstandort der Apostolischen Ansehensfolger gehörte.“

<sup>116</sup> EBENGEL, „Sühnetod“ 138f.

<sup>117</sup> Siehe WERSCHEM, „Sühnetod“ 137f. 161f. WERSCHEM führt a. a. O. 173f. auch die Stellen im Hebr und im jüdischen Schrifttum an, die vom Sühnetod Jesu sprechen.

<sup>118</sup> Zum Frühergeordneten bei Jesus und im Christentum s. STUECKENBERG, „Begriff“ 47,51,53–60.

<sup>119</sup> EBENGEL, „Sühnetod“ 141–143.

<sup>120</sup> „Blut“ war sichen nicht unambigülich gemeint (vgl. den oben geschilderten Umgang des Judentums mit dem Einzelsatz „Keine Wergung außer durch Blut“ und EBENGEL, „Kreuz“ (84ff.)).

<sup>121</sup> Zu Mt 23,45 und 14,21–22 s. EBENGEL, „Sühnetod“ 16,21,145–147; STUECKENBERG, „Jesus“ 34–36; „Wann“ 33–36; „Zeugnis“ 73–79 (beid jeweils weitere Lit.).

lust von Jesus selbst gelernt, dass und wie sie Jesu Lebensring am Kreuz zu verstehen hat.<sup>107</sup>

Die Struktur des priesterlichen Sühnekults und der deuteronomischen 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; Hes 58, 9), wurde von Gott um unserer Übertretungen willen dahingegen und um unserer Gerechtmachung willen auferweckt (Röm 4, 25), damit wir Frieden hätten, Frieden mit Gott und direktem Zugang zu ihm (Röm 5, 1. 10f. usw.).<sup>108</sup>

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 hält (Röm 1, 24–32) und dieser Zorn sich beim Endgericht über alle Gottlosigkeits- und Ungerechtigkeits-tatfernen wird (Röm 1, 18<sup>109</sup>; 5, 9; 1Thess 1, 10 u. a.), so dass alle Feinde Gottes zornig gemacht werden. Dies hat Paulus mit Jesus und der ganzen Unchristenheit festgehalten (vgl. Röm 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 entrinnen (Röm 5, 8f.), er lässt sie bitten, sich auf Grund des Sühnetodes Jesu am Kreuz weihen 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.

Einher-Braytenbachs Ansicht, selbst von Paulus habe man in der Heiligmis-sion von „Versöhnung“ durch Jesus (nicht speziell durch seinen Tod) ge-sprochen, aber erst Paulus habe diese Versöhnung durch die Bege vom Sühne-tod Jesu „interpretiert“ und so überhaupt erst auf Jesu Tod bezogen<sup>110</sup>, scheint mir von oben Dargestellten her unmöglich. Vielmehr ist, wie Friedl-Hartus nach-zu gehen „Zwischen Sühne und Versöhnung kann ... nicht so unterschieden werden, dass man eine der beiden Größen zum sekundären Interpretament des jeweils anderen erklärt. ... Versöhnung und Sühne sind im Gegenteil die zwei zusammengehörigen Seiten einer und derselben Sache – der Sache des Kreuzes-

Neuere Lit. zu Kol 2, 15 bei EBELING, *Stud. Novi Test. Ann.* 9; gegen die Echtheit v. Bl. MIEKLEIN, „Sühnetod“ 199f. Zu Kol 2, 23–24 v. auch v. s. O. 190f.

<sup>107</sup> STUHLMACHER, „Wortstud.“ 50.

<sup>108</sup> HOPFUS, „Ervägninger“ 196–198; BETZ, *Revelation* 54–57; STUHLMACHER, „Auf-erweckung“ 10f.; HEBBEL, „Sühnetod“ 10f.

<sup>109</sup> Zu dieser Deutung von Röm 1, 18f. v. STUHLMACHER, *Sühne(sühne)* 15f.

<sup>110</sup> Karolinger, z. B. 192f.

geschehens. Sie sind in ihrer untrennbaren Zusammenhangsbeziehung die Sache selbst und keineswegs nur „Vorstellungen“, die von der Sache als solcher abgelöst werden könnten.“<sup>176</sup>

### 3. Der Zusammenhang von Sühne und Kosmos

Der alttestamentlich-frühjüdische Sühnekult war nicht nur für das personale Verhältnis DEUTHE-kaiser von Bedeutung, sondern nach Frühjüdischer Lehre auch für die Erlösung des ganzen Kosmos. Sünden der Gerechtigkeit (um 300 v. Chr.<sup>177</sup>) heißt: „Auf drei Dingen steht die Welt: Auf dem Gesetz, auf dem Gottesdienst und auf Liebeserweisungen“ (mAv 1,2) – wobei der „Gottesdienst“ ja mehrheitlich wesentlich Sühnekult war<sup>178</sup>. „[U]nter Sünde versteht man ein Urteil wirkendes Geschehen, nicht bloß ein Verglehen gegen Gottes Willen, das „kronisch“ gehandelt 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 Urteil wurde somit als eine konkrete Macht gewertet, die dem göttlichen Willen und der natürlich-kreatürlichen Ordnung zuwiderwirkt und daher auf eine entsprechende konkrete Weise wieder eliminiert werden muss.“<sup>179</sup> „Das Verständnis des frühjüdischen Sündenbewusstseins muss sich daher vorweg an den Wurzeln dieser Annahme einer solchen sowohl kosmisch als auch kollektiv relevanten Sündenschuld orientieren.“<sup>180</sup> Der Sühnekult hat deshalb nicht nur die Wirkung, dass er persönliche Schuld und tobverfallenes Leben durch strafvermeidenden Tod richtet und eine Neubeginnung mit dem heiligen Gott ermöglicht, sondern auch eine kollektive und kosmische Dimension, indem er Urteil, das auf Volk und Schöpfung liegt, eliminiert und damit den Fortbestand von beidem „garantiert“.<sup>181</sup> „Kultordnung und Weltordnung wurden in einem kausalen Wechselverhältnis gesehen.“<sup>182</sup> Nach Jdt 6,2 geschieht durch das Blut des Opfers Moses Sühne für die ganze Erde. Unterstützt wurde dieses Verständnis durch die frühjüdische Tempel-Quintessenz, weshalb die Tempel – auch die Opfertempel – als der geist-

<sup>176</sup> „Erwägungen“ 190. Zur Kritik an BREYER/BÄUERLICH s. STUHLMÄCHER, *Säk. Theologie* I, 113; dazu: „Ergänzende Sicht“, bes. 357f.

<sup>177</sup> STUHLMÄCHER, *Sühne* 73.

<sup>178</sup> GRUBER, „Sühne“ 25.

<sup>179</sup> BÄUERLICH, „Sühne“ 147; ähnlich DEBS, „Sühne“ 23.

<sup>180</sup> BÄUERLICH, „Grundempfinden“ 57; vgl. auch STUHLMÄCHER, *Säk. Theologie* I, 120.

<sup>181</sup> BÄUERLICH, „Tempelquintessenz“; ähnlich DEBS, *Sühne* des Testaments III.

<sup>182</sup> BÄUERLICH, „Tempel“ 572; vgl. 383.



fernbare Wille Gottes mit der göttlichen Schöpfungsordnung identisch ist und somit die genaue Befolgung der Tora auch kosmische Auswirkungen hat.<sup>124</sup>

Der Altar und auch der ganze Tempel konnten im Frühjudentum auf Grund der Zentralität des Sühnealtars als Symbol der Sühne behandelt werden.<sup>125</sup> Es ist deshalb für die kosmische Konzeption von Sühne von Bedeutung, dass man gewisse Bestandteile des Tempels kosmische Belesens: zumal und zudem den Hohepriesteramt wie den Tempel insgesamt für Abbilder des Kosmos hielt. So gibt es priesterliche Überlieferungen aus der Zeit des zweiten Tempels,<sup>126</sup> wonach die Welt von dem „Grundstein“ aus erschaffen wurde, auf dem in vorerfahrender Zeit die Lade stand und über dem zur Zeit des zweiten Tempels am Ron Kippur noch andeutungsweise der Blutritus vollzogen wurde. Dieser Grundstein galt als die Mitte der Welt, und derselbe Grundstein verschloß die Tiefen der Urfut, bewahrte also die Erde vor Zerstörung durch das Chaos (Genom 54b; TjgPal 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 (Suk 5,15 u. a.), und Adam wurde aus Staub von dieser Stelle geschaffen.<sup>127</sup> Nach Josephus bildet der Tempel das Universum ab: Die zwei Quadrate im Grundriß des „Heiligen“ entsprechen Land und Meer, das eine Quadrat des Allerheiligsten entspricht dem Himmel (Ant 3,122f.181); die zwölf Schaulöcher bedeuten die zwölf Monate des Jahres und die Tierkreiszeichen, die sieben Leuchten der Leuchten die sieben Planeten und die sechsfache Unterteilung jedes Leuchtnamens die Dekane des Sternkreises, d. h. die Abschnitte von 10° (Ant 3,183; Bell 5,217f.). Die vier Stoffe der Stiftsküche symbolisieren die vier Elemente (Ant 3,183; Bell 5,213–214), und der Hohepriesteramt steht für verschiedene Teile des Universums (Ant 3,184–187). Nach Philo symbolisiert der Leuchter den Himmel, die vier Stoffe der Stiftsküche die vier Elemente (Wirklos 3,10). Auch die verschiedenen Teile des hohepriesterlichen Gewandes deutet Philo auf den Kosmos (Wirklos 2,117–118; Spedlag 1,84–97).<sup>128</sup> Nach Weisk 18,24 ist auf dem hohepriesterlichen Gewand Aarons die ganze Welt abgebildet.

<sup>124</sup> Zur Tora-Ontologie s. a. Kap. 2, Lukas, zum Zusammenhang mit dem kosmischen Sühneverständnis MAJER, *Zerbrechen des Neuen Testaments* 119–121; IBER, „Grundgedanken“ 57; DESS., „Tempel“ 386.

<sup>125</sup> S. die Belege bei BÜCHNER, *Studien* 426f.

<sup>126</sup> SCHÄFER, „Tempel“ 126. Die im Folgenden genannten Stellen zu den beiden Grundsteinen sind selbst nach SCHÄFER, s. a. O. 127–128, ausführlicher und mit vielen weiteren Belegen HERGENROT, *Gedächtnis* 51–68. Vgl. auch die bei DROBOWSKI, „Tempel“ 45 Anm. 21 genannte Literatur.

<sup>127</sup> Stellen bei REYVELL, *Kezige* 101.

<sup>128</sup> Vgl. HILGERMANNS, *Schlagfertigkeit* 42f. Zur Euklytendik von Philo und Josephus s. auch HERGENROT, *Philosoz. Jahrbuch* 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 Herr der oberste Priesterkönig, war zur Zeit Jesu eine jedermann selbstverständliche Deutung.“<sup>138</sup> Ähnliche Traditionen finden sich auch im späteren rabbinischen Schrifttum<sup>139</sup>, 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, was stark den Bezug des Tempels und des Kultes auf die Schöpfung voneinander konstitutiv: Die altorientalischen Tempel sind in irgendeiner Weise immer Abbild des Kosmos, Weltberg und Ursprungsort der Schöpfung.<sup>140</sup> So verwundert es nicht, wenn diese Bezüge im Rabbinen Judentum nicht erst im Frühjudentum auftauchen, nach Bernd Janowski<sup>141</sup> und Thomas Polz<sup>142</sup> ist schon die ursprüngliche Priesterschrift so konzipiert, dass die Errichtung der Stützpfeiler eine deutliche Entsprechung zur Schöpfung bedeutet, und zwar so, dass die Einrichtung des Stützpfeilers am Sinai ein schöpferisches Eingreifen Gottes darstellt, das „einen das Nichtige übersteigenden Neuanfang setzt“<sup>143</sup> und einer „[Neuschöpfung] (Kosmos)<sup>144</sup> nach der „durch menschliche ‚Gewalttat‘ ... heraufbeschworene[n] Flut“ gleichkommt.<sup>145</sup> Dieser Zusammenhang von Schöpfung und Errichtung des Ebeljudentums wird noch im rabbinischen Judentum gelebt<sup>146</sup>, obwohl die literarischen Zusammenhänge von P. daniel längst nicht mehr bewusst waren. Auch Job 4,26 belegt die kosmische Ausrichtung des Tempels (Kultes): „Der Berg Zion wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung von Heiligung der Erde. Deswegen wird die Erde von aller Unreinheit und von aller Sünde geheiligt werden in der Generationen der Welt.“<sup>147</sup> Gemäß Job 1,25 umfasst die neue Schöpfung: „Himmel und Erde und alle ihre Schöpfung wie die Mächte des Himmels und wie alle Schöpfung der Erde ... und alle Leichter ... zur Heiligung und zum Frieden und zum Segen für alle Auserwählten Israels.“<sup>148</sup> Nach Job

<sup>138</sup> BERGMAN, *Waldesdenker* 21.

<sup>139</sup> Siehe: EHRLEICH, *Waldesdenker* 301 (mit Anm. 61); FANTYL, *ibid.* 100–108; wurden kosmologische Deutungen des Tempels und Tempelbaus im Frühjudentum insgesamt s. nach MAIER, „Tempel“ 383–387 und FANTYL, *ibid.* 105–121.

<sup>140</sup> JANOWSKI, „Tempel“ 441, s. das Material *ibid.* 38–44.

<sup>141</sup> „Tempel“ 37–39, 45–63.

<sup>142</sup> Priesterzeit, bes. 309–314.

<sup>143</sup> JANOWSKI, „Tempel“ 66.

<sup>144</sup> *ibid.* 63.

<sup>145</sup> *ibid.* 62.

<sup>146</sup> Vgl. die Stellen bei JANOWSKI, „Tempel“ 37.

<sup>147</sup> Übersetzung von BERGMAN, *Waldesdenker*.

<sup>148</sup> Übersetzung *ibid.*

4,28 wird also durch den Zion (und d. h. den Zionskult) in der neuen Schöpfung der ganze Kosmos beifremd erneuert und von aller Sünde gereinigt.

Es bleibt festzuhalten, dass hellenische Sünde nach der gesamten alttestamentlich-jüdischen Tradition nicht etwas Un-Individualisierbares ist, sondern ein Geschicktes, das den gesamten Kosmos mitbetrifft – das den Fortbestand der Schöpfung und die endseitliche Neuschöpfung bewirkt.

#### 4. Kol 1,20

vgl. Kol 1,20 auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Traditionen von Sünde, 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 ewigwillige Sühnopfer geschah, das die Versöhnung des Alls und bringt für Himmel und Erde bringt. Der unmittelbare Kommentar zu 1,20 in W. 21–23 macht deutlich, dass es sich bei der Versöhnung nicht um eine Versöhnung der Geschöpfe untereinander handelt, etwa als eine Versöhnung von Mensch und Engel, die bisher getrennt waren, im gemeinsamen Lobpreis<sup>168</sup> oder als eine Rückführung der zerstrittenen und vom Auseinanderfallen bedrohten Alls in seine ursprüngliche Einheit<sup>169</sup>, sondern es handelt sich um die Versöhnung über von der Sünde bestritten und dadurch in Feindschaft zu ihrem Schöpfer geratenen Schöpfung mit Gott<sup>170</sup>, und zwar um die Versöhnung durch die im Sühnopfer Jesus geschaffene Sündenvergebung (vgl. Kol 1,14), da Sünde im alttestamentlichen Traditionenszusammenhang immer mit Sündenvergebung zu tun hat. Damit wird „die erschaffene Welt in den neuen Aam der Heiligkeit Gottes [gestellt]“.<sup>171</sup>

Ebenso ganz im Rahmen dieses, wie wir in den paulinischen Hermeneutiken finden, bewegt sich die Verbindung von Sünde, Versöhnung und Friedensstiftung. Wie wir gesehen haben, ist diese Verbindung eine von der Sache her gegebene, notwendige, weil sie schon in den alttestamentlichen Zusam-

<sup>168</sup> So etwa im Offb, wonach die himmlische und die irdische Welt, die durch den Sündenfall geschieden waren, im Eschaton versöhnt 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 beschränkter Weise.

<sup>169</sup> So z. B. SCHNEIDER, Kol 1,68f.; HIGGEMANN, Schöpfungsgewalt 104; WOLTER, Kol 1,68; HILFFE, Trinitas 215–218.

<sup>170</sup> So z. B. nach PERCY, Probleme 30ff.

<sup>171</sup> GERE, „Wiedert“ 241. Dies entspricht Tit 4,25 (s. v. Abschr. 3).

verhängen von Freundschaft gegen Gott, Sühne und Friedensschaffung durch Gott selbst fällt und nicht erst sekundär durch die hellenistische Gemeinde vollzogen wurde. Ebenso genau 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 Sühnethron des Gottesknechts, des Messias und Friedefürsten, heraufgeführt.

Ersichtlich lässt sich die Komponente einer Versöhnung des Kosmos in sich durch die Versöhnung mit Gott nicht ausblenden. Auch wenn Röm 15,7; Kol 3,15; Eph 2,11–22; 4,32 (vgl. Mt 6,12; Lk 21–25) nicht die Versöhnung und Wengdung 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 idiosche Schekina-Zustand gehört, der sicheres Wohnen, militärischen Frieden, soziale Gerechtigkeit, persönliches Wohl usw., ja sogar den Tierfrieden und die ganze Schöpfung miteinschließt.<sup>128</sup> Kol 1,20bc geht ja als Steigerung und Explikation über W. 20a hinaus, W. 20a wird sich im Rahmen der paulinischen Versöhnungsansagen bewegen, wo es um die Versöhnung der Menschen mit Gott geht, und W. 20bc weitet den Blick auf die messianische Friedensstiftung, die sich auch im Versöhntsein der Geschöpfe untereinander wie in der kosmischen Wohlordnung zeigt.

Der Zusatz *et in fine* gibt den Messias auch als die Richtung und das Ziel der Versöhnung vor. Auf ihn, das Haupt und den Schöpfungsmitler, hin wurde schon vom Anfang an die Schöpfung geschaffen (W. 16). Nach W. 22 kommt also W. 20fin, die Hinordnung der Schöpfung auf den Schöpfungsmitler, zum Ziel, indem dieser durch seinen eigenen Sühnethron die Schöpfung neu schafft und in den endzeitlichen Schekina stellt.

Wom W. 19 heißt Jesus zudem als der Ort eingeführt, wo die Schekina Gottes anwesend ist, als der wahre Tempel, die wahle n'hab. 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 Sühnethron die Voraussetzung für den Sühnethron des Jom Kippur war, so war die Einwohnung der Schekina in Jesus die Voraussetzung dafür, dass sein Tod die Erfüllung des Sühndienstes zur endgültigen Begegnung der Menschen mit Gott sein konnte.<sup>129</sup> Genau so hatte ja schon 25Jor

<sup>128</sup> Es ist deshalb unverständlich, wie Anton WÖHLER angesichts dieser Tatsache die Meinung vertreten kann, dass NT keine keine von Kosmos miteinschließende Eschatologie (Säkung<sup>2</sup> 132f.). Wieder mehr leiden „Bedeutungslehre und Eschatologie des Apostels“ „Dieselbe kosmische Welt wie die alttestamentlichen Jahwe-König-Hymnen“ (STUEHLMAACHER, *Ständes des Theologie* I, 340).

<sup>129</sup> Vgl. GIBBS, „Weisheit“ (PSA; GOLDBERGER, *Sünterwehungen* 472).



5,19 „die Einwohnung Gottes in Christus zur Errettung des eschatologischen Gottesvolkes“<sup>186</sup> der Versöhnungsaussage zugeordnet. Diese Einwohnung macht seinen Kreuzestod, der ja statistisch gesehen einer von Tausenden in der Antike war, zum stellvertretenden Tod für alle Menschen.<sup>187</sup> „Darüber, dass in Jesus die ganze Fülle der Gottheit wohnte ..., konnte die weihnachtliche Verkündigung, die Versöhnung vollzogen werden und durch das Blut seines Kreuzes der Frieden gestiftet werden, der die erschaffene Welt in den neuen Anz der Heiligkeit Gottes stellt.“<sup>188</sup>

Insgesamt ergibt sich also für Kol 1,20 vom alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund und vor den paulinischen Versöhnungs- und Sühnenaussagen her ein stämmiges, geschlossenes Bild, das keine überlieferungs geschichtlich oder literarisch 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 Homologumen), 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 Weltuntergang steht. Bekann haben wir nun noch nachzugehen.

#### §1 Die Versöhnungsbefähigung der kosmischen Schöpfung

In W. 20a ist, wie wir gesehen haben, davon die Rede, dass die Schöpfung durch Gottes vergehendes und neuschaffendes Wirken im Sündenfall Jesu mit Gott und auf Christus hin versöhnt wird. W. 20b. füllt dies aus und steigert: Diese ergänzt die Aussage von W. 20a im Parallelismus, wobei die transitive Konstruktion zur Versöhnung mit Gott die Herstellung der Sündenloszustandes auf der Erde und im Himmel einschließt. Zudem wurde oben gesagt, 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, warum sich die Versöhnungsbefähigung des Kosmos herleitet.

Dass in Kol 1,20c der Kosmos ausdrücklich in diese Friedensstiftung eingeschlossen ist, befreit uns zunächst, da der Himmel als der Thronsaal Gottes ja von Gottes Heiligkeit schon durchdrungen zu sein scheint (vgl. Jes 6,1–7).

<sup>186</sup> STIEHLMANN, „Beytraege zur Sicht“ 34f. Zu diesem Verständnis von *theos* (für die Sühne) vgl. auch HOFMIS, „Erwägungen“ 187f. Eine andere grammat. Möglichkeit ist, die Konstruktion als Conjugatio participialis aufzufassen (s. BEYTRÄGE, Festsetzung III).

<sup>187</sup> Vgl. BURSBERG, „Kreuz“ 842: „Unverwehrt bar wir die Eigne Jesu durch die Person dessen, der daran hängt.“

<sup>188</sup> GESE, „Weihnacht“ 139.



ber)<sup>164</sup>, vielmehr gibt es gemäß der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition auch Engel, die nicht mit Sünde in Bestrafung gekommen sind und deshalb ganz auf Gottes Seite stehen und ihm dienen, wir haben keinen Grund, dies nicht auch für unseren Christushymnus voranzusetzen<sup>165</sup>.

Während von den alttestamentlichen Frühdenschriften klar deutlich ist, dass der eschatologische Frieden nicht nur die Menschen, sondern auch die nicht-menschliche irdische Schöpfung umfasst und mö ömil mīg pīg in Kol 1,20a von daher Sinn erhält, benützt W. B. E. größere Schwärzungen, weil dort von der ‚Versöhnung‘ des All die Rede ist, während die übrigen paulinischen ‚Versöhnung‘-Texte nur von der Versöhnung der Menschen mit Gott sprechen. Auch in 2Kor 5,19 meint εὐχομαι die Menschenwelt, wie die Fortführung mit αἰνός (αἰγί)<sup>166</sup>, in Röm 11,15 wird mit εὐχομαι die außermenschliche Heidenwelt (vgl. nichtinisch ἡρώς ἡρώς) bezeichnet<sup>167</sup>.

Wie kann unser Christusgospel, anders als die paulinischen Homologumena, von der ‚Versöhnung‘ auch der ganzen nichtmenschlichen Schöpfung sprechen? Dass sich auch nichtmenschliche irdische Geschöpfe gegen Gott aufbehalten, wird in den erhaltenen Paulusbriefen nirgends geklärt<sup>168</sup>. Sehr wohl ist nach Paulus aber die gesamte Schöpfung vom Fall des Menschen zwitbetroffen: 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 Sünden Gottes offenbar werden (Röm 8,14–22). „Paulus dankt dabei an die künftige Erscheinung der von Christus angeführten und in die himmlische Lichtfremlichkeit verwandelten Heilsgemeinde aus Juden und Heiden“<sup>169</sup>. Röm 8,18–22 bezieht sich auf den Fluch von Gen 3,14–19 und zugleich auf die Verheißungen des messianischen Friedensreichs (s. B. Bar 11) und der neuen Schöpfung (Jes 65,17).<sup>170</sup> Auch nach frühjüdischen Traditionen ist die Erde durch den Fall des Menschen betroffen (s. B. 4Esr 7,10–14)<sup>171</sup>. 4Esr 13,26 kann deshalb sagen, dass Gott durch den Menschen die Schöpfung erlö-

<sup>164</sup> Zum Problem s. MICHEL, „Versöhnung“ 454–458.

<sup>165</sup> Mit MICHEL, „Versöhnung“ 458.

<sup>166</sup> Vgl. HOFFMUS, Erwägungsp. 190.

<sup>167</sup> A. u. O. 194; vgl. FRIEDER, Versöhnung 301.

<sup>168</sup> 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“ demselben dem Mōsaes anerkennen werden (HOFFMUS, Christologie 53).

<sup>169</sup> SCHULMACHER, Balthasar Theologie 1,211.

<sup>170</sup> Vgl. dazu SCHULMACHER, Bsw. 183; IBER, Balthasar Theologie 1,270–272; HOLTS, „Hoffnung“ 104–105. HOLTS bestrebt a. u. O. 95–98 auch den Zusammenhang zwischen Mensch und Natur bei Jesus und den Söhnen und führt a. u. O. 100 biblische Parallelen an.

<sup>171</sup> S. dazu SCHULMACHER, Balthasar Theologie 1,270f.; weitere Stellen bei BULL. 1,19; 2,347–355.

sen will, und nach Job 19,25 erneuert. Darob's Nachkommen Himmel und Erde („Sie werden es sein, zu grünlen den Himmel und zu festigen die Erde und alle Lichter zu erneuern, die am Firmament sind“<sup>170</sup>).

Was daher haben wir auch Kol 1,20 zu verstehen: Wenn die Menschen versöhnt sind, wenn ihre Gottesförschafft verrichtet ist, wird auch die ganze Schöpfung in den heilvollen Gottesfrieden gestellt. Um dieses Zusammenhangs willen wird auch die „Bedienung“ (Börn 8,20) der ganzen nichtmenschlichen Schöpfung in Kol 1,20 – anders als in den paulinischen Hymnologumen – „Versöhnung“ genannt. Wir müssen deshalb auch *τὸ κτίωμα* (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.<sup>171</sup> Auch durch die Parallele der zweiten Strophe zur ersten ist dies ausgeschlossen.

Die im Vergleich zu W. 16 umgekehrte Reihenfolge „Erde und Himmel“ (statt „Himmel und Erde“) hat als Hintergrund eine Debatte zwischen den Schulen Ephesos und Seleucia über die Reihenfolge bei der Erschaffung der Welt: Himmel und Erde (Gen. 1,1) oder Erde und Himmel (Gen. 2,4)? (B. Jochanan entschied im Namen der Weisen: In der Erschaffung geht der Himmel voran (Gen. 1,1), in der Wollendung die Erde (Gen. 2,4) (SyHag 77d). Dies entspricht genau der Reihenfolge ihrer Nennung in unseren beiden Strophen. Entscheidend ist in Kol 1,20 auf die Menschöpfung übertragen, was sich bei Jochanan auf die Wollendung der ersten Schöpfung (Gen. 2,4) bezog.

#### 4.1.1 „Versöhnung“?

In Börn 8 wird die Bedienung 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 der ganzen Aße die Rede. Im Unterschied zu den übrigen Versöhnungsaussagen des Corpus Paulinum, wenn da von „Versöhnern“ gesprochen wird, wo Menschen sich – durch die Bittē „Versöhnt euch mit Gott!“ dazu in Stand gesetzt (2Kor. 5,20) – aufgrund der Versöhnungstat Gottes versöhnen lassen<sup>172</sup>, 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“ die als „Versöhnung“ beschriebene Heilshandelt Gottes ... zwei konstitutive Elemente in sich: zum einen Gottes versöhnende Tat im

<sup>170</sup> Übersetzung von BEBES, *Job 19*: Die gesamte Erneuerung geschieht durch die Einleitung des rechten Lebens (siehe u. a. Gl. 241 Anm. 25a).

<sup>171</sup> Mit OEBERK, „Col. 1,20“ (zur Diskussion u. dgl.).

<sup>172</sup> BÜCHSEL, „ἐλλάσσει“ 256f.



Kreuzestod Jesu Christi“, samt allem die an die Menschen gerichtete Bitte, sich mit Gott versöhnen zu lassen, im Effekt von der Versöhnung: „Diese Elemente sind in ihrem differenzierten Zusammenhang das eine Heiligeschehen, in dem die Neuschöpfung des sündigen Menschen begründet ist.“<sup>173</sup> Daraus spricht Paulus einerseits davon, dass Gott in Christus die Welt mit sich versöhnte – hierbei liegt der Akzent ganz auf der Versöhnungs-Wort (280or 5,19); andererseits zitiert er in Röm 5,12 nur sich und die angesprochenen Christen unter die „wir“, die bereits versöhnt wurden („kollektiv“), und auch in Kol 1,20–23, der direkten Aufnahme und Übersetzung 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. Versöhntheit hieß, im Glauben an das Evangelium Vergebung der Sünden zu haben (vgl. W. 21–23 mit W. 14).

Kol 1,20 ist somit von seiner Aussagestruktur her am ehesten mit Gal: ἵνα ἢ ἐν ἑπισημῇ ὑποπαύσῃ τοῦτο ἁποκαταστήσῃ ἑαυτῆς (280or 5,19a) zu vergleichen. Der Akzent liegt ganz auf der Versöhnungstat Gottes in Jesu Sühnetod. Wie in 280or 5,19b,20 der κύριος τίς ἀποκαταστήσῃ der Versöhnungstat folgt, die Versöhnungstat dem am Anfang stehenden Wort aber „objektiv vorausgeht“<sup>174</sup>, so kann der Verfasser des Kol in 1,21f. die Aussage des Christenapostels 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 (W. 23), so dass ihre Feindschaft gegen Gott und ihr Abstand von ihm in Gesinnung und Werken aufhörte. Was Edmund Merx für die Rechtfertigungsbotschaft von Röm 5,25ff. formuliert, lässt sich genauso auf unseren Ex-

<sup>173</sup> Sinner (EDFORS, „Erwägungen“ 188. – (Gfried HOFFMANN lässt das Wort von der Versöhnung nur als „Kundgabe“ der Versöhnungstat, was an. B. dem Text von 280r 5 nicht ganz gerecht wird – hier ist ja ausdrücklich von einer Bitte die Rede, die die Kundgabe miteinbezieht, aber darauf beruht, dass die Hören die Versöhnung Gottes für sich annehmen und an sich geschehen lassen. Adolf SCHLATTER bemerkt zum Problem von universaler Geltung und individuelles Ansinnen von Versöhnung und Rechtfertigung (bei Paulus: „Rechtf. u. 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 [Freie] 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 peribölichen Anagnose 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 hängen und der Glaube unser in die Gemeinschaft mit dem Christus versetzt.“ (Zusätze 225.) Vom Kontext von 280or 5,19ff her verfehlt erscheint mir die These von FRIEDRICH (Ergänzung 217), dass Paulus hier von der apostolischen Versöhnungsbotschaft an die Greco-Römer schreibt.

<sup>174</sup> BETZ, *Neues Testament*, ähnlich ERWTH, *Kol* 314: Der Akt der Versöhnung ist „something that God has carried out before the conversion of man“.

sammenhang überlegen. „Der Sühnetod Christi ist ... die objektive Grundlage der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes und damit die sachliche Voraussetzung für die Rechtfertigung des Sünders *ex opere*“.<sup>177</sup> Dem entspricht auch die Struktur der Aussagen im Brief: Nach V. 5 und 8 ist der Mäzias für Paulus und die angesprochenen Christen bereits, um das Jahr 30, gestorben, als sie noch Sünder und Gottlose waren. Wie V. 5 und 10 zeigen, geschah die Sühne an diesem Tod. Gerechtigt bzw. versöhnt sind die Christen durch eben diese Sühne und durch nichts anderes. Jedoch haben sie die Rechtfertigung bzw. Versöhnung „jetzt“ „empfangen“ (V. 11). Im V. 9 steht Sündenbesserung wie im deutlicher Antithese zu dem Sündenbesserer von V. 8.

Zusammenfassend lässt sich im Blick auf die paulinischen Homologoumena wie auf Kol 1,12–21 sagen: „Gott [hat] die Versöhnung bereits zu einer Zeit berufestiftet, als ihre Empfänger noch gottlose Sünder waren. Sie war als Gottes Tat und Werk bereits vor der Wörung ihrer Adressaten auf dem Plan und bliebt von Gott her eschatologisch gültig, ob sie durch Menschen angenommen wird oder nicht. Für die Menschen galt es nur darum, ob sie im Glauben an das Evangelium gegenwärtig schon an der verheißenen Anteil gewinnen, oder ob sie im Unglauben das Evangelium ablehnen und so im Stand des Unversöhnten mit Gott verharren.“<sup>178</sup> „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).“<sup>179</sup> Obwohl im Kreuzestod Jesu die Sühne für die Welt, für alle Menschen, ja für die Welt geschah, befinden sich nicht alle Menschen dadurch automatisch im Friedensverhältnis mit Gott. So konnte Paulus durchaus von „südliden, die verloren gehen“, sprechen (Brief 2,12; 1Kor 1,18; 2Kor 2,15; 4,3; vgl. Phil 3,18; 2Thess 1,10) – es hat wie die übrige Uchristenheit an der Erwartung des Endgerichts festgehalten und durchaus mit einem doppelten Ausgang desselben gerechnet.<sup>180</sup> Pierre Bénéit 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“.<sup>181</sup>

Auch eine Versöhnung der abgefallenen Engel im dem Sinn, dass Gott ihre Sünde vergilt und sie neu annimmt, ohne dass sie sich Christus im Glauben wenden, ist für Paulus unbedenklich<sup>182</sup>; er hat gelehrt, dass Gott sie am Ende durch die Christen richten und dann dem Vernichtungsgesicht durch den Christus anschein stellen wird (vgl. 1Kor 6,3; 15,24–28). Nach schwerer Wängl für

<sup>177</sup> MEELEID, „Sühnetod“ 167.

<sup>178</sup> STUHLMÄCHER, *Evangelische Theologie* I, 318.

<sup>179</sup> MEELEID, „Sühnetod“ 170f.

<sup>180</sup> S. dazu STUHLMÄCHER, *Evangelische Theologie* I, 309f.

<sup>181</sup> Bénéit *de Strasbourg* z. Bl. (1902 Anm. 6).

<sup>182</sup> Gegen WOLFF, *Wortg.* 24f. (s. auch die gute Kritik an WOLFF durch ABERGELD, *Sündenvergebung* 260f.).

unserer Stelle, dass gemäß Kol 2,15 die gottwidrigen Mächte durch Christus am Kreuz entmachtet sind und als Gefangene und Todgewürzte in seinem Triumphzug mitgeführt werden<sup>185</sup>, der Verfasser des Kol kann aber unsere Stelle auf keinen Fall so verstanden haben, dass sie die Versöhnung der sarnatischen Mächte mit Gott durch das Kreuz Christi impliziert.<sup>186</sup> Nichtsdesto weniger im Bezug auf die Mächte auch hier die allgemein-christliche Vorstellung mitzubringen sein, dass Himmel und Erde „befriedet“ werden, indem Gott die bösen Mächte richtet und vernichtet.<sup>187</sup>

Auch 1 Petr 3,19 vermag an dieser Sicht nichts zu ändern. Auch wenn sich dort unmissbar auf die gefallenen Engel und nicht auf die Seelen der in der Sündflut Umgekommenen bezieht (nach Jub 5,6.10; 10,11–15 werden beide Gruppen in der Unterwelt gefangen gehalten) und mitzuprophetisch die Evangeliumsverkündigung und nicht bloß die Proklamierung des Sieges Jesu gemeint wäre<sup>188</sup>, wäre diese Stelle kein Beleg für eine Versöhnung der Engel an Umkehr, freiwilliger Unterwerfung unter Christus und Glauben an ihm vorbei.<sup>189</sup> Der 1 Petr redet zudem wie Paulus und der Eph mit einer gegenseitig feindlichen, tödlichen, wirksamen der dämonischen Mächte (5,32), was die Bekuhung aller gefallenen Engel zum Zeitpunkt des *descentus ad inferos* ausschließt.

Wenn der Verfasser des Kol über ihm vorliegenden Hymnus zitiert, weil er mit seiner Aussage voll und ganz übereinstimmen kann, stützt wir Kol 1,20 auf

<sup>185</sup> Demut verweisen im Zusammenhang mit Kol 1,20 *BOCHE*, „Versöhnung“ 450-452 und *COEBERG*, „Kol. 1,20“ 21; im Kol 2,15 z. B. *Cap. Etz.*

<sup>186</sup> *COEBERG*, „Kol. 1,20“ 21, weist auf die Verbindung von Kol 1,20 und 2,14f. durch die Thematik des Kreuzes Christi hin; 2,14f. integriert also 1,20.

<sup>187</sup> So auch *COEBERG*, „Kol. 1,20“ 50–52. – Nach Phil 2,10f. (vgl. auch Offb 5,13) werden nicht nur die Erlösten, sondern auch die Feinde Gottes und seines Messias erheben und bekennen, dass Jesus der Herr ist; auf Grund der oben dargestellten Zusammenhänge geht aber das Bekenntnis der Christenmächte nicht mit ihrer Rettung einher, sondern es bedeutet ihre verzweifelte Erkenntnis, die surripit kommt. Die Akten sind gewissermaßen schon geschrieben. Die beste Illustration, wie dies im frühjüdischen Kontext erwartet wurde, ist 10,11f. 10,18; 10; 10,2–12; 10,11. (Gegen *HOEUB*, „Christushymnus“ 41–52, besonders 43-47; *HOEUB* will dort hinter Phil 2,10f. die eschatologische Gewissung, nicht Verwirklichung der Feinde Gottes (außer den dämonischen Mächten, siehe z. B. Cl. 30–40; unten) im geschichtl. also eine Gewissung qua durch die Christenmächte wie durch die lebenden und toten Menschen hindurch (vgl. auch Eph 4,7–8; 1 Petr 3,19–22; 4,6). Auch 10,11 entspricht in LThm. 3,16 nicht eine Präsentation des Aufstehens von den Engeln, so dass sie sich fortan an ihm zu orientieren haben (s. zur letzten Stelle *Hanns* [SEITLER, Christologie 1987]).

<sup>188</sup> Zu diesen verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten s. *DAVIER*, *1Pete.* 103–141.

<sup>189</sup> Vgl. auch *Ign. Sm 6,1*, wonach auch die Himmelmächte nur durch den Glauben an das Blut Jesu gesalbt werden.



Grund der oben dargestellten Beobachtungen<sup>182</sup> nicht im Sinne einer dogmatischen Aussage über „Allversöhnung“ verstehen, sondern als bis in die letzten Konsequenzen gehenden Lobpreis der Versöhnungsgabe Gottes in Jesu Tod.<sup>183</sup> Das Versöhnungswort und die Anzeigung 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“<sup>184</sup>, sondern der Herr der Gemeinde wird besungen, er und seine Tat allein, nicht aber der Gehalt der Gemeinde an ihm.<sup>185</sup> In gewisser Entsprechung dazu bezeugen die JHWH-Königs-Psalmen die uralte zeitliche Herrschaft JHWHs als gegenwärtig.

Die Wirkhaftigkeit der gegenwärtigen Gestalt der Welt ist auch in Kol 1, 18–20 nicht wünschweiger; nach V. 18a ist erst die Gewebe (Christus) als dem Haupt völlig untertan, als Vorhut der noch erwarteten universalen Neuschöpfung<sup>186</sup>, und nach V. 18b ist Christus als der Erstling aus den Toten bis hier der einzige Auferstandene, auf dessen Auferstehung sich die Auferstehungserwartung der Gemeinde und die Hoffnung auf die kosmische Neuschöpfung gründet. Dass der hymnische Lobpreis sich nicht in einer antihistorischen 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 Wort (Christen) nur zu leicht überschaute Skandalon, das in den Wüsten τῶ ἐρημῶν οὐρανοῦ liegt<sup>187</sup>. Für Juden galt es wohl kaum etwas Ausstößendes und Gotteslästerliches als

<sup>182</sup> E. auch WEGERTS gute Argumentation gegen eine Allversöhnung nach Kol 1, 20 (Gal 3, 7).

<sup>183</sup> Gegen MICHAELIS, Heroldweg 39f. (Zur Kritik an MICHAELIS vgl. BERTOLTs Besprechung).

<sup>184</sup> FROSTENY, Kol. 74.

<sup>185</sup> SCHWENKER, Gal. 71. – Martin HEWEL geht noch weiter: „Die vom Geist inspirierte Sprache des Dichters sprang die Beschränkung theologischer Präzision und galt kaum zu neuen, klüßlichen Aussagen“ („Christlichkeit“ 199f.). Dies kann man auf Grund der oben dargestellten Beobachtungen dahingehend präzisieren, dass die Richtigkeit des Hymnus eben darin besteht, dass er die Situation der Gemeinde (Verfolgung, Schwachheit usw.) mit ihrem 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 als dogmatisch wertvollere überschritten. Jedenfalls gehört doch eine ungeheure Richtigkeit dazu, die geschiedene (?) Versöhnung trotz des Andrangs der Mächte und der noch bestehenden Herrschaft über Thales zu proklamieren.

<sup>186</sup> Dies übertrifft EISENBOMMERS, Schöpfungswörter (190f.). – Paul hat dazu selbst nach Eph 3, 10 die Kirche des Evangeliums in die Reihen der Mächte Gottes (zu Christus) gehen (s. v. Kap. 10, 16), und in der 108 wird ausdrücklich dargestellt, dass mit uns die Himmelschen Namen, das Christentum anerkennen (vgl. Eph 4, 8f. mit 1, 3–10).

<sup>187</sup> Die Aussage vom „Kreuzskoln“ meint natürlich den Kreuzestod des jüdischen Jesus und gehört nicht der Erlösungslehre an (gegen BERTOLT, „Hellenistische Gattung“ 119ff.).





Wenn daher nach allen andern bisher festgestellten Indizien hier ist es sehr wahrscheinlich, dass unser Christusgesellin aus einer von Paulus gegründeten Gemeinde stammt, von einem seiner Schüler — vielleicht wurde er auch von Verfasser des Kol selber bei einer früheren Gelegenheit geschaffen, und sogar eine Formulierung des Voe für den Kol ist nicht gänzlich auszuschließen.

## J. Das Thema der zweiten Strophe

### 1. Der Zusammenhang der Aussagen der zweiten Strophe mit der Menschöpfungstradition

In der ersten Strophe wird das Thema durch mehrfache Formen von *κτίσις* und durch die wiederkehrende *ῥαζα* (*ομο-* als Leitmotiv) deutlich. Sie handelt von der Stellung des Christus *Σοφία*, und zwar im Verhältnis zur Schöpfung: Er ist der Erste vor aller Schöpfung, und als solcher ist vor der Welt, 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 Vornangestellung und seine Münderschaft 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 Zusammenhang ausgewertet werden.

W. 18a nennt Jesus „das Haupt des Leibes, nämlich der Kirche“. Die Gemeinde ist nach der alttestamentlich-jüdischen und der Jesustradition das Volk, dem die *Βασιλεία* verheißen ist<sup>1</sup>; sie ist – parafairisch – die Gemeinschaft, denen, die versichert „in Christus“ und somit „eine neue Schöpfung“ sind (2Kor 5, 17). In der Gemeinde Jesu ist somit jetzt, mitten im alten *Ἄνω*, die neue Schöpfung schon präsent. Sie ist es erst durch die Weggebung der Sünden und den ungehinderten Zugang zum Vater, durch das Angeld des Künftigen – die Gegenwart des Herrn im Heiligen Geist –, im Gottesloik und dann und wenn in reichhaltigeren Aufleuchten der Neuschöpfung in Krankenheilungen und Tötensuferweckungen; die vollständige „Erkösung des Leibes“ steht noch aus. Insofern ist die Gemeinde zwar schon mit Christus „anföhrweckt“ (Kol 2, 12f.; 3, 1), während ihr Leben aber noch bis zur Parusie bei Gott „verborgt“ ist (Röm 8, 1). Die Gemeinde aus Juden und Heiden ist derjenige Teil der Menschheit, der bei der Parusie des Christus mit ihm zusammen die *Βασιλεία* erben wird.

<sup>1</sup> Vgl. BURK, *Neufestsetzung* 4: „... die Wiedergeburt baugleicher oder bauführlicher, wertschöpfender oder wertschöpflicher Wörter über Wiedergeborene tritt innerhalb eines Abschnitts ... mit einer stillen, aber den mitbewegten Leserskreiswärtigen Kraft auf.“

<sup>2</sup> Siehe unten *Wochen* 2.8. und 6.

Jesus als ihr Ebenbild versorgt sie schon jetzt, und in ihm ist er Eben als ihr necessitantes Haupt, was impliziert, dass seine universale Herrschaft noch nicht voll zur Wirklichkeit gekommen ist, er aber, wie er einst unumschränkt über das All herrschen wird, schon jetzt über die Gemeinde Herr ist.

W. 18b lenkt den Blick auf die Auferstehung Jesu. Als der Erste und bisher Einzige ist Jesus schon der ersten Auferstehung aller Menschen teilhaftig geworden. Die Auferstehung der Toten leitet die vollumfängliche, auch leibliche Wirklichkeit des neuen Äons ein, womit ist Jesus als Einziger von denen, die dem Tod erlitten haben, schon jetzt der wahren, leiblichen Basileus der neuen Äons teilhaftig. In ihm ist die neue Schöpfung schon verwirklicht.

W. 18 spricht also von zwei verschiedenen Aspekten derselben Realität: der neuen Schöpfung, wie sie im Uochristentum auf Grund der vielfältigen Verheißungen des Alten Testaments als geschehen in der Gemeinde schon präsent geglaubt und erfahren und als Abschlus noch ausstehend erwartet wird. W. 19f. führt dann aus, wie es zu dieser Neuschöpfung kam: Sie ist das Ergebnis des Sühnebodes Jesu am Kreuz. Diese Sühnungstat Jesu erstreckt sich in ihrer Reichweite auf den ganzen Kosmos, auf Himmel und Erde, deren dadurch der entscheidende, alttestamentlich verheißene Schalomzustand der neuen Schöpfung erworben wurde.<sup>17</sup>

Man 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 Bestand und Mittler. Dies liegt durch die Stichwortwiederholungen in Bezug auf die erste Strophe, durch das mehrfache betonte κημός und durch die zusammenfassende Zeile W. 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 aufgeführten Traditionen zu verschiedenen Traditionensträngen entstammen, als dass sie einfach mit diesem Terminus zusammengefasst werden könnten, ja dass der Begriff dem Reichum und der Vielfalt alttestamentlich-kühijüdischer Heilserwartungen nicht angemessen sei. Jedoch beginnt die Verbindung und Verschmelzung verschiedener Traditionenstränge schon im AT selber<sup>18</sup>, und im Uochristentum wird Jesus als das Da Gottes zu seinen alttestamentlichen Verheißungen verstanden (vgl. 2Kor 1,20)<sup>19</sup>; in ihm sind die verschiedensten, a. T. auch alttestamentlich noch nicht immer traditionsgeschichtlich verbundenen Verheißungen erfüllt oder werden durch ihn

<sup>17</sup> Auf Grund des kosmischen Horizonts in der zweiten Strophe kann man deren Thema nicht auf die „Gemeindeheiligung“ Christi (im Kontrast zu seiner „Weltfunktion“ nach der ersten Strophe) einschränken (gegen BODER, *Wortgeschichte* 211).

<sup>18</sup> S. die grundlegenden Arbeiten von Hartmut Gese (v. a. in *Das alttestamentliche Theologie*).

<sup>19</sup> Dem Hinweis auf die Ebsötung dieser Stelle für die archaische Traditionsverdichtung verweise ich Präsidentschaft (Dr. Thomas FOLZ, Tübingen).



nach erfüllt werden. Jesus wird zum Kristallisationspunkt für Kühlung z. T. noch getrennte Traditionen, die verschmelzen in ihm.<sup>8</sup> 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 Tradierungen vom Fleisch Gottes (Röm 14,17; 1Kor 4,20; 15,50; Gal 3,21), vom neuen Bund (1Kor 10,1–11), vom neuen Bund (2Kor 3), vom dem 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 Wolfbisswunden (1Kor 13,10) und vom neuen Äon (vgl. Gal 1,4; 1Kor 2,6; 2Kor 4,4; Eph 1,21)<sup>9</sup> miteinander verschmelzen und stehen alle für dieselbe Realität, die in der Gemeinde schon Gegenwart ist, aber letztlich universell noch aussteht.<sup>10</sup> Dies ist genau jene Realität, in Bezug auf welche nach unserer zweiten Strophe Christus der Erste und der Züfiter genannt wird. Von allen aufgezählten Begriffen eignet sich für uns als Aufsatzbegriff jener der „neuen Schöpfung“ am besten, weil die zweite Strophe bewusst als Entgegnung zur ersten formuliert ist, in der klar die (erste) Schöpfung Thema ist.

## 2. Die Neuschöpfung in alttestamentlich-jüdischer und unchristlicher Tradition

2.1 Die universelle Neuschöpfung in alttestamentlich-jüdischer Tradition

In Tier 40E kann der (erste) Exodus (aus Ägypten) als Schöpfungstat Gottes geschildert werden (30,2; 51,9C).<sup>11</sup> Entsprechend wird auch der neue Exodus aus Babel/Assyrien, den Dije verheißt, als Schöpfungsgeschehen – und zwar als Schöpfung vom „Neuen“ – verstanden.<sup>12</sup> Hier nimmt die jüdische und unchrist-

<sup>8</sup> S. die Abschnitte zur Jesustradition in Gössel, *Zur biblischen Theologie*, in: Isakowitz, *Jesus als Wortverkörperung* mitl. beiliegend, welche verschiedensten Traditionen über das zühilföge Real schon in der Jesuszeit in zusammenfließen (vgl. bes. die Zusammenstellung u. a. S. 85–88).

<sup>9</sup> Paulus kennt aber die Lehre von den zwei Äonen und vertritt die selbter (gegen Mt 11,12) neue Schöpfung (200).

<sup>10</sup> Dies gilt unbeschadet der Frage, in welchen Phasen sich Paulus das Kommen des Reiches etc. vorgestellt hat (vgl. 1Kor 15,21–38).

<sup>11</sup> Der von folgenden Überblick lehnt sich eng an die Monographie Neus Schöpfung vom 13. bis 1800 an.

<sup>12</sup> Siehe dazu Eisen, *Jes. 48–66* (134–137); von Blum, *Theologie* II, 190.

<sup>13</sup> Nach Brevardes „vollzieht sich für die Weltanschauung über ... Bödel die Weltgeschichte im Kreislauf von Götterzeit zu Gerichtzeit, von Segenszeit zu Fluchzeit, von Schöpfung zu Vernichtung und Neuschöpfung“ bis zur endgültigen Neuschöpfung („Jesus als Weltverkörperung“).

liche Botschaft war der neuen Schöpfung ihren Ausgang, besonders bei Jes 43,10ff.<sup>13</sup> „Dankt nicht mehr an das Frühere, und achtet nicht mehr auf das Vergangene! Siehe, ich schicke Moses...“<sup>14</sup> Nach Dittjes wird die „Erlösung, der neue Exodus der Exulanten durch die Wüste, ... als geschichtliche Höhepunkt göttlicher Schöpfungsakt sein (Jes 43,1ff und vor Dittjes 43,1ff; vgl. 42,9; 43,2; 45,8; 48,7) ... Die Rückkehr der Exulanten, der neue Exodus, ist das was Gott geschaffene neu Heil (am Sieg: f)“<sup>15</sup> Das „Neue“ ist ganz auf den neuen Exodus Israels aus der babylonischen Gefangenschaft bezogen. Dieser Exodus, der zugleich der Beginn der Exilzeit von Babel ist (Jes 52,7; vgl. 40,5), 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)<sup>16</sup>, und Dittjes teilt von diesem Ereignis aus sogar die Geschichte insgesamt in Erilzeit und Exilzeit ein (41,23; 43,9; 44,7; 46,9).<sup>17</sup> Das als Neuschöpfung verstandene Erlösen Israels wird ermöglicht durch die Israel gewährte Sündenvergebung (43,25).<sup>18</sup>

Die Prophetie Deuteronomias wird von „Trithemias“ aufgegriffen, der in 65,17; 66,22<sup>19</sup> die Verwirklichung „eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ ausspricht.<sup>20</sup> Noch klarer als bei Dittjes „treten die Zeiten auseinander: die Zeit eschatologischer Endzeit und die Zeit der Welt.“<sup>21</sup> Die kosmische Dimension der Neuschöpfung wird hier vollends offensichtlich<sup>22</sup>, auch wenn ein starker Bezug

21). Deshalb kann in der frühjüdischen und rabbinischen Tradition auch der Menschling der Geschichte mit Noach über die Zeit am Sinai, also die Zeit der Neuschöpfung, der wiedergeborenen ersten Schöpfung gelten (s. Weisheit 15,5ff; Philo, Wüsten 2,269f und die Belege bei IERONIMUS, Innoce 80,20,114–119; WOLFF, Eschatologie 350ff. und ASSMANN, Weltanschauung 20). Die Israeliten verkörpern am Sinai nach Gottes Bild gemacht (s. IERONIMUS, a. a. O. 80,20); ähnlich kann Kol 1,10 von der Neuschöpfung der Einzelnen nach Gottes Bild sprechen (s. Assmann, a. O. 167).

<sup>13</sup> MULL., Neue Schöpfung 43,17f.35f.

<sup>14</sup> Übersetzung von EBELING, Jer 43–66 56.

<sup>15</sup> MULL., Neue Schöpfung 54.

<sup>16</sup> BORNHA, Jes. 43–66 72 („Sein Handeln am Israel setzt Himmel und Erde in Bewegung“); vgl. 88,106.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O. 55.

<sup>18</sup> Worüber sind SIDDON 60 und MITTEL 18 ff zu verstehen, die Neuschöpfung ebenfalls als Sündenvergebung sehen. (Gegen BORNHA, Neuschöpfung 48, der SIDDON 60 für den ältesten Beleg für diese Verbindung hält. Auf MITTEL 18 ff weist BORNHA, Endzeit 51 hin.)

<sup>19</sup> WERTHEIMANN (Jes. 46–66 202) weist 66,22 eines apokalyptischen Schlussverdikts über Trithemias nach zu (s. auch MULL., Neue Schöpfung 64 mit Anm. 41).

<sup>20</sup> Zur Diskussion über die Übersetzung s. MULL., Neue Schöpfung 57, Anm. 9.

<sup>21</sup> A. a. O. 53.

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O. 62. MULL. bemerkt stattd.: „Im Rahmen der trithemiasjüdischen eschatologischen Theologie von der Identität Gottes (Dittjes 44,9; vgl. 45,4; 48,13) entwickelt Trithemias die Korrespondenz von der Ur-Schöpfung von Himmel und Erde (Gen 1,1 u. 2.) mit der Weltneuschöpfung am Ende.“

zu Israel beibit, die neue Schöpfung wird in 66,18–25 als das erneuerte Jerusalem und sein erneuertes Volk expliziert<sup>22</sup>, jst „Die neue Schöpfung: ist Jerusalem“<sup>23</sup>, „Jerusalem“ steht dabei für das Volk Israel.<sup>24</sup> Genauer wird in 66,22 im Zusammenhang mit der neuen Schöpfung vom ewigen Bestand der Heilsgemeinde gesprochen<sup>25</sup>. Die Verheißungsteile der (Söhne der neuen Schöpfung).

In der jüdischen Apokalypthik wird diese Linie aufgegriffen und weitergeführt. So ist in 2. Makk 7,18 (vgl. 4Q212 IV,21f.) vom neuen Himmel die Rede; dieser wird aber nicht „geschaffen“, sondern er „erscheint“, gemäß der apokalyptischen Lehre von der Präexistenz der Bedeuts.<sup>26</sup> Auch von der neuen Erde ist an dieser Stelle nicht die Rede, da nach einem Teil der Apokalypthik allein der Himmel (Ort des Neuen) ist.<sup>27</sup> In der Überschrift des astronomischen Buches von 2. Makk 7,1) „wird ... der Gedanke der immerwährenden Schöpfungsbewegung [vgl. Gen 8,22; Jer 31,39f.; 33,20f.] mit der Vorstellung von der eschatologischen Begrenzung dieser Schöpfung durch das „neue Werk“ Gottes verbunden“.<sup>28</sup> Die Rede vom „neuen Werk“ schließt an Jes 48,19 an.<sup>29</sup>

Auch nach dem pharisäischen<sup>30</sup> Liber Antiquitatum Biblicarum (3, 00) wird „die Welt auflösen“ und „eine neue Erde und ein neuer Himmel“ sein, dies impliziert die Vernichtung des Todes und die allgemeine Totenerstehung<sup>31</sup>, genau wie in Kol 1,18–20 (vgl. auch LibAnt 06,3; 32,17<sup>32</sup>).

Duk 1,29 spricht vom „Tag der Schöpfung, wann erneuert werden Himmel und Erde“, mit der gleichen Formalisierung wie 11Q19 (=TB) 23,5 (arom. *taq*)<sup>33</sup>, wobei „Schöpfung“ „schlechthin eine (neue) Schöpfung“ ... meint<sup>34</sup>. Diese Erneuerung von Himmel und Erde schließt auch die Erneuerung der himmlischen Mächte und Lichten 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. Juk

<sup>22</sup> Vgl. MULL, *Neue Schöpfung* 62.

<sup>23</sup> KRAUS, *Art* 47–48, 121f.

<sup>24</sup> Vgl. MULL, *Neue Schöpfung* 62.

<sup>25</sup> In Aufnahme von Jes 48,18 (siehe z. B. OÜ 67).

<sup>26</sup> Siehe z. B. OÜ 12Q13,5 (mit Hinweis auf 11Q19 21,5 in *Ann*, 37; vgl. auch Hebr 11,22).

<sup>27</sup> MULL, *Neue Schöpfung* 123 mit Hinweis auf BARNACKOWSKI, *Ägyptische Myth* 162.

<sup>28</sup> MULL, *Neue Schöpfung* 158 (zu dem literarischen Einpaar des astronomischen Hebräisches siehe z. B. OÜ [146–]149 [Lit]).

<sup>29</sup> MULL, *Neue Schöpfung* 156.

<sup>30</sup> A. in OÜ 135 (mit Lit.); vgl. DIETHELMBOES, *Pharisee-Fähle* 97–98.

<sup>31</sup> S. oben MULL, *Neue Schöpfung* 137.

<sup>32</sup> S. oben z. B. OÜ 187–188.

<sup>33</sup> A. in OÜ 156, v. auch unten zu 11Q19 (=TB) 23,5. Den Begriff *arom* *or* lässt sich m. E. lassen von Gen 2,4b als vom „Tag der Welt“ herleiten (gegen MULL, z. B. OÜ 118).

<sup>34</sup> MULL, *Neue Schöpfung* 156.

23,18).<sup>38</sup> Luk 1,29 weist durch seine Stellung am Schluss des Überblicks über das Buch (Kap. 1) und als Überleitung zur Erzählung der Vätergeschichte von der Schöpfung an (ab Kap. 2)<sup>39</sup> auf die neue Schöpfung als „das Ziel von Gottes Geschichte mit Israel.“ hin.<sup>40</sup> Im Luk 4,26 erschließt der Begriff „neue Schöpfung“ vollends als „Fachbegriff . . . , der in prägnanter Weise das eschatologisch-schatologische Heil Gottes aussagt“.<sup>41</sup> „Der Berg Zion wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung zur Heiligung der Erde. Deswegen wird die Erde von aller Uneinheit und von aller Sünde geheiligt werden in den Generationen der Welt.“<sup>42</sup>

Mach 4Esr 6,7; 7,75 sind die Seiten in einem alten und einem neuen Äon geschlossen, das neue Äon bedeutet die „Erneuerung der Schöpfung“ (nach der Vernichtung der alten Schöpfung). Die Neuschöpfung geht mit der Auferstehung der Toten einher (1,32, 113, 8,23f; vgl. 4,35; 5,45; 7,32; 14,25); erste und zweite Schöpfung entsprechen sich durch die Selbigeit des Schöpfers (6,6).<sup>43</sup>

Auch 2Esr spricht von der „Erneuerung der Schöpfung“ bzw. der „neuen Welt“ (32,8; 44,12); die ist mit der Errichtung eines neuen Tempels (32,4) und der Auferstehung der Toten verbunden (51,1–5).<sup>44</sup> Die neue Schöpfung gehört den Gerechten, denen „die gleich zu Anfang die Verbindung zu ihr suchten“ (44,12).

In der Apokalypse (17,14f.) findet sich wieder der Gegensatz der Äonen, wobei der neue Äon der erneuerte ist und den Gerechten, also dem Heilsvolk, gehört.<sup>45</sup> Inhaltlich dasselbe besagt schon 85,1–8.<sup>46</sup>

Ähnliches wie in der Apokalypse finden wir in Qumran. Mach 1QH V (= bisher: XII), 11f. berichtet Gott das Bestehen und „schaffte Neues (am Ende der Zeit)“ (vgl. Jes 65,17), das schon präexistenz vorhanden war und ewig bleiben wird.<sup>47</sup> Die neue Schöpfung war Gottes Ziel von Anfang an.<sup>48</sup> 1QS IV,25

<sup>38</sup> A. a. O. 159.

<sup>39</sup> Zur kompositivistischen Funktion von Luk 1,29 siehe a. a. O. 154.

<sup>40</sup> A. a. O. 157.

<sup>41</sup> A. a. O. 158; vgl. 172, wo MÜLL. aus dieser Stelle und 11QS (=TW) 39,5 schließt, „dass seit dem Ende der 2. Jh. n. Chr. der Begriff eines ‚neuen Schöpfung‘ im Frühjudentum geläufig ist“.

<sup>42</sup> Übersetzung von BRUGER, *Abbilien*.

<sup>43</sup> S. die Stellen bei MÜLL., *Strenge Schöpfung* 164f., 167f.

<sup>44</sup> Siehe a. a. O. 162.

<sup>45</sup> Siehe a. a. O. 165.

<sup>46</sup> S. BRUGER a. a. O. 168f.

<sup>47</sup> S. dazu a. a. O. 111. Die Stellen, die MÜLL. a. a. O. 111–113 für einen „immerwährend existierenden, ewigen und transzendenten Äon“ bringt, der nicht eschatologisch verstanden sei, sondern „in den Menschen (und Tieren) unmittelbar nach dem Tod gelte“, sind nicht stichhaltig.

<sup>48</sup> Siehe a. a. O. 99.

<sup>49</sup> A. a. O. 100.



nimmt auf Jes 43, 19 Bezug<sup>67</sup>: Gott wird zur festgesetzten Zeit „Neues machen (šam mšw)“, dieses Neue wird die gegenseitige Weisheit mit ihrem Kampf zwischen dem Geiste der Wahrheit und des Unrechts ablesen, indem der Mensch gemäß Hes 36, 25–27 gereinigt und mit dem Heiligen Geist begabt wird.<sup>68</sup> Dieser Zeitpunkt heißt in 10Q19 (=TB) 29,9 *am m*.<sup>69</sup> 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 endofällig-eschatologischer Menschöpfung der Welt und des Tempels begrenzt.“<sup>70</sup>

Im rabbinischen Bedeutungswort wurden die Erwartungslinien der Apokalypthik fortgeführt.<sup>71</sup> So heißt es im TgFalkon (Dtn 32, 1), dass es Zeugen gebe, „daß den Tod in dieser Welt nicht schmecken werden, sondern deren Ende sein wird, in der zukünftigen Welt erneuert zu werden“<sup>72</sup>. TgW II läßt die Erneuerungsaussage weg und zitiert dafür Jes 51, 6 und 65, 17.<sup>73</sup> Ähnlich setzt Zöckler Hes 16, 25 wohl „neue Welt (šam mšw)“ und „kommender Zion (šam mšw)“ gleich.<sup>74</sup> Im TanB (Bereschit II §20) wird die Aussage von Jes 66, 22 zitiert, dass allein die Heiligenstadt der Gerechten (hier mit Israel gleichgesetzt) an der Menschöpfung teilhaben wird (ebenso TgBer 23, 23: die Welt wird für die Gerechten erneuert<sup>75</sup>), und in San. 10, 1: „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt: „und diese Welt – sie sind allesamt Gerechte, für immer werden sie besitzen die Land““ [Jes 60, 21]<sup>76</sup>. Nach BerB. 1, 13 sind neuer Himmel und neue Erde schon bei der ersten Schöpfung mitgeschaffen worden und somit präexistent. Das Radafiach fasst in seiner Form von nach Wil. Chr.<sup>77</sup> die schilmiische Endeserwartung zusammen und nennt die Welterneuerung, die Auferstehung der Toten, die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels, die

<sup>67</sup> So s. a. O. 303f.

<sup>68</sup> S. dazu Sommerer, „Takar“ 290. Hier ist schon die auch sonst häufiglich und rabbinisch belegte Verbindung von Menschöpfung und neuem Bund (Jer 31, 31ff.; vgl. Hes 36, 25ff.) sichtbar (Zöckler s. a. O.).

<sup>69</sup> Siehe oben zu Fol. 1, 23; zur Lesart *am m* in 10Q19 (=TB) 29, 9 s. Mühl, *Neue Schöpfung* 136f.

<sup>70</sup> A. a. O. 307f.

<sup>71</sup> Stellenweiseil nach Mühl, *Neue Schöpfung* 190–198; weitere Stellen s. a. O. 194 Anm. 14; Sommerer, *Neuschöpfung* 47; Eiss, 3, 642–647; Sommer, „Wiedergeburt“ 72 mit Anm. II.

<sup>72</sup> Übersetzung nach Eiss, 3, 643.

<sup>73</sup> Siehe Eiss, 3, 645.

<sup>74</sup> Zur Diskussion über das Verhältnis der beiden s. Mühl, *Neue Schöpfung* 190 Anm. 3.

<sup>75</sup> Auf diese Stelle verweist Sommer, „Wiedergeburt“ 72 (mit Anm. 6).

<sup>76</sup> Übersetzung von Eiss, 3, 643. Zu dieser Mach mšm (Dc 1–4) sind davon natürlich die Sünder ausgeschlossen.

<sup>77</sup> Zur ursprünglichen Form von Wil. Chr. s. De Souza Foa, *Visões* 21, 35 und Eiss, 3, 643, Gottesdienst 331.

„Offenbarung der Basilis, den Beginn der Erlösung und das Erscheinen des Messias in einer Artentzug“.

### b) Individuelle, protoplastische Menschöpfung im Frühjudentum?

Weniger deutlich und elementsprechend unstritten sind Belege, die von einer gegenwärtigen Protoplaste über Menschöpfung an einzelnen Individuen zu sprechen scheinen. Dazu gehören Texte aus Qumran und aus Joscha. In 1QH XII (= bisher III), 30f. steht „Ich weiß, dass es Hoffnung gilt für einen, den du geformt hast aus Staub für einen ewigen Ruf“. Diese Aussage steht im Kontext eines Dankes für Rettung aus der Unterwelt, Erhöhung aus der Hölle in ewige Höhe, Beiräufung von Vergessen, Einreihung in die lobpreisenden himmlischen Heerscharen und Anteil an deren ewigen Los (19–22)<sup>53</sup>, deshalb kann hier mit *very rare* die protoplastische Menschöpfung des Gesetztes „hinaus aus dem Staub (der Vergänglichkeit)“ beschrieben sein, nämlich beim Eintritt in die Gemeinde.<sup>54</sup> Ebenso kann aber „den du geformt hast aus Staub“ auf die erste Schöpfung nach Gen 2,7 (s. 1QH XIII [=bisher XVIII] 1f.) bezogen werden.<sup>55</sup> Dann wäre hier nicht von der vorangegangenen Menschöpfung die Rede, ohne dass dies die Tatsache tangierte, dass dennoch eine such sonst in Qumran ansprechende, auffällige Rede von der Gegenwart des Heils und der Gemeinschaft mit den Engeln (vgl. 4QShirShab) vorliegt.<sup>56</sup>

Ähnlich liegt der Fall im 1QH XIX (=bisher XI) 5d. Im Kontext (9–14) „beschreibt der Beter sein gegenwärtiges Heil in der Qumrangemeinde“<sup>57</sup>, auch Z. 12 („zu erheben aus Staub ein Totengewürm zu [ewigen] Ruf“) ist „mit größter Gewissheit nicht im Sinne der Totenauferstehung zu interpretieren“<sup>58</sup>. Wiederricht geht es auch hier um die gegenwärtige Partizipation der Qumrangemeinde am himmlischen Kult (s. Z. 13). Z. 14 („sich zu erneuern mit allen Geworbenen“) ist wieder unstritten, die Erneuerungsaussage kann präsentisch-zeitalogisch<sup>59</sup> oder loquend verstanden werden: Die Glieder der Gemeinde erneuern sich wie der Knecht im Jahreslauf.<sup>60</sup>

<sup>53</sup> Text und englische Übersetzung bei DE SOLA POMA, *Prayer* 201f.

<sup>54</sup> Vgl. auch die Zusammenfassung von ähnlichen Stellen bei MULL, *New Schöpfung* 94.

<sup>55</sup> So E. G. KUBIE, „Texts“ 230 Anm. 7; SÖDERLÄ, „Menschöpfung“ 113; STROMMAYER, „Erwägungen“ 13; SÖDERLÄ, „Bee“ 25f.

<sup>56</sup> So MULL, *New Schöpfung* 95f.; vgl. auch SÖDERLÄ, „Friedensgebot“ 180f.

<sup>57</sup> Vgl. auch MULL, *New Schöpfung* 95.

<sup>58</sup> Siehe u. a. G. 37–39 (32).

<sup>59</sup> LACHMANN, *Jesusdämmerung* 223. Vgl. 1QH XI (=bisher 18) 19f. und schon alttestamentliche Aussagen zur Bötung aus dem Totenreich, die nicht für individuelle Auferstehung stehen (s. GERTZ, „Tot“ 34.38–42).

<sup>60</sup> So SÖDERLÄ, „Menschöpfung“ 113 Anm. 3; STROMMAYER, „Erwägungen“ 13f.

<sup>61</sup> So MULL, *New Schöpfung* 9f. mit Hinweis auf Luk 19,25; vgl. schon Ps 103,5; 104,30. (Übersetzung übernehm. nach MULL.)

1QHE VII (=bisher 377) 14f., von Eberius-Wolfgang Eichen auf die Menschöpfung des Gerechten beim Eintritt in die Gemeinde angedeutet<sup>67</sup>, spricht kaum von einer präsentischen Vorwegnahme der Menschöpfung, sondern von der Erschaffung des Gerechten im „Mittelpunkt“.

Auch im JosAs 8,5, 15,5, 27,10 erscheint Menschöpfungsterminologie: in 8,5 und 15,5 beide Male die Bezeichnung *šwōšmāšā*, *šwōšmāšā* und *šwōšmāšā*<sup>68</sup>, im 27,10 *šwōšmāšā* und *šwōšmāšā*. Der Übertritt von Asseneth zum Judentum wird also als Erneuerung, Menschöpfung, Wiederlebensdignischer und Rettung verstanden. Dadurch erhält sie ewiges Leben (2,15; 15,4–6; 27,10) und wird bei ihrem Tod in den himmlischen Ruhort eintreten (2,9, 15,7c; 22,13). Werber ist sie als Heidin konsequenterweise kein Geschöpf im Wortsinn<sup>69</sup>, sie ist eigentlich *tot*<sup>70</sup> bzw. geht auf den ewigen Tod zu wegen ihres Götzendienstes (27,10). Das ist AT und im apokalyptischen und pharisäischen Judentum als zukünftig Erwarteter (ein neuer Geist, Leben nach dem Tod, Menschöpfung, die Begabung mit dem Heiligen Geist) wird in spiritualisierter Weise als eine für die Juden gegenwärtige Realität angesehen, ähnlich wie in Qumran<sup>71</sup>. Asseneth erlangt diese Heilsgüter durch ihre Bekehrung zum Judentum. Ihre Menschöpfung geschieht in Parallele zur Schöpfung der Welt (vgl. 2,5; 10,17)<sup>72</sup>, eine kosmische Menschöpfung; am Ende der Tage ist hier aber nicht im Blick<sup>73</sup>. Es geht der Schrift nur um das gegenwärtige Heil und um das Schicksal der Seele nach dem Tod.<sup>74</sup> Darin unterscheiden sich diese Stellen bei JosAs grundlegend von den paulinischen Menschöpfungsaussagen, wo eine Prolegomena der eschatologisch verstandenen Menschöpfung gemeint ist, wobei die eschatologische kosmische Erneuerung weiterhin erwartet wird (s. u.).

<sup>67</sup> Eberius-Wolfgang 109.

<sup>68</sup> Ähnlich Stähle: UJ 32: „Wer eines Menschen unter die Fittiche der Schebina bringt, dem schneidet man es an, als wenn er ihn geschaffen (šwt) und geboren (šw) und gestaltet (šw) hätte“ (s. MELL, *Neue Schöpfung* 249; Barn 6,11,14: *šwōšmāšā*, *šwōšmāšā*; siehe s. u. C. 345).

<sup>69</sup> A. a. O. 345.

<sup>70</sup> A. a. O. 344; genau so sehen es auch die späteren rabbinischen Texte über Pharisäen.

<sup>71</sup> Zum Hl. Geistes 8,10; 16,14; 19,11. Die Differenz über Frage des gegenwärtigen oder zukünftigen Geistesbegabung/bekommen schon in der frühjüdischen Weisheitsliteratur an, wo der Weisheit am Geist Gottes Anteil (bei der Weisheit und Geist miteinander verschmelzen sind). – Zum Vergleich mit Qumran s. MELL, *Neue Schöpfung* 349. Allerdings ist „aber dort leitend die kosmische Horizont ... hier von bloßen Heiligung auf eine überzeitliche himmlische Verwirklichung“ (SUTHERLANDER, „Erlösungen“ 19).

<sup>72</sup> MELL, *Neue Schöpfung* 231.

<sup>73</sup> Siehe s. u. C. 348. LUCHTERHANDER, bemerkt dazu („Menschöpfung“ 8f.): „In JosAs ist eine „eschatologische Dimension kaum oder überhaupt nicht gegeben ... Asseneth ist nicht der Prototyp für den Eschatosenden, sondern für den Heiden, der tot wird.“

<sup>74</sup> MELL, *Neue Schöpfung* 348f.

Auch die rabbinischen Belege für eine individuelle Neugeburt bzw. Neuschöpfung sind unstrittig.<sup>75</sup> Einerseits findet sich der Terminus *metempsychosis* für „neues Geschöpf, neuer Mensch“ erst im 4. Jh.<sup>76</sup>; andererseits sind schon früh<sup>77</sup> Aussagen belegt, dass der Proselit einem eben geborenen Kind gleiche (z. B. *bYer* 48b). Der Vergleichspunkt ist die „Nullpunkt“-Situation<sup>78</sup>, „der Proselit hat wie ein eben geborenes Kind keine früheren Erbsens Kräfte sich“<sup>79</sup>. Dass darüber hinaus auch eine Prolepse der endgültig erwarteten Neugeburt und Neuschöpfung im Blick ist, ist eher unwahrscheinlich<sup>80</sup>. Die späteren Belege sprechen z. B. davon, dass die Juden, wenn sie „im Frieden“ aus dem Verführungstrog hervorgehen, so sind, „als ob ihr zu einer neuen Ersatzer erschaffen wärt“ (so *yEH* 59a)<sup>81</sup>. Hier wird jedenfalls, ganz anders als bei Paulus (z. B.), gegenwärtig lediglich „dem Menschen ohne Verwindung seines Wissens durch Vergabung die Möglichkeit zum neuen Gehorsam und Anfang gewährt“<sup>82</sup>. Somit handelt es sich auch bei diesen späten Stellen eher um ein Bild, einen Vergleich mit der eschatologischen Neuschöpfung, als um eine Prolepse<sup>83</sup>.

#### g) Die Zwei-Stufen-Eschatologie in der Jesustradition und im Corpus Paulinum

Während in den Qumranschriften, im rabbinischen Schrifttum und in *Ioskas* – wie oben gezeigt – kaum eine direkte Vorstufe zum paulinischen Neuschöpfungsgedanken vorliegt, schließt dieser deutlich – einerseits – an die Zwei-Stufen-Eschatologie („two-stage eschatology“<sup>84</sup>) in der Jesustradition und – andererseits – an die noch jüdisch belagte Verbindung von Neuschöpfung und neuer Bund an.

Zum einen Zwar spricht „Jesus in seiner Verkündigung, soweit sie uns in den Evangelien überliefert ist, nicht ausdrücklich von Neuschöpfung“<sup>85</sup>. Dennoch kann man mit Joachim Jeremias aufgrund der Zusammenhänge einer Vielzahl synoptischer Aussagen<sup>86</sup> festhalten, dass Jesus gemäß der alten Jesustra-

<sup>75</sup> Zum Ganzen siehe z. B. *OT* 182–190.

<sup>76</sup> *A. a. O.* 182.

<sup>77</sup> Siehe SOBERSO, „Wiedergeburt“ 46 Anm. 2.

<sup>78</sup> *A. a. O.* 46.

<sup>79</sup> *Ebd.*

<sup>80</sup> Siehe MEUL, *Weg der Heiligung* 194f. Auch nach SOBERSO („Wiedergeburt“ 65) „fehlt jede Beziehung zu der endgültigen Neuschöpfung“.

<sup>81</sup> S. oben STURMANN, „Ersäugungen“ 13.

<sup>82</sup> *A. a. O.* 18 und ähnlich schon SOBERSO, „Wiedergeburt“ 59f.

<sup>83</sup> So auch SOBERSO, „Wiedergeburt“ 64f.

<sup>84</sup> ELLI, „Interpretation“ 711.

<sup>85</sup> SCHWENK, „Jude“ 353.

<sup>86</sup> Zum Beispiel *Mc* 2,21fpar., *Mt* 10,34par. (s. dazu auch SCHWENK, „Jude“ 353f.).



ditionen „während seiner irdischen Wirkenszeit 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 Niedrigheit wohnt, ist sein königliches Amt nur für seine Gemeinde erkennbar, in der sich die Kraft der neuen Welt schon in der Gegenwart auswirkt. Doch es bleibt es nicht: Es kommt die Stunde, in der der Satan sichtbar enttäuscht wird und die Weltverklärung sichtbar offenkundig wird“<sup>67</sup>: „Die Parusie ist die Stunde der ‚Wiedergeburt der Welt‘“ (Zeit 13,38).<sup>68</sup> Dabei bindet Jesus „mit aller Klarheit den Anteil an der neuen Welt ... an die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde“<sup>69</sup>, der „Gesegeneten des Vaters“ gehört „die seit Anbeginn der Schöpfung bestehende verkürzte Welt“ (Zeit 25,14)<sup>70</sup>. Genau diese Zwei-Stufen-Eschatologie findet wie bei Paulus wieder.<sup>71</sup> Sie ist etwas Neues gegenüber der frühjüdisch üblichen Anschauung, dass erst der Tag des Gerichts über den Übergang vom alten zum neuen Äon markiert (so z. B. 4Bar 7, 113).

Zum andern: Schon frühjüdisch sind die Aussagen vom „neuen Geist“ und „neuen Herzen“ (Ez 11,18, 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 Schlüsselwortes *šrwn* bzw. *šrwnb* mit Hilfe der Dechirk/Gesera-*schwara* gedeutet. Die Stellen vom neuen Bund standen aber auch schon vom Anfang an mit der Neuschöpfung in einem inneren Zusammenhang, indem alle diese Aussagen zu jener Botschaft der Propheten vom „jenseitigen Neubeginn Israels ... (neuer David, neuer Bund, neuer Exodus usw.)“ in Beziehung standen.<sup>72</sup> Diese wird besonders in Jer 31,21f. deutlich, wo die Neuschöpfungsterminologie („JHWH schafft Neues“ – *šrwn šrwn šrwn*) wie die Rede vom neuen Bund „eine innere Wandlung“ bezeichnet, „die Gott an Israel vollziehen wird ... Israel wird sich in Treue um die Gesetze Israels bemühen“<sup>73</sup>. Zudem findet sich diese Aussage im kontextuellen-theologischen Milieu zu der Verheißung des neuen Bundes in W. 31ff. Im Frühjudentum ist die Verheißung vom neuen Bund (Erneuerung des Herzens und Geistes des Geistes)<sup>74</sup> und neuer Schöpfung (kosmische Erneuerung) stark

<sup>67</sup> Jesu als Weltvollender 68; vgl. auch 61.

<sup>68</sup> A. a. O. 71.

<sup>69</sup> A. a. O. 64.

<sup>70</sup> A. a. O. 72; vgl. 74,79: „In der heiligen Gemeinde vollzieht sich Schöpfung und Erlösung.“

<sup>71</sup> Vgl. oben Kap. 114c.

<sup>72</sup> W. Euz, *Theologie* 1,81.

<sup>73</sup> Schürmann, „Ezra“ 238.

<sup>74</sup> S. die Bezugnahmen auf diese Stellen in TLer 12,11; THd 24,3; Apk 13,5; 4Bar 6,36; Jub 5,12 (Stellen bei Schürmann, „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 Messias nach der Straftat bezogen (gegen Schürmann, a. a. O. 71 Anm. 1). Rabbinische Belege bei BHL 2,704; Mour, *Eschatologie* 293; s. auch die unten zitierten Stellen.

deutlich belegt in Jak 1,21–23 und UQS IV 18–25 (zu dieser Stelle s. o.). In der späterein christlichen Literatur kommt diese Verbindung z. B. in TatB II §12<sup>98</sup> und MtEv 73 §4<sup>99</sup> vor, im nachsukzessorientierten Udoxianismus in Bam 5,8–19. Dasselbe Verbindung der beiden Traditionen findet sich im Corpus Paulinum (vgl. 1Kor 11,25; 2Kor 3,4–18; Röm 8,4; 7,6; 8,1–11 mit 2Kor 4,6<sup>100</sup>; 5,17<sup>101</sup>; Gal 6,15, und in der Antilegomena, wo beide Traditionen auch terminologisch noch stärker zusammengefasst sind, in Kol 3,10; Eph. 2,10,15; 4,24)<sup>102</sup>.

Somit meinen bei Paulus und in seiner Schule Neuschöpfung und neuer Bund ein und dasselbe Ereignis, wodurch Paulus die individuelle Erneuerung<sup>103</sup> der Glaubenden in der Taufe durch den Geist (gemäß der Verheißung des neuen Bundes) als Prototyp der universalen, kosmischen Neuschöpfung verstehen kann<sup>104</sup>, so „dass für Paulus das Neuschöpfungsteil gegenseitig und für den

<sup>98</sup> Angeführt von SCHREIER, „Wiedergeburt“ 68. Hier ist die Erneuerung der Menschen mit der Auferstehung des Toten verbunden und meint hier „eine neue Neuschöpfung des Menschen zum Geboren sein gegen den Willen Gottes“ (gegen SCHREIER, ebd.).

<sup>99</sup> Angeführt von SCHREIER, Neuschöpfung 48. Weitere Stellen für die Verbindung neuer Bund – unabhängige Welt bei MtEv 13,704. In Stenik. 15,6 findet sich parallel zu den frühchristlichen Aussagen über die „neue Kreatur“ im Verdingungstg (s. o.) die Vorstellung einer Prototypen des neuen Bundes im Verdingungstg (s. bei SCHREIER, Neuschöpfung 49). Hier ist jedoch nicht wie bei der eschatologischen Erwartung eine neue Qualität der Hezonen im Blick, sondern nur die Möglichkeit eines neuen Anfangs durch die Weggebung (SCHREIER, „Wiedergeburt“ 59 Anm. 2).

<sup>100</sup> S. oben Odox., „Körper“ 28.

<sup>101</sup> 2Kor 5,11 hat nach SCHREIER (Schöpfung 23) die „Form eines allgemeingültigen Lehrsatzes“, dies trägt die zentrale Bedeutung der Neuschöpfung für die paulinische Lehre – gegen SCHREIER, aber s. u. O. 34 meint, das Neuschöpfungsgedächtnis für Paulus eine Nebenache: „Der Apostel hätte Wichtiges wohl klarer und ausführlicher ausgeprochen.“ Diese Ansicht verkennt aber Charakter eines paulinischen Gemeindeführers, der nicht in erster Linie neue Lehre einführt, sondern paratextlich auf schon bekannte Lehre anspielen will, s. GRENZMEYER, Abfolge 28–30. Zur zentralen Bedeutung der Neuschöpfung für Paulus s. auch SCHREIER, „Ekk.“ 265–267. Die Übersetzung ist aber nicht nur bei Paulus eine Rolle, vgl. Jak 1,18, wo die Gemeinde als neugeborene Welt der neuen Schöpfung geschildert ist.

<sup>102</sup> Vgl. zur paulinischen Verbindung von Neuschöpfung mit neuem Bund auch SCHREIER, Neuschöpfung 87f. und „Jude“ 285.

<sup>103</sup> Diese Erneuerung ist fröhlich auch irklesin („das Menschen ist sich ... zum neuen Geschöpf gewandt“), nicht nur esklesin („er gehört über Christus zu der ... neuen Schöpfung“), wie BÉGIN meint (Was Schöpfung 371; vgl. 382), da für Paulus „Wiedergeburt eine irdische Wiedergeburt“ (SCHREIER, „Erwägung“ 2).

<sup>104</sup> Gegen MEIER, s. u. O. 392, der das Fazit zieht: „Die paulinische Neuschöpfungsaussage intendiert keine Prototypenverheißung.“ Wörtlich ist der paulinische prototypische Gebrauch von  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\varsigma$  erweislich nicht mit einem erstelben jüdischen „visionären Antitypikum kosmologischer Neuschöpfung“ zu vergleichen, kann er wird erst durch die Gottesheerliche Verdingung bzw. erstelblich wenn er eben nicht prototypisch, der kosmischen Erneuerung vorgebildet, gemeint sein, dieses die mit der frühjüdischen kosmologischen Neuschöpfungserwartung/Gemächte Terminologie anerkant.

Menschen gilt“<sup>196</sup>. Paulus gibt damit aber keineswegs die Erwartung einer „Soteriologie(s) und Kosmologie(s)“<sup>197</sup> Menschöpfung auf<sup>198</sup>, wie an vielen Stellen deutlich wird (z. B. Röm. 8, 18–25 und auch Gal 6, 14ff., wo Paulus „als Gegenbegriff zu *καρναί*“<sup>199</sup> den „geknechteten“ *καρναί* etabliert<sup>200</sup>). Die prototypische Menschöpfung der Glaubenden schafft den „jüngeren Menschen“ neu und erweitert ihn von Tag zu Tag, während der „äußere Mensch“, der erst im Zuge der völligen kosmischen Menschöpfung erneuert wird, noch „verfällt“ (2Kor 4, 18<sup>201</sup>). Deshalb gehört die gegenwärtig schon geschähe individuelle Menschöpfung dem nach „Jüngstkommen“ an (vgl. 2Kor 4, 18).<sup>202</sup>

Nach 2Kor 5 fällt die Verrechnung zum Menschöpfung, wie schon Dörje die Menschöpfung durch Vergebung verknüpfte (z. B.).

Der Zusammenhang von prototypischer Menschöpfung, Glaube, Taufe und Sündenvergebung könnte kaum deutlicheren Ausdruck finden als im Kol 2, 12f., wonach die Glaubenden in der Taufe mit Christus auferweckt und lebendig gemacht wurden, indem Gott ihnen alle Übertretungen vergah.

### 3. Fazit für den Kolossentext

Der Befund zur Erwartung einer einheitlichen, der neuen Äon einleitenden Menschöpfung der Welt ist im Frühjudentum offensichtlich. Die Struktur der Menschöpfungsaussagen ist überall ähnlich: Alte und neue Schöpfung werden

<sup>196</sup> MCEL, *Neue Schöpfung* 30.

<sup>197</sup> Gegen MCEL, ebd. und 36f. STREUBERER folgt aus der „gemeinschen Verallgemeinerung“ in der Form von 2Kor 5, 17, dass „es sich um einen weltübergreifenden Grundtext handelt, der sich von einem kosmologisch-eschatologischen Horizont nicht lösen lässt“ („Erwägungen“ 4). Dies entspricht der Tatsache, dass für Paulus „die Christuszeit die Spitzzeit des in die alte Weltzeit herüberdrehenden neuen Äons“ ist (z. B. 10, 7).

<sup>198</sup> So formuliert MCEL, *Neue Schöpfung* 380 und widerspricht damit im Grunde seine eigene These.

<sup>199</sup> Wenn man diese Stelle mit Röm 12, 2; Kol 3, 10 und Eph 4, 22f. zusammenfasst, kann Paulus bei der fortwährend Erneuerung in 2Kor 4, 16 sehr wohl auch „an einem Wiedergeburtstypischen Wiedergeburt über an einen (christologischen) Prozess der Heiligung ... denken“ (gegen BROWN, „*καρναί*“ 454).

<sup>200</sup> SCHWENKER (*Schöpfung* 40–51f.) weist zwar darauf hin, dass Paulus (z. B. in Röm. 8, 18ff.) an der Auferstehung/Erneuerung apokalyptische Dimensionen anknüpft, er tue dies aber nur, um das „Werk-Wirken des Heils“ aufzuzeigen (21) und meine damit nicht wirklich eine kosmische Erneuerung von Himmel und Erde, denn nach Paulus geschähe die Menschöpfung ausschließlich als Auferstehung der Göttingen (20f.); „Die Welt der neuen Schöpfung ist *καρναί* (20f.)“ (22). Diese Exegese hat Röm. 8, 18f.; 2Kor 6, 1, 15, 24–28 n. a. gegen sich und verfährt zu selektiv; sie unterstellt Paulus, dass er Theilhaber als Argument, benutzt, die er inhaltlich nicht wirklich will. Zur fehlenden Erwartung einer kosmischen Menschöpfung bei Paulus vgl. auch STREUBERER, „*καρναί*“ 36f.

kontrastiert, die alte Schöpfung findet in der neuen ihr Ende.<sup>157</sup> Dieser Eigenart der frühjüdischen Menschöpfungsaussagen 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 auf der christlichen Tradition her neu bestimmt.<sup>158</sup> Für die Auslegung der zweiten Strophe ist ebenfalls entscheidend, dass die neue Schöpfung kosmisch umfassend ist, also Himmel und Erde einschließt, dass sie durch Vergabung ermöglicht wird, Schalom bedeutet, durch die Auferstehung der Toten eingeleitet wird und dass zur neuen Schöpfung ein Walk über neuer Schöpfung gehört<sup>159</sup>, das aus diesem bestehen wird, die jetzt schon zum Heilswalk der Gerechten gehören. Ebenfalls wichtig ist, dass die Menschöpfung das Ziel der Schöpfung vom Anfang an war und dass dies alles mit dem Messias in Verbindung gebracht werden konnte.

Die Einheit von individueller, dem Einzelnen schon vorweggenommener Menschöpfung, des „inneren Menschen“ der Glaubenden und universaler, noch zusammenfassender Menschöpfung, 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 denen, die schon „verschönt“ und somit „neue Schöpfung“ sind; leitlich ist sie aber erst an Jesus selber, dem „Erstgeborenen aus den Toten“, verwickelt.

<sup>157</sup> Dies hat Ulrich Wilk, *Neue Schöpfung* 177 schon herausgearbeitet. Demselben Sachverhalt findet wir in Offb 21, 1f und 2 Petr 3,5f (s. zu Letzterem z. B. O. 1990-Vand. 11f).

<sup>158</sup> Zitate nach Kopt. L. 21f–i.

<sup>159</sup> Zum Walk der neuen Schöpfung (samt Jes 66, 181) ein neues Jerusalem (s. v.), dies wird in Offb 21, 2, aufgenommen (vgl. auch Wilk, *Neue Schöpfung* 181).



## K. Das strukturgebende Prinzip der beiden Strophen

### 1. Die erste Strophe

Die erste Strophe unseres Christuspsalms wird nicht nur durch die Weisheitsliteratur, die hinter ihren Christalgemein steht, als eine Einheit zusammengefaßt, sondern darüber hinaus prägt ein präzises Strukturprinzip die Aussagen und ihre Anordnung im Einzelnen. Zwei Beobachtungen führen, wenn wir sie zusammenschauen, zu diesem Ergebnis.<sup>1</sup>

Einmal läßt sich nicht nur die Präposition  $\epsilon\kappa$  in W. 16a und 17b als Äquivalent zum hebräischen  $\text{p}$  in alttestamentlichen Stellen über die Erschaffung der Welt „durch“ die Weisheit oder das Wort Gottes verstehen, sondern auch  $\text{bwl}$  und  $\text{vbc}$  sind mögliche griechische Übersetzungen von  $\text{p}$  mit seinem weiten Bedeutungsgebiet. Alle drei Präpositionen in unserer ersten Strophe können also die eine alttestamentliche Aussage ergreifen, dass die Welt  $\text{m\ddot{u}pp}$   $\text{m\ddot{u}r}$  bzw.  $\text{m\ddot{u}r}$   $\text{m\ddot{u}pp}$  geschaffen wurde. Dass solche das Bedeutungsgebiet einer Wurzel auslotenden Spekulationen im Judentum durchaus üblich waren, sehen wir an verschiedenen Beispielen in BerE, so zu  $\text{p}$  in den Spekulationen über die Bedeutung von  $\text{m\ddot{u}pp}$  (Gen. 1,1) in BerE. 1,1,4.

Ferner haben wir festgestellt, dass die Erstgeborenen-Aussage in ihrer Bezug auf die Präsenz und Schöpfungsmitlerschaft Jesu von Spr. 8,22 her zu verstehen ist, wobei auf Grund der Einheit von Weisheit und Messias in der Person Jesu  $\text{m\ddot{u}pp}$  von Spr. 8,22 nicht, wie von der Septuaginta und anderen von Spr. 8,22 abhängigen neutestamentlichen Stellen (auch Kol. 1,15) her zu erwarten, mit  $\text{d\ddot{u}pp}$ , sondern von Ps. 89,28 her mit  $\text{m\ddot{u}pp}$  wiedergegeben wird.

Diese beiden Beobachtungen führen uns auf eine mehrfach belegte frühjüdische Auslegung von  $\text{m\ddot{u}pp}$  in Gen. 1,1 (z. B. in BerE. 1,1). Dort wird  $\text{m\ddot{u}pp}$  auf die Tora und ihre Schöpfungsmitlerschaft ausgelegt. Die Tora ist (da sie mit der Weisheit identisch ist) der  $\text{m\ddot{u}r}$  von Spr. 8,22, durch die sie die Welt geschaffen worden. Durch die Technik der Stichwortverbindung werden Gen. 1,1 und Spr. 8,22 verbunden: „ $\text{m\ddot{u}pp}$  schuf Gott den Himmel und die Erde“ in Gen. 1,1 heißt dann, dass Gott die Welt „durch den  $\text{m\ddot{u}r}$ “, also durch die Tora schuf. In BerE. 1,4 wird  $\text{p}$  hingegen nicht instrumental, sondern final verstan-

<sup>1</sup> Diese Festgabe hat eine Zusammenfassung der Beobachtungen in Kap. C.3.1b.

den Die Welt wurde „auf den Föschit hin“ bzw. „um des Baschit willen (für)“ geschaffen. Das entspricht genau unserer ersten Strophe, wo „in“ (עַל־) Christus als dann „Erstgeborenen“ nach Spr 8,22 alles geschaffen wurde (W. 16a), wobei dieses „in“ instrumental (עַל־) und final (עַל־) präzisiert wird (W. 16c).

Diese Exegese von Gen 1,1 ist nicht erst im BerF belegt, sondern auch in einigen Targumim zu Gen 1,1, bei den Samaritanern und v. a. in jenen frühjüdischen Aussagen des 1. Jhs, wonach die Schöpfung „um Israels willen“ geschaffen wurde, weil Israel nach Jer 3,3 erstg. heißt.

Der Schöpfer unseres Hymnus hat diese Spekulationen über Gen 1,1 offenbar gekannt und die erste Strophe bewusst als „impliziten Mädrasch“<sup>1</sup>, genauer als impliziten christologischen Mädrasch, zu Gen 1,1 gestaltet. Dabei hat er die Exegese von Gen 1,1 nicht stat. und mechanisch allein, mit Hilfe von Spr 8,22 ausgeführt, sondern war frei, auch andere Texte wie Ps 89,28 einzubeziehen. So geben auch die Elbon-Präfixation, die Aussage über den Bestand des Alles und die Föbungen als Explikation von מְרִאֲרָא über das „föschit“ durch jene Exegese Worgegeben hinaus, sich aber durch die Weisheitstradition damit verbunden.

## 2. Die zweite Strophe

Bei den nominalen Präfixationen zu Beginn der zweiten Strophe findet sich viermal die hebräische Wurzel מְרִאֲרָא im Hintergrund der griechischen Formulierung (μερῶν, ἀργῆ, ποικίλωνος und ποικίλων).<sup>2</sup> Alle diese Präfixationen wollen offensichtlich jene eine hebräische Wurzel enthalten. Zudem finden wir in W. 19f. – genau wie in der ersten Strophe – die drei Präpositionalflexe עַל־, בְּ, וְעַל־, mit denen Jesus als Mädrasch und Föschit der neuen Schöpfung gemessen wird. Beide Beobachtungen führen zu dem Schluss, dass auch die zweite Strophe als Auslegung von מְרִאֲרָא (Gen 1,1) zu verstehen ist. Die verschiedenen nominalen Präfixationen legen aus, was מְרִאֲרָא bedeutet, und die Präpositionen in den Verbalsätzen liefern das Bedeutungsapellat von מְרִאֲרָא. Dies geschieht freilich nicht mehr in der griech. 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 בְּ עַל־ in W. 19, die vom instrumentalen Gebrauch in W. 18 abweicht. Gemeint ist, dass Gott מְרִאֲרָא „im Baschit“ Wohnung nahm.

<sup>1</sup> ELIAS, „Interpretation“ 308–306.

<sup>2</sup> In Act 9,11.13.14 wird מְרִאֲרָא viermal mit μερῶν und einmal mit ἀργῆ wiedergegeben (Blasnik, 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 (W. 15 und 18) durch  $\epsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\tau\omicron\upsilon\varsigma$  (W. 15a par. W. 18) begründet und dabei  $\epsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\tau\omicron\upsilon\varsigma$  betont voranstellt. Die Satzprädikationen in W. 15 und 18 sind demnach in der Auslegung von  $\tau\eta\varsigma$ , die Tatsatzagen in den beiden  $\epsilon\upsilon\tau\iota$ -Sätzen in der Auslegung von  $\tau\eta\varsigma$  begründet.<sup>4</sup>

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 das Christengeschehen vorlag, die teilweise auch in den paulinischen Homologoumena und in der Johannesevangelienartung begegnenden Aussagen über Jesus als das Haupt (1Kor 11,3), den Ersten (vgl. Offb 1,5.17), 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; v. zum Erstgeborenen von den Toten auch Röm 8,29). Von daher lagte sich die Übertragung der  $\tau\eta\varsigma$ -Titel auch in den Bereich der neuen Schöpfung nahe. Gleichmaßen fanden sich in der unchristlichen Tradition Aussagen über die Versöhnungsmittlerschaft Jesu, schon mit  $\epsilon\upsilon$  und  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\tau\omicron\upsilon\varsigma$  konnotiert (so Röm 3,24f.; 5,10; 1Kor 8,6; 2Kor 5,18f.), und über die Einwohnung der göttlichen Substanz in Jesus mit  $\epsilon\upsilon$  (2Kor 5,19), so dass diese Aussagen ohne weiteres mit  $\tau\eta\varsigma$  von Gen 1,1 in Verbindung gebracht werden konnten. Allein die  $\epsilon\upsilon\tau\iota$ -Aussage ist in dieser auf Christus, nicht auf Gott bezogenen Form in der unchristlichen 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  $\tau\eta\varsigma$  heraus konnotiert 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 Widern 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 unchristlicher Vorstellung 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 auferstehende Geknechtigte, verschafft er kraft seines Todes den Widern Anteil an der Auferstehung und somit an der neuen Schöpfung. Er ist der Menschensohn, dem die irdische  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\iota\alpha$  verfallen wird. Weil er der Repräsentant der „Heiligen des Höchsten“ ist, wird

<sup>4</sup> Damit ist auch die oben Kap. A.4 gegebene Gliederung bestätigt.

sie zugleich dem anfänglichen Gottesworte verbleiben.<sup>1</sup> Die Aussagen über seine Erhaltungsschaft und Erlösungsmittlerschaft sind also nicht erst künstlich auf Grund der Auslegung von *πρωτος* 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 Erregese von *πρωτος* ermöglicht.

Stöhr bleibt dabei der Sprung von der ursprünglichen Schöpfung, auf die sich *πρωτος* in Gen 1 bezieht, auf die Neuschöpfung, von der dort nicht die Rede ist,<sup>2</sup> er wird dadurch abgemildert, dass die Wurzel *κωμο-* 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) zeigt.<sup>3</sup> Gewiss steht hinter dem Bezug von *πρωτος* auf die Neuschöpfung u. a. die oben geschilderte Ideozentrie, dass Jesus nicht nur in der ersten Schöpfung Erschaffer 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 anderswärts vorgeschrieben: Tg 1f. bezieht *πρωτος* von Gen 1,1 auch auf die Vollendung der Schöpfung: „Durch (die) Weisheit schuf und vollendete Gott den Himmel und die Erde.“<sup>4</sup> Allerdings dürfte damit ursprünglich die Vollendung der ersten Schöpfung am 7. Tag (s. Gen 2,1f.) gemeint sein, nicht eine endseitliche Vollendung. Unser Hymnus bezieht aber auch die eschatologische Diskussion über die Reihenfolge von Himmel und Erde bei ihrer Schöpfung und Vollendung,<sup>5</sup> was ebenfalls die Vollendung der ersten Schöpfung gemeint ist, auf die endseitliche Neuschöpfung. Genauso spielt Joh 19,30 mit dem Stichwort *τελευτησας* nicht nur an Das 56,11, sondern auch an Gen 2,1f. an und bezieht diese Stelle somit auf „die Werke der Neuschöpfung der Welt“.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> „Jesus Christus ist der messianische „Mittler“ (μεσος) ..., dessen Gedanke alle Glaubenden betrifft, weil der Menschensohn nach Dan 7,13.18.27 die „Heiligen“ (die „Früchtler“), d. h. das Israel Gottes, insgesamt vertritt.“ (STREUMACHER, *WAB* 82, vgl. 78f.; 82f.)

<sup>2</sup> JEROME (Glossa 26f.) weist darauf hin, dass die paulinische Theologie die Ereignisse der Genesis nach eschatologisch auslegen konnte; in 2Cor 4,6; Kol 1,16 (wie später in Rom 8,1–16) haben wir Beispiele dafür.

<sup>3</sup> Siehe oben Kap. I.4h.

<sup>4</sup> S. dazu auch FORTNA, *Moses* 316 und 317 mit Anm. 156.

<sup>5</sup> Siehe oben Kap. I.4h.

<sup>6</sup> So STREUMACHER, *WAB* (wie vor) 88 mit Hinweis auf HEBEL, „Schriftauslegung“ 284–285.



## 1. 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 aufgezeigt.<sup>1</sup> Wie sich im Laufe der Exegese herausgestellt hat, handeln beide Strophen von der Södlung des Christus als des Ersten (πρῶτος) vor allem anderen und als des Mittlers, durch den und auf den hin (ὑπὲρ) alles andere wurde. Beide Strophen sind durch ihre gemeinsamen Stichwörter, die πρῶτος bzw. ὑπὲρ wiedergeben, als impliziter christologischer Mikrosch von πρῶτος (Gen 1,1) gestaltet, wobei Gen 1,1 mit Spr 8,22 durch die Technik der Stichwortverbindung zusammengelesen und inhaltlich mit Ps 89,26 verbunden wird. Die beiden Strophen werden dadurch in eine strenge inhaltliche Entsprechung gestellt, aber gleichzeitig auch thematisch voneinander klar unterscheidet. Dadurch stellt sich die Frage, wie dieses differenzierte Verhältnis der beiden Strophen präziser gefasst werden kann und ob es traditionsgeschichtliches Vorbildern für dieses Verhältnis gibt. Eine zweite, damit zusammenhängende Frage ist, in welcher Weise die Genese 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 Neuschöpfung.<sup>2</sup> Das, was sowohl Christus und damit ihm kann, wird in beiden Strophen als ἡ ἀρχὴ bzw. ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου bezeichnet, die Bedeutung des Christus wird also in beiden Strophen im kosmischen Horizont beschrieben. Nicht nur die Schöpfung durch ihn, auch die Erlösung durch ihn ist vom kosmischen Dimensionen, sie will nicht sich nicht individuell-menschlich oder allein auf die Menschheit besagen, sondern bezieht die himmlische wie die irdische nicht-

<sup>1</sup> Kap. A.4.

<sup>2</sup> Siehe oben Kap. I.

menscheitliche Kreatur mit ihm – sie umfasst also genau wie die Schöpfung des Alltagsgesamt.

In welchem Verhältnis werden nun Schöpfung und Neuschöpfung geschildert? 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.<sup>3</sup> Man geht Christi Rolle für die Neuschöpfung als Mütter einer neuen Himmels- und einer neuen Erde weit über die entsprechende Rolle Adams für die erste Schöpfung hinaus.<sup>4</sup> Zudem wird Jesus in der ersten Strophe nicht in Analogie zu Adam geschildert – denn Eikon-Christologie ist nicht Adam-Typologie<sup>5</sup> –, 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 Mütter 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 unterschiedliche Bereiche des Handelns Gottes, sondern was wir gemeinsam zu unterscheiden pflegen, gehört beides gleichermaßen zu dem *im̄* *ʾeḡgō*, zum (Geschichts-)Ereignis *ἸΗΣΟΥΣ* (z. B. in Ps. 135 und bei Dñes). Bei

<sup>3</sup> Vgl. Wozniak, *Adom* 411.

<sup>4</sup> Vgl. BARNETT, *Evangel* 262: „Christus ist selbst – darin unterscheidet er sich selbstverständlich von Adam – der Schöpfer des neuen Menschheit“, während Adam nur der Erste der alten Schöpfung war. (BARNETT, *id. n.* 268f. erweitert für diesen Sachverhalt auf LXX 15,28.)

<sup>5</sup> Zum verbotenen Missverständnis, Christus als die Eikon sei der wahre Adam, s. v. Kap. 62,2.

Dijes kann das Handeln Gottes in der Heilsgeschichte sogar mit einer Beschreibung versehen.<sup>6</sup> Gerade Dijes 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 Tateses“.<sup>7</sup> „Weil er die Schöpfung als ein Heiligeschehen verstand, konnte er auch die Heilstat Tateses an Israel als ‚Schöpfung‘ bezeichnen“.<sup>8</sup>

Genauso ist in den beiden Strophen unseres Christushymnus von nur „zwei ‚durch‘ den Mittler Jesus die Rede, von zwei Taten Gottes, die nicht zwei grundsätzlich unterschiedenen Beispielen angehören, sondern, einander als „geschichtliche“ Taten, irgendwie entsprechen. Wie diese Entsprechung aussieht, muss noch präzisiert werden.

#### §1 Der jüdische Neujahrstag von Peschika-Schwarz und Jon. Küpper<sup>9</sup>

Ernst Löhrweper hat als Hintergrund unseres Textes (einschließlich W. 13f.) den jüdischen Festzyklus von Neujahr (1. Tischni), dem zehn Bulbtage<sup>10</sup> und dem Versöhnungstag (10. Tischni) angesehen. Er berief sich darauf, dass der Neujahrstag der Tag der Schöpfung und des Gerichts sei, während am Versöhnungstag, am letzten der zehn Bulbtage, Israels Schuld weggeben und Israel wieder in den Frieden Gottes gestellt werde.<sup>11</sup> Nach JKB 1, 13 (par JBE D5a Bar, JKB 46a Bar.<sup>12</sup>) gilt nämlich: „Alle werden am Jahresanfang gerichtet und ihr Urteil wird am Versöhnungstag besiegelt“ (J. Mair, ca. 130–160 n. Chr.<sup>13</sup>), und nach PesR 40,5 (R. Isaac, Ende 2. Jh.<sup>14</sup>) werden die Israeliten, wenn sie zwischen Neujahr und Versöhnungstag Buße getan haben, am Versöhnungstag zu einem neuen Geschöpf.<sup>15</sup> Durch diese Tischniessen wird tatsächlich ein innerer Zusammenhang zwischen Neujahr- und Versöhnungstag hergestellt. Sie sind aber zum einen erst nachchristensamantlich 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.

<sup>6</sup> WERTHEIMANN, *Theologie* 87, vgl. L. SCHWARTZ, *Atlas Testament* 257–261; WOI BWD, *Theologie* 2, 260–263.

<sup>7</sup> W. BWD, *Theologie* 2, 151. Anm. 1500.

<sup>8</sup> A. a. O. I, 191.

<sup>9</sup> Zu den zehn Bulbtagen s. BLESCHKE, *Gottesdienst* 148f.

<sup>10</sup> Lohrweper, *Kol* 44 mit Anm. 6.

<sup>11</sup> Siehe BLOMBERG-GUNDELINER, *Songs of Seder N* 134 Anm. 100.

<sup>12</sup> Nach STRAUSSBAUER, *Einleitung* 84.

<sup>13</sup> A. a. O. 187.

<sup>14</sup> Auf diese Stelle verweist SCHWARTZ, „Wiesenglöckchen“ 58.

Der Verzeihungstag hat die Sühne über Schuld des Volkes zum Inhalt, und dies mit einer kosmischen Dimension<sup>16</sup>. In Qiongan scheint es so etwas wie die Tradition eines astrologisch geprägten Verzeihungstages gegeben zu haben, vgl. 19013 (III 4–9):

„(X) ... Seine (Seiner) [ggsh] auf das Ende des Tages,  
auf die Gefangenen, da es über sie heißt (Ja 61, 1):  
Gefangenen (Festsetzung) messung/fern,  
(Und) (X) ihre Fesseln aus ... der Verzeihung, und aus dem Einfluß des Malikse-  
[St],  
[dem] Erkennt (X) ihre Geister und sie sind das Ende des Malikse[St],  
welcher (X) sie zu ihnen zurückbringen wird.  
(Und) er muß für die Einlassung aus,  
mit ihnen nachzukommen die Leertafel ihrer Verzeihungen.  
(Und) er macht diese Sache (X) in der ersten Jahreswoche des Juli[Ära] nach neun In-  
[St]en,  
und der Tag der Verzeihungen, aber ist das Ende des [In]flußes, des [re]hnten,  
(X) um an ihm zu entscheiden alle die Sühne Gottes und die Mängel des Loses des  
Malikse[St].

...  
[dem] (X) das ist die Zeit für das Jahr der [Philo]g[e]ph[ie] (vgl. Ja 61, 1) für Malikse-  
[St],  
und nun zu verstehen im Gesicht Gottes Heilige zu einer Herrschaft von Bede[St] ...“<sup>17</sup>

Auch ist tatsächlich eine Zusammenhang des Fest seit ca. 200 v. Chr. am 1. Tiedni (geläutert<sup>18</sup>) Neujahrsfestes mit der Schöpfung, belegt, wenn auch nicht dass das Hauptthema des Tages ist. Es geht nach Phila beim Fest am 1. Tiedni<sup>19</sup> um das Geben von der Sines-Gesetzgebung und um den Frieden zwischen den Staaten und in der Natur (und insofern auch um die Schöpfung<sup>20</sup>), nach früher rabbinischen Traditionen sind das Hauptthema des Neujahrsfestes die (gegenseitige und selbstige) Königsherrschaft Gottes und das Gericht<sup>21</sup>. „Schon in talmudischer Zeit ist Neujahr zur Welterschöpfung, also der Jahresanfang zum Weltanfang, in Beziehung gesetzt worden.“<sup>22</sup> Dies zeigt ein

<sup>16</sup> Siehe oben Kap. III.

<sup>17</sup> Textauswahl und Übersetzung nach MAUR, *Qiongan-Essays* I, 522.

<sup>18</sup> Siehe EINHORN, *Wortbuch* 38. Die Neujahrsfeier war jedenfalls „bereits in der Zeit Jesu im Palästina geläufig“ (a. a. O. 40).

<sup>19</sup> Dieses wird allerdings bei Phila nicht als Neujahrsfest bezeichnet, s. FISCH, a. a. O. 373f.

<sup>20</sup> Sped. Leg. 2, 188 (a. oben FISCH, a. a. O. 373f.).

<sup>21</sup> Siehe EINHORN, *Gottesdienst* 141. Dies lässt sich aus dem besonderen Gebeten des Tages erschließen, von denen schon in oben I, 1 die Bede[St] (s. 284f.) und deren Komposition schon in mSH 1705 abgeleitet sind (a. a. O. 144; vgl. oben HIRSHWICHDOL, dass die Gebete erst nach 140 eine einheitliche Form erhielten).

<sup>22</sup> FISCH, *Wortbuch* 45.



Ausspruch B. Eliassers (Jo. Hynkanos, um 90–130<sup>22</sup>): „Im Tiedtri ist die Welt erschaffen worden“ (BHH 13b/11a).<sup>23</sup> Das Thema der Schöpfung ist demnach (neben den oben genannten Themen) in den v. a. auf Bab. (gest. 247 n. Chr.) zurückgehenden<sup>24</sup> poetischen Umdichtungen der Säkronet in der Weijahrschriftgattung mehrfach zu finden<sup>25</sup> (vgl. aber auch schon BHH 1,3c).<sup>26</sup>

Nach einer rabbinischen, in antoninischer Zeit mehrfach belegten Tradition wird Israel am Versöhnungstag zu einem neuen Geschöpf.<sup>27</sup> 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 der Neuanfang geschneid, so dass es wie ein neues Geschöpf ohne Sünde von vorne anfangen kann.<sup>28</sup>

Es ist auffallend, dass diese Aussage nicht im Zusammenhang mit dem Weijahr 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 nachholtestamentlich belegten, s. o.) Zusammenhangs von Weijahr- und Versöhnungstag zu finden ist. Die Textbasis ist also zu schmal, so dass wir kaum davon ausgehen können, dass der Schöpfer des Elyonius besagten Eusebius bewusst im Auge gehabt hätte,

<sup>22</sup> Zitiert nach Eusebius, *Erläuterung* 79.

<sup>23</sup> S. dazu PH386, *Bech ha-scheww* 45.

<sup>24</sup> Siehe a. a. O. 45.

<sup>25</sup> S. die Texte in a. O. 50–55. Auch das Gebeten an den Sinaibund findet sich in den Säkronet und den Schofset wieder (Text s. a. O. 56/58), was zeigt, dass Früher Ägypten über die Weijahrzeit auf eine (scheinend) schon damals lebendige, sonst aber erst recht viel später bezogene Tradition zurückgehen. Franz fasst die Thematik der in antoninischer Zeit evidenten Weijahr-, Säkronet- und Schofset (die aber „ganz oder schon in karneolischer Zeit zu hochbedeutender Methode der Schriftfärbung“ entsprachen) so zusammen: „jenseitige Gottes-Königtm, die *šmwr* mit *šmwr*, former des Gebeten Gottes an seinen Bund, endlich Gottes Weijahrzeit bei der Gestattung mit dem Sinaib, Formenschnitt (amale, Formenschnitt bei dem Feste, keine Gericht über die Welt“ (s. a. O. 61). „Die Schöpfungs- und die Weijahrzeit (Ende noch der messianischen Hoffungsgebunden“ (s. a. O. 62). (S. die Texte insgesamt a. a. O. 49–61.) Das Gebeten des Elyonius mit der Harmonie der Schöpfung, den Feste erwähnt, könnte der Grund gewesen sein, warum das Gebet Adam Weijahr, die ein Gebet B. Ägypten am Beginn (?) dieses zweiten wurde, in der Weijahrzeitgattung Platz fand (s. zu diesem Gebet Franz, a. a. O. 62–65).

<sup>26</sup> Damit knüpft sich BHHs jüdische Tradition von Job 5,25 (vgl. Gen 8,11–12) verbinden, dass am 1. Tiedtri die Wasser der Sinaibund zurückzuführen anfangen. Was daher ist „die ganze Muschel-Übersetzung von Sinaibund der Sinaibund“ in die Weijahrzeitgattung (Erläuterung zu dem Säkronet IV, s. aber Text bei Franz, *Bech ha-scheww* 56f.) nicht „mit Hinweisabsicht, was eine Antizipation an, das erste, das [in dem Säkronet] angeführten Verse Gen. 8,11 zu finden“ (an Eusebius: „Gottesknecht“ LXX, vgl. das Schlüsselwort *šmwr* in Gen 8,11), sondern es bezieht darüber hinaus ein inneres Bezugs des Weijahrfestes am Sinaibund durch das Gebeten des 1. Tiedtri.

<sup>27</sup> Siehe die Belege bei MEAL, *Neue Schöpfung* 237, Num. 47 und oben Kap. 1.2k.

<sup>28</sup> Siehe oben Kap. 1.1k.

oder auch nur, dass die in unserem Christospsalm verarbeiteten Traditionen von Schöpfung, Sühne und Menschöpfung schon in jenem jüdischen Festspielbuch in einem inneren Zusammenhang gestanden hätten. Man kann also von einer gewissen Entsprechung, oder, sie erklärt aber nicht den Zusammenhang der Traditionen und das Verhältnis der beiden Strophen von Kol. 1,15–20. Trotzdem behält Lohmeyer insoweit Recht, als er von einem dem Kolosserhymnus schon vorgegebenen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung, Sühne und Menschöpfung ausgeht.<sup>25</sup>

### g) „Christologischer Monothelismus“?

M. T. Wright stellt das Verhältnis der beiden Strophen vor dem Hintergrund eines „standard pattern of Jewish monotheistic confession“<sup>26</sup>, 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.<sup>27</sup> Auch „... Jewish wisdom-ideas, beboxed finally within this same monotheistic frame-base, and were indeed a way of maintaining a monotheistic position over against the tendencies towards either pantheism or dualism“ (vgl. Sir 1,3–11 mit 34,3–112).<sup>28</sup>

Tatsächlich wird in Dñjes die Einheit von Schöpfer und Erlöser vielfach explizit betont. Diese Betonung dient hier dazu, „die Einzigkeit des im Gesamtbereich der Geschichte Wirbenden“ herauszustellen (nicht unbedingt jedoch „die Einzigkeit eines Wohnbeweinens“)<sup>29</sup>. Wrights Hinweis auf diese deuterojudaïsmischen Texte, die von der Einheit von Schöpfer und Erlöser sprechen, kann uns in unserer Frage weiterführen. Wir haben dies noch ausführlicher nachzugehen.

Allerdings ist Wrights These im Detail auch zu korrigieren. Mit Ausnahme von Dñjes 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 Dñjes hinaus reichenden „standard pattern“ der monotheistischen Argumentation im AT und Frühjudentum sprechen. Zudem hat unser Hymnus seine Aussagegründe auch nicht darin, dass er für den Monothelismus, 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 Christos für

<sup>25</sup> Siehe unten, Abschn. 3–5.

<sup>26</sup> „Poetry“ 452.

<sup>27</sup> (Ebd.; weitere, weniger einschlägliche Belege nennt Wright S. 10, 452–454).

<sup>28</sup> „Poetry“ 453.

<sup>29</sup> WILHELMSON, *Jes.*, 98–105 ff.

Schöpfung und Erlösung, wobei natürlich der „Christologus“ vorzuziehen<sup>24</sup> die selbsterklärende, gemein-verständliche und deshalb hier nicht ausdrücklich thematisierte Voraussetzung für alle Aussagen des Hymnus darstellt

### 3) Schöpfung und Erlösung

In Dtjes bezeichnet sich Gott als der „Schöpfer“ und der „Erlöser“ Israels (40,1–4; 44,24–27; 54,5; ähnlich 45,13f.; 48,12–17; 51,9–11.15f.; Gott als Schöpfer Israels: 44,2.21<sup>25</sup>; Schöpfer Israels und der Welt: 45,10f.; 50,13; „Erlöser“ und „Retter“ Israels: 40,14; 43,11; 45,15.21; 48,17; 48,26; 60,16; 61,8; Barter aller Völker: 45,23). „Die Tat der Erlösung korrespondiert dem Werk der Schöpfung.“<sup>26</sup> Gott erweist seine Schöpfermacht gerade in seinem rettenden, erlösenden Handeln.<sup>27</sup> „Denn der in der Geschichte Wirksame ist der Schöpfer. Alles, was er anrichtet, steht im Zeichen schöpferischer Macht und uneingeschränkter Reichweite.“<sup>28</sup> Das ist die Stoffrichtung 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)<sup>29</sup>, die besagt „Anfang und Ende alles Geschehens stehen in seiner Macht. Alles ist durchwirkt und umschlossen von seiner Gegenwart.“<sup>30</sup> „Die Verschränkung 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.“<sup>31</sup>

Schöpfung und Erlösung werden hier – entsprechend dem oben Gesagten<sup>32</sup> – nicht als zwei grundsätzlich unterschiedene Bereiche des göttlichen Handelns dargestellt, denn damit wird „nicht auf zwei voneinander getrennte Tätigkeiten, sondern auf eine angespielt“<sup>33</sup>. Deshalb können die Erlösung Israels im Exodus aus Ägypten und seine künftige Erlösung im neuen Exodus auch als Schöpfungsgeschichte Gottes verstanden werden – als eine Schöpfung von Neuem, als Neuschöpfung.<sup>34</sup>

Diese Korrespondenz von Schöpfung und Erlösung (als Neuschöpfung) ist bei Dt- (und Tt-) Jes einverleibt in Gott und seinem Handeln (beschlossen: Er

<sup>24</sup> WILBERT, „Poetry“ 458.

<sup>25</sup> Siehe dazu ERASMUS, *Art.* 42–66/63.71.

<sup>26</sup> *A. a. O.* 50.

<sup>27</sup> *A. a. O.* 56.

<sup>28</sup> *A. a. O.* 74.

<sup>29</sup> Übersetzung nach ERASMUS, *a. a. O.* 65.

<sup>30</sup> *Ebd.*

<sup>31</sup> WILBERT, *„Poetry“*, *Art.* 43–66/17.

<sup>32</sup> *Abraham, c.*

<sup>33</sup> *cf.* FRIE, *Theologie* 1,250 bzw. 150f.

<sup>34</sup> Siehe oben (Kap. 1.1.3).

ist der Erste, der Erste und der Letzte, dessen Schöpfermacht sich in der Schöpfung wie im Auserwählter gezeigt hat und sich auch in der künftigen Erlösung Israels erweisen wird. Genau dasselbe findet sich in 4Esr 6,9c: „Durch mich und keinen andern ist es [d.h. die Schöpfung] erschaffen worden; so (geschähe) auch das Ende durch mich und keinen andern.“<sup>48</sup> 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 nur *ἓν* durch Christus die Rede,<sup>49</sup> und sein Erlösungshandeln wird dem Schöpfungshandeln parallelisiert, so dass wir mit Recht ‚Neuschöpfung‘ als Thema der zweiten Strophe angeben können.<sup>50</sup> Wir können also festhalten, dass die Entsprechung von Schöpfungs- und Erlösungs- (bzw. Neuschöpfungs-) Handeln Gottes in Christus im unserem Christusglauben ein Vorbild in der deuterojesajianischen Betonung der Einheit von Gottes Schöpfer- und Erlösensein hat. Die Gestaltung des Textes in zwei Strophen und auch die Anwendung der impliziten Metapher von Gen 1,1 auf den Bereich der Neuschöpfung in der zweiten Strophe fällt auf dieser Einheit von Schöpfer und Erlöser bei Djeza. Entsprechend wird Deusa in Kap. 1, 15–20 als der ‚Erste‘ dargestellt, „auf den hin“ (vgl. „Ich bin der Erste, und ich bin der Letzte“ in Hes. 44,6); alles geschafsen und versöhnt worden ist.

Allerdings ist in Kap. 1, 15–20 die alte Schöpfung nicht unter dem Aspekt ihrer Not und Verderbenhaft 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 unversöhnt gegenüber, denn die erste Schöpfung, das ‚Alte‘, ist immer schon in ihrer Verderbenhaft im Blick. „Das ‚Fröhliche‘ ... ist gekennzeichnet durch Angst und Not“; es „wird zum Inbegriff der ‚ersten Schöpfung‘, des Alten und Erneuerungsbefürigen, das ‚Neue‘ zeigt die wunderbarste Verwandlung der Welt an“.<sup>51</sup>

Unser Christusglaube mit seinen zwei Strophen setzt also nicht bei dieser Gegenüberstellung von ‚Altem‘ und ‚Neuem‘ an, sondern, wie M. T. Wright gesagt hat,<sup>52</sup> bei der deuterojesajianischen Rede von Gottes Einheit im seinem Schöpfungs- und (Erlösungs- bzw.) Neuschöpfungshandeln. Beide ‚Taten‘ Gottes, die Schöpfung des Kosmos am Anfang wie die Verströmung des Kos-

<sup>48</sup> Übersetzung von SCHMIDTKE, 4. Esr 6,9c; vgl. auch Egler 23,13: „Ich, Gott, habe die Welt geschaffen vom Anfang, spricht der Herr, ich, Gott, werde die Welt erretten für die Gerechten.“

<sup>49</sup> Siehe oben Abschn. 2.

<sup>50</sup> Siehe oben Kap. 1.

<sup>51</sup> Wright, *Hes* 49–66: 241.

<sup>52</sup> Siehe oben Abschn. 2.



nach 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 dessen Hintergrund das gesamte Hymnus fast schon Hauptmotiv (siehe hingewiesen<sup>29</sup>)). Dort rühmt sich die göttliche Weisheit als die Mittlerin der Schöpfung wie als die im Handeln Gottes an Israel Weisende, die zuletzt als Gottes Schekina auf dem Zion Wohnung nimmt, um dort (im Sühne kult) dies mit als die Tora in Israel Gestalt zu nehmen. Auch hier ist die Schöpfung nicht als verflochten im Blick, sondern als Gottes Tat am Anfang, wie in unserer ersten Strophe. Sodann entsprechen die Aussagen von Weisheit am erwähnten Gottesvolk, von der Einwohnung der Weisheit auf dem Zion und ihrem Sühne kult den Aussagen der zweiten Strophe über die Gemeinde, die Einwohnung der göttlichen ‚Fülle‘ im Christus und seinen Sühne kult am Kreuz.

Sir 24 kann nicht allein das Modell für die strange Gestaltung unseres Hymnus im zwei Teilen abgeben haben; dafür hat dem Schöpfer von Kol 1, 15–20 die deuterojudaistische Bude vom Schöpfer und Erlöser vorgelegen. Die Aussagen von Sir 24 wirken jedoch wie eine Klammer um die Aussagen unseres Christuspeals im seiner beiden Strophen und machen damit deutlich, dass er nicht aus disparaten, unverbundenen Aussagen zusammengesetzt ist, sondern dass schon in der spätestestamentlichen Weisheits theologie ein großer Teil seiner wesentlichen Aussagen zusammengefasst 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 Bude der Weisheit im Sühne kult Davids die Ausweitung des Midrasche von Gen 1, 1 auf die Menschöpfung in unserer zweiten Strophe ermöglicht.

#### k) Das Verhältnis von Schöpfung und Menschöpfung in Kolosser 1, 15–20

Obwohl die beiden Strophen das Verhältnis von Schöpfung und Menschöpfung 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 Menschöpfung in V. 15–20 nicht direkt thematisiert sind, sondern

<sup>29</sup> „Weisheit“ 193.

mit unselbst, als es um Christi Stellung zu ihnen und um das Handeln des einen Gottes durch den Christus zu ihnen geht. Deshalb stehen Schöpfung und Menschöpfung 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 erriert werden.

#### aa) Die Voraussetzung des Sündenfalls in der zweiten Strophe

In der zweiten Strophe ist von der Verführung und Befriedung der göttlich-weltlichen Schöpfung durch Christi Sühnetod die Rede, und zwar nicht nur von der Verführung der Erde, sondern auch der des Himmels. Diese Aussagen sind im Rahmen paulinischer (und überhaupt christlicher) 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 Mächtigkeit gemäß Gen 3,14–24 (vgl. 4Ebr 7,10–14, Röm 8,20)<sup>21</sup>. Wieder vom Engel-fall noch vom Fall des Menschen ist aber im Hymnus explizit die Rede (ohne Implikation des Falls in der Erlösungsansage W. 17b ist nur möglich, aber keineswegs sicher)<sup>22</sup>. 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 Botschaft vom Wörtchen.<sup>23</sup> Zwischen der ersten und der zweiten Strophe wird also der Sündenfall unausgesprochen vorausgesetzt.<sup>24</sup>

#### bb) Die neue Schöpfung mitten in der noch Gottbestehenden 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 bezeugt sie, dass die alte Schöpfung gegenwärtig anwesend, indem der Christus sie trotz des Sündenfalls noch immer trägt und erhält, während bereits mitten in der alten Schöpfung durch Christi Verfühnungstat der neue Anz, die neue Schöpfung, angebrochen und in der Kirche Wirklichkeit ist. Die erste Strophe spricht also von der Stellung und Wirksamkeit des Sohnes Got-

<sup>21</sup> Zur Auslegung von Röm 8,20 von Gen 3,14–24 (4Ebr 7,10–14) lies z. STUBBSACHEN, *Röm. 121f.*; zur Diskussion über die Befreiung von *kosmos* in Röm 8,20 z. STUBBSACHEN, *Biblische Theologie* 1,271ff. Zur frühjüdischen Auslegung von Gen 3 als den ganzen Kosmos betreffend z. DAVIES, *Παλινογενήσις κόσμου* 30f.

<sup>22</sup> Siehe oben Kap. C4 zu W. 11,25.

<sup>23</sup> Zum Verhältnis von Schöpfungsmitbestand Christi und Fall z. auch SCHWABENBURG, „Aufnahme“ 30f.

<sup>24</sup> Sie z. B. auch DUBOIS, *KoA. 102f.*; gegen WOLFF, *KoA. 90*. – Damit ergibt sich kein „Widerspruch“ zwischen den beiden Strophen, wie BLOM (S. 34) meint und deshalb jeder Hinweis auf die Verführung aus der rekonstruierten „ursprünglichen“ zweiten Strophe streicht; vielmehr sind die beiden Strophen in ihrer jetzigen Gestalt von ihrem frühjüdischen Hintergrund her einzuordnen.

tes im 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 vom seinem Verhältnis zur alten Schöpfung, denn sie schwiegt über das, was in der apokalyptischen Sprache der alte Äon auszeichnet, nämlich seine Verworfenheit durch die Sünde und deren Folgen. Das ursprüngliche Gutsein und die jetzige Verworfenheit der Schöpfung kommen in W. 15–17 nicht in den Blick, da es um die Stellung und Tätigkeit des Christus als Schöpfungsmittler geht. Das wesentliche Verhältnis von alter und neuer Schöpfung ist hingegen mit dem zeitlichen Verhältnis von altem und neuem Äon identisch. Dies sagt v. a. die zweite Strophe: Wenn sie von der Neuschöpfung, von der Verführung und Befriedung der ganzen Schöpfung spricht, spricht sie auch vom neuen Äon<sup>26</sup>, 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 beginnt, zeigt in unserem Christosapokalypse 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.

ca) Die Neuschöpfung durch den Messias – das Ziel der ersten Schöpfung. Die Termini „verschönern“ und „Frieden machen“ in der zweiten Strophe könnten so verstanden werden, dass die Neuschöpfung lediglich die Restitutions- oder Wiederherstellung des durch Christus geschaffenen Äons durch den Sohn des Jesu, der die Folgen des Sündenfalls beseitigte. Der Frieden von Himmeln und Erde (W. 20) wäre dann der wiederhergestellte Urzustand der Schöpfung vor dem Fall. Dies entspräche allgemeiner frühjüdischer Lehre: Die Endzeit wird der Urzeit von dem Fall genau entsprechen. Auf den Begriff gebircht wird diese Entsprechung durch Bar. 5, 13: ἔσοῦν ἡμεῖς ὡς ἦν παρὰ τὸν Θεόν. Dabei ist kaum ein orientalisches Mythos von der Entsprechung von Urzeit und Endzeit maßgeblich, vielmehr ist der neue Äon die Wiederherstellung der ursprünglichen Ebenheit der Schöpfung durch die Beseitigung der Sünde und ihrer Folgen.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Siehe oben Kap. E.

<sup>27</sup> S. die Belege für die Entsprechung von Paradies und Endzeit bei Volz, *Lebensapokalypse* 113, 36ff; 382, 38ff. Als Beispiele seien genannt: LibAnt. 3, 10; 11fHer. 51, 17. Vgl. auch DQH (W) (=bister 27/11) 15; WQ (=bister 20/1) 17; QQS (W) 28; BarB (II) 5; BarB. 15, 13 zur Wiederherstellung der Ursprungsebenheit Adams und CAVALIER, *Leje Aÿes Dests* 1915, 200, 203 zur Verwandlung und Wiederherstellung der Aufstammungen gemäß vielen frühjüdischen Belegen aus der Zeit bis 100 n.Chr.

Im AT und frühjüdischen Schriften gibt es neben Texten, die im Sinne einer Restitution verstanden werden können<sup>57</sup>, auch solche, die, wenn man sie mit den alttestamentlichen Schöpfungsgeschichten zusammenliest, von einer Überbietung der Überbietung der ersten Schöpfung durch die neue Schöpfung, den neuen Bund etc. handeln. So sieht wohl schon die Grundschicht der Priesterschrift in der Vollendung (Gen 1,1-2,4) das Ziel der Menschenschöpfung und in der Einrichtung des Heiligtums mit seinem Sündenfall die Vollendung der Schöpfung.<sup>58</sup> Nach (Deuter)jesaja (41,10f.) überläßt Gottes Schöpfungswort alles irdische Handeln Gottes: „Das Neue wird das Alte weit überagen“<sup>59</sup>. Auch die Texte vom Neuen Bund (Jer 31,31-34; vgl. Isa 11,10f.; 36,18f.) verheißen mehr als das, was Adam besaß. Mehrere Einschlüßeln in den Heiligschreibungen können, nach altjüdischer Weise mit Gen 1f. im Verhältnis gesetzt, auf das Mehr der Heiligkeit hinweisen, die nicht einfach dem Werkstoffeszen im Gen 1f. entspricht. Zum Beispiel: werden Sonne und Mond nicht geschaffen (Jer 31,31; vgl. 24,23; vgl. Offb 21,23; 22,5), ja das Wechsel von Licht und Finsternis wird aufhören (Luk 4,14; vgl. Offb 21,15; 22,5), das Meer (als Chaosmacht) wird nicht mehr sein (Offb 1,4; vgl. Offb 21,1); die Geschöpfe werden wie die Engel sein (Dan. 12,2; sühlen. [L5]off. [104,24; sühlen 50,2, 10; vgl. Mik 12,10-27par.)<sup>60</sup>.

Wie der Übergang vom alten zum neuen Bund vorzustellen ist, wird im Frühjudentum verschieden geschichtlich als völliger Übergang der alten Welt (vgl. schon bes. 21,8) und dann die Schöpfung des Gerichtstags im Eben 1,38-42) und völlige Neuschöpfung oder als Verewaltung oder Erneuerung der alten Welt.<sup>61</sup>

Der Hymnus selbst weist über eine bloße Restitution hinaus. Die erste Strophe besagt, dass das AL „auf Christus hin“ (εἰς χριστόν) geschaffen wurde. Dies wird in der zweiten Strophe wieder aufgenommen. Durch den Sündenfall desu wird das AL mit Gott versöhnt, und zwar „auf Christus hin“ (εἰς χριστόν). Das heißt, dass das Ziel der Schöpfung, zu dem Gott sie vom Anfang an bestimmt hatte, in der Versöhnung und Neuschöpfung von Himmel und Erde allbereit erreicht ist.<sup>62</sup> Das Geschaffensein des AL 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-

<sup>57</sup> Zum Beispiel Jer 11,6; 31,35 in Zusammenhang mit Gen 1f. (von der Restitution ausgeschlossen ist die Schöpfung, s. DAWOOD, *Paul and Sabbatar Judaism* 31 mit Anm. 6).

<sup>58</sup> FOLA, *Priesterschrift* 227.123f.131.

<sup>59</sup> KRAUS, *Gen.* 48-65 52.

<sup>60</sup> Einen Teil dieser Stellen bildet GÖTTSCHE, *Theologie* 124 Anm. 13, als Hintergrund für Mik 12,10-27 an.

<sup>61</sup> Zur Lehre von der zwei Welten im Früh- und altjüdischen Judentum s. BOLL, *4,198-199*.

<sup>62</sup> S. die relevanten Belege für die verschiedenen Auffassungen bei FOLA, *Eschatologie* 303-309. Schon in Jer 31,31 nehmen die Übergang von alten Welt zur der Neuschöpfung mitgemeint zu sein (s. Mikas, *Neue Schöpfung* 85), ebenso in Dan. 2,368, die in Offb 20,11 aufgenommen sind (siehe s. a. O. 127). In Offb 21,1 ist wohl ein selbes Übergang von Himmel und Erde gemeint, dem die Offb 21,1 entspricht (s. a. O. 127), das wohl auch hinter sühlen. 50,2 steht (siehe s. a. O. 153 mit Anm. 71, gegen 128).

<sup>63</sup> Vgl. SÄMNER, „Gottes Sohn“ 30. Demgegenüber ist es zu kurz, wenn es εἰς χριστόν in der ersten Strophe ungeschichtlich versteht (Kraus 92).



Be. Entsprechung und Bestätigung hinzugefügt, und die Neuschöpfung ist mehr als eine Bestätigung: Sie ist das der Schöpfung vom Anfang an gesetzte Ziel.

W. 18c fasst die Stellung Jesu zu ‚allem‘, d. h. zu der gesamten sŕhen wie zu der gesamten neuen Schöpfung, zusammen: Im ‚allem‘ ist er nach Zeit und Rang der Erste. Hier finden wir in der zweiten Strophe einen expliziten Bŕdibezug auf die erste; trotz der Unterschiedenheit von alter und neuer Schöpfung; werden beide in der Gegenŕberstellung zu Jesus zusammengefasst als ‚alles‘.

Derselbe Gott, der in und durch Christus und auf Christus hin die anfŕngliche 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 Anfang an her bestimmt hatte. Dies geschieht, indem Christus die Sŕnde und die Zerstŕrung, die die Sŕnde gebracht hat, beseitigt, was Christus fŕr Himmel und Erde in der Neuschöpfung erwirkt, ist aber weit mehr als das. Es ist die Erfŕllung des Geschaffenseins als ‚alles‘ (W. 18fm.), das erst jetzt fŕr die ganze Schöpfung wirklich wird (W. 30g). „Das Buch Gottes stellt nicht lediglich die ursprŕngliche Schöpfung wieder her, sondern vollendet sie in einer neuen.“<sup>64</sup> In Vers 21, 17 wird das Geschaffensein der Welt auf die kŕnftige Erlŕsung hin so ausgedrŕckt: „Denn wŕre das Ende der Dinge nicht vorbereitet, so wŕrde auch ihr Anfang nutzlos sein.“<sup>65</sup> Die Schöpfung des Anfangs kommt tatsŕchlich erst im neuen Aus-sich-Ziel.

Fŕr den Christus selber ist mit seiner Erstlingsstellung in der Schöpfung seine Erstlingsstellung in der Neuschöpfung nicht quasi automatisch mitgegeben, sondern sie ist das Ergebnis (wie W. 18c!) seiner Auferstehung, der notwendig die Einwohnung der Sŕkine in ihm und sein Sŕltnest vorausgingen (Srn W. 19). Die Erhŕlung ist deshalb im Rahmen des ganzen Hymnus keine „Inkonsequenz“, die in Spannung zur weitestmŕglichsten Christologie der ersten Strophe stŕnde.<sup>66</sup> Vielmehr gilt auch hier, was Otto Michel im Hinblick auf die Christologie des Hebrŕerbriefs formulierte: „Was Christus als Gottes Ebenbild besitzt und besitzt, wird durch sein Erblassensein bewahrt und bestŕtigt, durch seine Erhŕlung dagegen vollendet und verwirklicht.“<sup>67</sup> Das irdische Leben Jesu und sein Kreuzestod sind gerade nicht ein stŕndendes Element in der jetzigen

<sup>64</sup> GÖPFELT, *Philologie* 124 (zu Mk 12, 18–21pa).

<sup>65</sup> Übersetzung von ELLIS, *Syn. Brevet*.

<sup>66</sup> Weil Hieronymus die weitestmŕglichen Traditionen der ersten Strophe nicht fŕr gemeinsŕftlich hŕllt, sondern sie speziell im alexandrinischen, stark hebrŕischen Paulinum ansieht (Schŕftbŕgerwŕrter 124f.), muss fŕr ihn die Erhŕlungsaussage der zweiten Strophe als „eine Inkongruenz, die auf den Einfluss des gallischen Kerygmas hŕnweist“, erscheinen (z. u. O. 126). Dasselbe finden wir in der Besprechung von Hŕbe I durch Witzmann; er sieht dort eine „unaufgelŕste Spannung zwischen Prŕexistenz- und Erlŕnungs-Christologie“, die durch das „Zusammenflieŕen zweier Christologien“ entstanden sei (Wŕbe 122). S. die auch fŕr unseren Text wichtige Kritik an dieser Sicht durch Hopius, *Christologien* 93–95.

<sup>67</sup> Michel, *105 Anm. 1*.

Gestellt von Kol 1,15–20, das bei der Babylonströmung über ursprünglichen Hymnus gestrichen werden müsste, wie Christoph Burger meint<sup>66</sup>, sondern gehören notwendig zum unchristlichen Verständnis des Christuswegs, wie es uns auch in (Phil. 2,6–11) und im Hebräerbrief begegnet<sup>67</sup>.

(dii) Das Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung im übrigen Corpus Paulinum

Das differenziertere Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung in unserem Christusglauben, das wir in den vorhergehenden Abschnitten (aa–ac) festgestellt haben, entspricht genau dem, was wir auch sonst in der paulinischen Tradition finden.

Macht dem übrigen Kol, der genau wie unser Christusglauben die Gegenwart des Messias sehr stark hervorhebt, besitzt die Gemeinde Jesu, die neue Kreatur (3,10f), schon das Leben der kommenden Welt, dieses Leben ist noch verborgen, wie der Auferstandene noch verborgen ist, wenn er in Heilichkeit sichtbar wird, werden auch die Christen in Heilichkeit offenbar werden (3,1–4). Das Leben und die Heilichkeit der Christen könnte man noch als bloße Bestätigung vom ewigen Leben und Heilichkeit Adams verstehen, aber schon das Stichwort *ἐσθ* (hier bedeutungsgleich mit *καυτός*<sup>68</sup>) *ἀόρατος* weist auf etwas qualitativ Neues, denn „nein“ ist „über Erfassung des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endlichkeit bringt“<sup>69</sup>. Der alte Adam wird auch nicht beseitigt in dem neuen überführt, sondern (*καὶ*) die Gewässer aus Juden und Heiden (3,11) ist Erbteil des Lebens, weil wir dem Wort von der Versöhnung glauben und dadurch *ἐν Χριστῷ* ist (1,2)<sup>70</sup>.

Auch in den paulinischen Ekklesiologumenen geht die Bruch zwischen altem und neuem Adam schon jetzt, das Erste vorwegnehmend, zwischen den geschlechtfertigen Gläubigen und „solchen, die verloren gehen“ (2Kor. 4,3), hindurch. Eines für Israel gilt, dass es sich einst, wohl bei der Parusie Jesu, gesamtlich bekehren wird (Röm. 11,25–32)<sup>71</sup>. Wir finden bei Paulus zudem Aussagen, die

<sup>66</sup> Schöpplang, 25f. 58f. 61f.

<sup>67</sup> S. oben BÜRGER, Christusbild gewiss 74. Der Philippergymnos und der Hebräerbrief „Indem insbesondere mehrförmlich auf die im Kreuzestod liegende Schwere und Schwärze als auf die erforderlichen in diesem Tod seinerseits das Ziel der Menschwerdung des Präexistenzers und andererseits den Grund für die Einsetzung des Erbfolgers in die Welterschaffung.“ Dies entspricht genau unserem Hymnus, auch waren es nicht den Christusweg nach seinem verschönten Stadium nachschreibt.

<sup>68</sup> Siehe oben Kap. 8.11c.

<sup>69</sup> Blass, „καυτός“ 421.

<sup>70</sup> Das Nichtgläubigen dagegen (Hebr. 6f. 55a) (9,3).

<sup>71</sup> Siehe dazu SCHULTE-SCHNE, Röm. 124–128.

eindeutig über eine bloße Restitution der alten Schöpfung hinausgehen.<sup>74</sup> So wenden die Christen im Endgericht sogar über die Engel im 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“<sup>75</sup>, in 1Kor 15,42–50 setzt Paulus die Auferstehungsleiblichkeit über die Leiblichkeit der ersten Schöpfung. Zwar ist in diesem Abschnitt die erste Schöpfung übersteigend unter dem Vorzeichen ihrer Korruption durch den Sündenfall gesehen (vgl. W. 42f.50b), „Paulus formuliert so, als gelte die Vergänglichkeit bereits seit der Schöpfung“<sup>76</sup>. Dennoch inschließt Paulus in W. 44–49 auch Aussagen über die Leiblichkeit Adams vor dem Fall, indem er sich auf Gen 2,7 bezieht. In W. 45 zitiert er aus Gen 2,7, dass Adam als *φύσις*, *ἕκκον* geschaffen wurde; somit sind alle, die von ihm abstammen, durch ein *ἄρτιον φύσιν* gebensehendet. „Da Paulus auf die Erschaffung des Menschen vor dem Sündenfall blickt, ist mit dem Ausdruck „natürlicher Leib“ das Beibehaltenden durch die Sünde nicht zägens betont.“<sup>77</sup> Demgegenüber erhalten die Christen bei ihrer Auferstehung ein *ἄρτιον*, *νεσπικτωδόν* (W. 44, vgl. 46), weil Christus das *ἄρτιον* *ἕκκον* ist (W. 45). In W. 47–49 charakterisiert Paulus ebenfalls nach Gen 2,7 den ersten Menschen und alle, die von ihm abstammen, als *ἐκ γῆς γεινόμεν* bzw. *γῆιν*, während Christus und demnach bei ihrer Auferstehung auch alle Glaubenden die Qualität *ἐκ νεφελῶν* bzw. *ἐπουράνιων* auszeichnen wird.<sup>78</sup> Durch die Aussagen in W. 44–49 hebt Paulus die Neuschöpfung als *qualitative* über die erste Schöpfung hinaus. „Der Apostel vertritt nicht die genaue Wiederherstellung des früheren Leibes, wie über von den Rabbinen ... zuzammen wurde, hierin steht Paulus im Gefolge Jesu, der ... die eschatologische Existenzweise mit der der Engel verglichen hat (Mk 12,18–27 par.)“<sup>79</sup>, die, anders als es die Bestimmung der ersten Menschen vor Anfang an war (Gen 1,26f.), „weder heinsten noch sich heinsten lassen“ (Mk 12,25).<sup>80</sup>

<sup>74</sup> Vgl. zum Folgenden auch SCHNEIDER, „Jbse“ 229f. mit Hinweisen auf weitere Stellen, differenziert (s. T. Bestimmung, z. T. Überleitung) der ersten Schöpfung; INVECH, *Σωγο* 284–292.328f.

<sup>75</sup> WOLFF, *1Kor*. 411.

<sup>76</sup> A. a. O. 408f.

<sup>77</sup> LANGE, *Kor* 134.

<sup>78</sup> In W. 50a (Kom. „Fleisch und Blut“), die das Reich Gottes nicht erben werden, sind die die irdische Geschöpflichkeit des Menschen abgesetzt vor seiner Komplexität durch die Sünde meinen, aber, wie die Aussagen in W. 40f., zugleich auch „die menschliche Geschöpflichkeit des alten Adu [sic] in der Konstitution mit Gottes eschatologischer Schöpfung“, „über Menschen ... in seiner Vergänglichkeit“ (WOLFF, *AKor*. 404, vgl. den Paradiesismus mit W. 30b).

<sup>79</sup> LANGE, *Kor* 138.

<sup>80</sup> Vgl. auch ROEMER, *Kor*. 40f. „Damit hat Paulus die Auferstehungsleib des Erbheinstes abgewiesen, die die Auferstehung als den Wiedereintritt in den vom Tode restituiert

Wenn Christoph Burchard Recht hat, dass der geistliche Leib nach 1 Kor. 15 der schon bei der Schöpfung, dem „vollendeten“ Menschen zugeschiede „eigentlichste Leib“ (Köber 1910a, S. 34) sei,<sup>130</sup> wird der innere Zusammenhang der ersten mit der zweiten Schöpfung deutlich.<sup>131</sup> Dann war es schon bei der ersten Schöpfung Gottes Ziel, dem Menschen durch Christus mehr als ein *σῶμα* (Leib) zu geben, 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).

### g) 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 Christusgymnos auf, ohne freilich diese Doppelstruktur mittels eines *Μέσσηος* (s. Gen. 1,1) darzustellen. Hier soll kurz auf diese Texte hingewiesen werden.

In 1 Kor. 8,10 ist von der Schöpfungsmitlerschaft (ὁ θεὸς ἠὲ μετὰ τοῦ) und von der Erlösungsmitlerschaft (ὁ θεὸς ἠὲ διὰ τοῦ) das *σῶμα* die Basis. „In beiden Gliedern des Parallelismus *μετὰ* (und *διὰ*) werden mit *μετὰ* und *διὰ* 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 Präesistente wahrer der Schöpfungsmitler, der Gottes Willen realisierte.“<sup>132</sup> Hier finden wir exakt dieselbe Struktur wie in Kol. 1,15–20. Der Schöpfer unseres Hymnos konnte also diese schon von Paulus gelehrt Tradition aufgreifen und als *Μέσσηος* von Gen. 1,1 angedeutet.

Ähnliches finden wir in Hebr. 1,21<sup>133</sup>. Der Erhöhte, der wechsellübige Besitzer<sup>134</sup> des Alls (vgl. die Aussagen über die Erstlingstellung im Kolozearhymnos), ist zugleich der Mächtler, durch den (ὁ θεὸς ὁ θεός) Gott „die *ἄνωτα*“ geschaffen hat. „In diesen „*ἄνωτα*“ rechnet der Autor (als Hebräer nicht bloß den „gegenwärtigen *ἄνωτα*“, sondern – wie durch 2,5 ganz klar erwiesen wird – ebenfalls den „zukünftigen *ἄνωτα*“.“<sup>135</sup> Dies wird dann in 9, 30<sup>136</sup> in christlicher Ent-

Zustand beschreibt, und der Gemeinde über vermittelt, was Jesus gegen die pharisäische Aufbeobachtungsbahn gesagt hatte, Mt. 23,38<sup>137</sup> (Belege zum alttestamentlichen Anschauung s. bei Wolff, 1. Kor. 408 (Lk.), Zur Schrift von Kol. 12,16–29 u. Gortner, Theologie 124 Anm. III).

<sup>130</sup> „L. Eusebius 15“ 235.

<sup>131</sup> Vgl. auch LANGE, Kor. 235 mit Hinweis auf BUCHARDT.

<sup>132</sup> Wolff, 1. Kor. 174.

<sup>133</sup> Zur Parallelität des Kolozearhymnos mit Hebr. 1,21–4 siehe z. B. EUSEBIUS, *Evangel. 148*.

<sup>134</sup> Zu dieser Übersetzung s. HORAT, *Christologisches TP. Anm. 8* (Lk.).

<sup>135</sup> A. a. O. 78.

<sup>136</sup> Zur Frage, inwieweit in Hebr. 1,21 ein älteres Hymnos verarbeitet ist, siehe z. B. O. BOUQUÉ, 192.



sprechung erfüllt ist<sup>82</sup>. Als die göttliche Höhe (s. Weisheit 7,25f.) trägt der Schöpfungsmittel auch gegenwärtig das All (W. 1a), zugleich erscheint er im W. 1b als der Mittler der Erlösung (nämlich der Beilegung von den Sünden), der eine Stellung weit über den Engeln innehat. Wieder finden wir die Hauptthesen der beiden Strophen von Kol 1, 15–20; während im Kolosserhymnus die Aussagen über die Schöpfungsmittelerschaft Christi in einer Aufzählung von Engelnäussern gipfelt, die ebenfalls, als ausserhalb der Schöpfung, durch ihn geschaffen wurden, ist hier „die unvergleichliche Höhe des zum Allherrschler erhöhten Sohnes“ dadurch unmissverständlich ausgedrückt, dass der Text „ihm dem Engeln gegenüber- und eben dadurch mit Gott selbst auf eine Stufe“ stellt<sup>83</sup>. Stärker als Kol 1, 15–20 wird hier (wie im ganzen Hebr.) betont, „dass ... der Sohn als der Erhöhte wird, was er als der Präzistente bereits ist“<sup>84</sup> (Ganz wie in Kol 1, 18–20 „bildeten im Hebr. 1,3 die auf das Kreuz verwiesenen Worte ... die Klammer zwischen der protologischer und der eschatologischer Wüstenansage. ... Die Wüste des Erhöhten ist verknüpft“<sup>85</sup>).

Schlieflich ist noch Kol 1 als eine entfernte Entsprechung zu nennen. Denn sog. Dolmetschprolog legt eine andere Struktur zu Grunde als Kol 1, 15–20.<sup>86</sup> Dennoch besteht eine sachliche Parallele: Im Logosprolog folgt auf Aussagen über die Präzistenz und Schöpfungsmittelerschaft des Logos (W. 1–5, 8) und sein Kommen in die Welt (W. 10–14) ebenfalls eine Aussage über die Rolle Christi für die Erlösung „die unendliche oder vollkommene Gnadengabe“<sup>87</sup>, den „Wohltat der vollen Heile selbst“<sup>88</sup> (W. 14, 16–18); dies ist nun im W. 1 der Augenzeugen gesprochen, „als in die wir“ der neustamentlichen Gemeinde übergeht<sup>89</sup>. Auch hier erscheint der Christus u. a. als der präzistente Schöpfungsmittel und als der, der in seinem individuellen Leben die Heilstatte bringt, die jetzt in seiner Gemeinde erfüllt wird.

## 2. Fazit

Kol 1, 15–20 liegt also ein Schema zu Grunde, das schon vor und neben unserem Christusglauben existiert hat, das letztlich auf die deuteropaulinischen Aussagen von der Einheit Gottes als Schöpfer und Erlöser zurückgeht und

<sup>82</sup> A. a. O. 80.

<sup>83</sup> A. a. O. 88.

<sup>84</sup> A. a. O. 92.

<sup>85</sup> A. a. O. 95 (mit Hinweis auf HERRMANS, „Einleitung“ 265).

<sup>86</sup> Zu Übersetzungsproblemen, Abgrenzung und Komposition s. GIES, „Johannesprolog“ und HERRMANS, „Struktur“. Die Unterschiede dieses hochdeutschen Lösungsvorschlags fallen für den hier interessierenden Sachverhalt nicht ins Gewicht.

<sup>87</sup> GIES, „Johannesprolog“ 168.

<sup>88</sup> A. a. O. 168.

<sup>89</sup> A. a. O. 167.

seine besondere urchristliche Ausprägung durch die Zusammenstellung von Aussagen der Weisheits-Christologie mit Traditionen über die Erlösungsmittlerschaft Jesu erfüllt. Ein direkter Vorläufer des Kolossenhymnus ist dabei die von Paulus gelehrte Tradition (Ephr 3,6f). Der Schöpfer des Christosgesangs hat diesen Text als impliziten Mikrosch von Gen 1,1 ausgestaltet, wobei ein wesentlicher Teil der in Kol 1,18–20 verarbeiteten Traditionen schon vorchristlich in Sir 24 mit der Weisheitsmaxime zusammengefasst 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?

Wofür ist nun die traditions-geschichtliche Genese des Hymnus zu sehen? In der Forschung sind zwei Richtungen vorgezeichnet worden: Einerseits wird die erste Strophe als ein älteres weisheitliches Stück gesehen, in Anlehnung dazu sei dann die zweite Strophe gebildet worden.<sup>64</sup> Andererseits werden in der zweiten Strophe die älteren Aussagen gesehen. Das (heile-) geschichtliche Erfahren von Leben, Sühnetod und Auferstehung Jesu gehe der Erkenntnis über seine Präsenz 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.<sup>65</sup> Dann wäre die erste Strophe ein Beispiel für das von Max Müller Eberhard formulierte Prinzip: „Für wen über den Anfang verfügt, hat das Ganze. Der Anfang wusste daher vom Ende her beleuchtet werden.“<sup>66</sup>

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 sorgfältige Kombination von Sir 3,22 und Gen 1,1 entscheidendes Strukturprinzip war. Diese Kombination entstammt von Haus aus der Weisheitstradition, führt also – christologisch interpretiert – geradezu zur ersten Strophe. Die zweite Strophe entstammt einem demgegenüber sekundären Schritt, in dem die Erstlingsstellung und

<sup>64</sup> So DRENGE-GREVAS, Kol. 11 (mit Einschränkungen); FERRY, *Problèmes* 21; JAKOBEL, *Wegs* 206; BRUCE, Kol. 56 (mit Einschränkungen).

<sup>65</sup> So SCHWENKEL, „Eredehung“ 184 mit Bezugnahme auf LÜDEMANN, *Kolossensbrief* 40f; SCHWENKEL, „Aufnahme“ 37; SCHLÖSSER, „Christusbild“ 113; auch LORET, Kol. 103, wenn man die erste Strophe von der zweiten her versteht; nach BRUNER, *Schöpfungs* 52 steht die erste Strophe im Dienst der zweiten und erschließt sich erst von dieser her.

<sup>66</sup> Kuhn/Gaßler: DGS.

Mitlerschaft Jesu in der Menschöpfung genau parallel zur ersten Strophe formuliert wurde, was nahe lag durch entsprechende, schon vorliegende Traditionen, die von seiner Erfindungsgeltung und Mittlerschaft in der Menschöpfung sprachen. Die weichen Stellen hinter der zweiten Strophe stehenden alttestamentlichen Traditionenstränge waren zu einem wesentlichen Teil schon in Sir 24 mit der Weisheitstheologie zusammengefloßen, standen also auch traditionsgeschichtlich schon vor der unchristlichen Christologie in einem Zusammenhang untereinander und mit der Weisheit als Schöpfungsmittlerin. Sie wurden jedoch letztlich erst aufgrund der Übertragung der *miters*-Exegese auf den Bereich der Menschöpfung so kombiniert, wie sie in der zweiten Strophe vorliegen. Für jene Übertragung wiederum war die bei Deuterosepja beginnende Rede von der Erlöser als Menschöpfung und von der Einheit von Schöpfer und Erlöser maßgeblich, wobei der Schöpfer des Christospsalms direkt auf *θεος* zurückgegriffen haben mag.

Genau andersherum verhält es sich, wenn wir die Gewese der Traditionen ins Auge fassen. Primär ist hier für die Uchristlichkeit die Erfahrung von Leben, Stille und Auferstehung Jesu, die sich in der zweiten Strophe niederschlagen hat. Zwar hat sich der indische Jesus gemäß der alten, im seiner vorläufigen Verkündung wurzelnden, *Resurrexerit*-Tradition auch schon in andeutender Weise als die Weisheit in Person zu erkennen gegeben. Aber erst in der nachchristlichen Weisheitschristologie, die auf jener Jesuslogie fußt, kam die Identifikation Jesu mit der alttestamentlichen Weisheit voll zur Entfaltung.<sup>99</sup> 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 stattgefunden.<sup>100</sup> Dennoch ist die voll ausformulierte Weisheits-Christologie zeitlich später als die Erfahrung der indischen Geschichte Jesu.

Erstlich 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 *καρμάτιον* mit großer Wahrscheinlichkeit erst auf Paulus selbst zurück, die Tradition von Christus als dem Haupt des Leibes und das mit *καρμάτιον* gleichbedeutende *εἰκοσιμόλιον* *συνσύνταξιον* gehören sogar erst in eine späte Phase paulinischer Theologie. Die Aussagen über die Schöpfung und Vererbung „auf den Christus hin“ (*ἐξ ἁρμό*) entstammen in dieser Form erst der Anwendung der *miters*-Exegese auf Christus. Für alle anderen Formulierungen unseres Christospsalms ist eine Entstehung in der ersten Zeit der (arabisch- und griechischsprachigen) Fernöstlichen Urgemeinde zumindest möglich.

<sup>99</sup> Siehe oben Kap. 2, I, 100 und 101.

<sup>100</sup> Vgl. HERRMANN, „Christusheit“ 400f.

## Wierter Hauptteil

### Ergebnis

#### A. Aussage und Herkunft der Traditionen

##### A. Die erste Gruppe

In Kol 1,15a wird Jesus als *erste* des unsichtbaren Gottes präfigiert. Er ist dies nicht als zweiter Atem, sondern als die Offenbarungsgestalt Gottes von Gen 1,26f. und Ez 1,26, als Gottes Kabod- und Schechina-Gestalt, nach deren Vorbild der erste Adam geschaffen wurde. Die alttestamentliche Eikon-Tradition, die hinter unserem Wort steht, ist in Sir 24 mit der Weisheitstradition zusammengelassen, deshalb kann in Weish 7,26 die Weisheit „jeweils der Güte Gottes“ heißen. In der Henotheustradition müsste dann die Weisheit mit dem Messias, der ja ihr vornehmster Träger ist (Jes 11,2f.), nahe zusammen, so dass der Messias an ihrer Präzedenz Anteil erhält, und die völlige Identifikation von Weisheit und Messias, die die wortstarke Jesustradition implizit wahrnimmt, wird in der frühen Christologie der Jerusalemer Gemeinde explizit vollzogen und auch von Paulus übernommen (z. B. 1 Kor 8,6). Zugleich findet sich in der Jesustradition auch die indirekte Gleichsetzung von Jesus und der Schechina. Damit ist der Weg frei, in den alttestamentlichen Aussagen über die Weisheit (oder die Schechina 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 Ihn ganz aufzugehen, und er ist in Ihm völlig erkennbar. Jesus ist (Präsenz-) diese Eikon als Präzedenz, Menschgewordener und Erhöhter in Personidentität. In der Gegenwart (der Zeit des Kindes) wird seine Herrlichkeit „geschaut“ im glaubenden Hören des Evangeliums.

In W. 15b–17 wird Jesus weiter als die Weisheit Gottes beschrieben. Die Weisheit ist nach dem Alten Testament vor allem anderes da, sie ist näher 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 119,88f.) in Geduld und Schwermut (Weish 11,25). Die Identifikation von Weisheit und Messias von (jüdischen und) Jesus her ist in Kol 1,15b durch den Titel *πρωτόγεννητος* 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“ (πρώτη) der Wege Gottes erscheint. Jesus, der Messias, ist vor aller Schöpfung da; er gehört nicht auf die Seite der Schöpfung (πρότερον), sondern auf die Seite des Schöpfers, und er ist der Schöpfungsmitte, durch den Gott alles ins Dasein rief, allem Struktur und Ordnung gab und alles gegenwärtig erhält. Er ist auch – und damit geht unser Christosgesang 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 Scheitern, das er schafft, und in der Erkenntnis und Anerkennung seiner Herrschaft gelangt die Schöpfung zur Vollendung.

Die alles umfassende Schöpfungsmittebeschrift des Christus Sophia wird in V. 16 in Form von mehreren Bezeichnungen präsentiert. Wie die weisheitlichen Christologomena der ersten Strophe, so fallen auch diese Bezeichnungen ganz auf alttestamentlich-jüdischer Tradition. Die Explikation des „Alles“ durch paarweise, polare Bezeichnungen ist alttestamentlich und frühjüdisch (wie auch im nächstjüdisch-hellenistischen Raum) häufig belegt. So werden in unserem Text „Himmel und Erde“ in einer alttestamentlich vorgeprägten Formulierung als der umfassende Rahmen und Ort aller Geschaffenen angegeben. Anschließend wird alles Geschaffene entsprechend alttestamentlich-jüdischer Weisheit als „Sichtbares und Unsichtbares“ expliziert. Schließlich werden nach einem alttestamentlich und frühjüdisch belegten Schema verschiedene Bezeichnungen von Engeln (die die Engel insgesamt, nicht verschiedene Klassen, umschreiben sollen) als das Zentrum 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 i. T. von Gott abgefallen, was dies in unserem Hymnus nicht in den Blick genommen ist. Deus ist hier, dem selbst die Engelwesen, ganz wie satanische, ihre Existenz und ihnen gegenwärtiger Fortbestand weichen.

Was der Herrschaft des Christus über die Schöpfung spricht die erste Strophe nur andeutet, es ist also nicht benannt, wenn wohl Exegeten dies als Thema angeben.<sup>1</sup> Thema ist ganz klar die zeitliche Präexistenz und die Schöpfungsmittebeschrift, woraus natürlich nach antikes Denken auch die Superiorität über die Schöpfung folgt; dies wird aber nicht ausgesprochen.

Jesus wird in der ersten Strophe unseres Christosgesangs ganz von der alttestamentlich-jüdischen Weisheitstradition her verstanden.<sup>2</sup> 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

<sup>1</sup> Zum Beispiel WOLTER, *Evangelium*, 80; ARNOLD, *Synoptiker* 241,251.

<sup>2</sup> Im Hymnus findet also keine Adaption phälogogisches Kategorien durch das Urchristentum statt, wie DUBOIS, *Evangelium*, 86 meint.

8,22) erklärt, und die (auch frühjüdische) Vorstellung vom Messias als Zedä aller 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 Deustradition und der frühen Christologie der Urgemeinde voraus. Es ist nicht nötig, für den Hintergrund der ersten Strophe auf Weisheitspedulationen eines stärker hellenistischen Judentums, wie sie etwa bei Philo fassbar sind, zurückzugreifen; alle weisheitlichen Aussagen der ersten Strophe erklären sich aus zentralen (apost-) alttestamentlichen Traditionen heraus, wie wir sie in Spr, 1 Job und Sir finden und wie sie damit 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 Traditionensatz her erklären. Sie greift vielmehr auf verschiedene Traditionenlinien zurück, die aber in der Wahrnehmung der Geschichte Jesu im Licht der Heiligen Schriften verbunden sind und zudem ins Wesentliche schon in Sir 24 eine Verbindung erfahren haben.

In V. 18a wird die (psalmische) Wortbildung 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 w. a. jede semantische Komponente des psalmischen Leib-Christi-Gedankens verantwortlich, die die Gemeinde als Braut des Messias und damit als seinen Leib sieht, was seinerzeit 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 Ebenname, 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 *ἐκκλησία*, wie schon im AT die Gottesherrschaft oder die Neuschöpfung nie ohne das gehörige Volk gedacht werden kann. Dadurch ist die Gemeinde die Wirtin der neuen Schöpfung, in der sich geistlich schon ereignet hat, was leiblich-universell noch aussteht. In der Gemeinde ist Jesus schon jetzt als messianisches Haupt anerkannt, in Wortergänzung der endschlichen universalen Hinfügung. Hingegen gilt es unbedingt für die Anschauung, dass die Gemeinde mit dem Weiblich identisch sei, keinen Beleg; eine solche Auslegung liegt auch für unseren Text nicht nahe.

ὁπρτ) heißt Jesus in 18b als der erste Auferstehene, der Bräutigam der neuen Schöpfung, wie die Apposition *ἀποστόλος* ὁ κύριος *ἐκείνου* zeigt; im Hinter-

grund steht die paulinische Rede von der *κροσσὶς* der Batschlägeren, die die Auferstehung Jesu als eines Einzelnen zu der alttestamentlich-jüdisch erwarteten endzeitlichen Auferstehung in Beziehung setzt. Dieser Reflexionsschritt wurde wohl vorbereitet durch die Batsch Worte Jesu, die seinen Tod und seine Auferstehung nach Jes 53 anbandern. Die Auferstehung Jesu am Tag, als die Erntlingsfrüchte im Tempel dargebracht wurden, mag schon bald nach Ostern für die Ausbreitung dieser Rede eine Rolle gespielt haben: Jesus ist somit der Erste, der der endzeitlichen „Ernte“, der Heilszeit, teilhaftig geworden ist. *κροσσὶς* statt *κροσσὶς* heißt Jesus in Kol 1,18 deshalb, weil gleichzeitig auf Spr 8,22 angespielt wird, wobei diese Stelle nun anders als im Stroophe 1 auf die neue Schöpfung bezogen ist: Auch in der neuen Schöpfung ist Jesus der Erste, der Erste, und gleichzeitig der Mittler, wie im zweiten Teil der Stroophe ausgeführt wird. Dasselbe drückt *πρωτόνομος ὁ κτὴν κτιστῶν* aus, ein allgemein-christliches Christusprädikat. Es leitet sich vom *πρωτόνομος*-Titel des Messias nach Ps 89,28 her. Gleichzeitig stellt das alttestamentliche Wortverständnis der endzeitlichen Auferstehung die eschatologische Geburt im Hintergrund (Jes 54,1ff.; 66,9ff.; 26,17–31; vgl. Ps 84; 87). *πρωτόνομος* erinnert zudem an Spr 8,22, wie Kol 1,15f. zeigt.

Der *ἑως*-Satz im 18c fasst die Nominus-Prädikationen von W. 15 und 18 zusammen: Jesus ist der *πρωτόνομος* im „allam“, d. h. in der neuen wie der ersten, noch fortlaufenden Schöpfung. Als der Erste ist er zugleich der Höchste über allem, Eiken und Haupt. *πρωτόνομος* geht auf ein jüdisches Messiasprädikat zurück (jhm̄ Tg. Des 41,27; Pes. Sa Bar), nun durch die eschatologische Erkenntnis der Präzedenz und Schöpfungsmittelschaft Jesu und durch die heilsgeschichtliche Erfahrung seiner Menschwerdung, Erlösungsmittelschaft 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 Stifter der neuen Schöpfung.

Zuerst ist davon die Rede, dass die göttliche *σάκηνα* (*σάκηνα* = *σάκηνα*) in Jesus Wohnung nahm (*μονοεστὴ* = *σάκηνα*) – sowohl Sprache wie Vorstellung sind genau alttestamentlich. JHWHs Herlichkeit nimmt im Tempel Wohnung und strahlt von dort in die Welt hinaus, ist die „Fülle“ (*σάκηνα*) der ganzen Erde (Jes 6,1). So „ersieht“ die ganze Erde von seiner Herlichkeit, und einst wird die Welt zum Tempel werden, weil sie der Herrlichkeit Gottes voll sein wird. Die Ekwohnungstradition ist von Anfang an verbunden mit der Erfüllung der Davidsiden und der Gottesanwartschaft des davidischen Königs, der auf dem Thron Gottes (*σάκηνα*) repräsentiert. Es anbandern den Beantworten (etwa Mt 12,6 oder bei der Tempelreinigung), in der Rede der Urszeneinde von Jesus als der wahren *ἄγαθης* und *ωφελούς* in Kol 1,19 fallen Messias und Tempel, bisher sowie



Söhne des einen Bundes Gottes, völlig zusammen: Der Messias ist nun der Gott, den sich die Gottesgegenwart erfüllt hat und an dem er selbst in der Welt gegenwärtig ist. Zudem waren schon in Sir 24 Weisheits- und Schöpfungstradition miteinander verschmolzen. Die Einwohnung der Schöpfung im Messias geschah bei seiner Inkarnierung. – Die Reihung mit der Aussage in V. 15a, wonach der Messias die Elben-Schöpfung ist, lässt sich so erklären, dass hier nicht eine bis ins Letzte ausgeführte Systematik vorliegt, sondern in V. 15a die Selbstoffenbarung Gottes und in V. 19 die beileckende 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. 19c: Weil Gott in Jesus einwohnte, konnte durch Jesus die Sühne geschehen, die Himmel und Erde den irdischen Frieden bringt. Der Tod Jesu wird in V. 20 gemäß der allgemein-christlichen Tradition, die auf Jesus selber zurückgeht, als Sühnetod verstanden. Im Hintergrund steht die alttestamentliche Tradition vom Sühne durch Blut, die im Judentum erst mehrere Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung i. J. 70 Konzeptionen von unkultischer Vergeltung Platz machte. Dieser Sühne wirkt Versöhnung – was hier ganz paulinisch gedacht wird: Gott versöhnt die ihm feindselige Welt, nicht umgekehrt, wie dies frühjüdisch begegnet kann, dass Menschen Gott versöhnen müssten. Sühne, Frieden und Versöhnung sind hierbei nicht erst sekundär miteinander verbandene 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 Gemeinshaft des Kosmos mit dem Messias und Friedensfürsten Jesus und dessen universale Anerkennung; dies entspricht jenen rabbinischen Aussagen, wonach die Welt von dem Messias willen geschaffen wurde und korrespondiert der eig-*olam*-Aussage in der ersten Strophe.

Die Versöhnungsaussage wird in V. 20bc expliziert und gesteigert durch die der Befriedigung des Mils 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. Römer 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 Befriedigung des Mils ist von den im Neuchristentum aufgenommenen alttestamentlichen Anknüpfungen des Weltgerichts mit der Vernichtung aller Feinde Gottes und von den Werthaltungen eines neuen Himmels und einer neuen Erde herzu verstehen, in denen *olam* herrscht. Dass auch der Himmel der Versöhnung bedarf, hat seinen Grund im Engelstall, während die nicht personale



irdische Schöpfung; vom Fall des Menschen mitbetroffen ist. Durch die Sühne am Kreuz erwirkt der Messias den messianischen Schicksalszustand für die ganze Schöpfung.

Die Versöhnung des Alls wird im unserem Hymnus sacerdotisch 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 Thronbesteigungsgesängen findet, wo nur die Herrschaft IHWHs und nicht ihre noch nicht vollendete Durchsetzung im Blick ist. Der Akzent liegt in Kol 1,20 ganz auf der schon geschickenen Versöhnungstat 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 Übelkristentum 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, strahlt 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 vollkommen, 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 urchristlichen Schicksalszustand eingestoben 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 heiliche Vollendung. Der neue Äon ist schon Gegenwart, hat aber den alten noch nicht vollständig abgelöst. Damit entspricht der Hymnus der Grundstruktur der Basiliden-Verkündigung Jesu, bewegt sich ganz im Rahmen paulinischer Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie und fügt sich gut in den Kol ein.

Wie v. a. die Meinung des Kreuzes zeigt, verlässt unser Christushymnus nicht die geschichtliche Wahrnehmung, um in die Höhen des von der Dogmatik gelobten Lobpreises aufzuspringen, sondern dankt von der Erfahrung der Geschichte Jesu im Lichte der Heiligen Schriften her.

Alle Facit stellt fest, dass auch die Aussagen der zweiten Synopse sich ganz von alttestamentlich-jüdischen Traditionen her verstehen lassen. Im Unterschied zur ersten Synopse wird hier jedoch die besondere geschichtliche Erfahrung der Person Jesu reflektiert. Während die Aussagen der ersten Synopse (mit Ausnahme des *mpavapnoos*-Titels *σάββατος*) und der Aussage der Schöpfung „auf den Messias hin“ auch von der Weisheit Iesou über Dema 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 im V. 18–20 nicht denkbar. Der kon-

kovst-geschichtliche Weg, Jesu wird aber voll und ganz in Kategorien der alttestamentlich-jüdischen Tradition verstanden. Insofern nennt Hartmut Geis unseren Hymnus mit Recht „ein überzeugendes Beispiel für die im A. T. ... gegebene Einführung der Christologie“.<sup>1</sup> 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 Str. 24, wo die Traditionen von Weisheit, Schöpfungswort, Tora, Heiligen Geist, Shekina und Sündenkult auf dem Zion (der immer der Zion des davidischen Königs bzw. Messias ist) zusammengefasst sind. Die Weisheitsanfktion ist also nicht nur die Grundlage der ersten Strophe, sondern verbindet auch die erste mit der zweiten.<sup>2</sup>

Die implizite thematische Klammer um die zweite Strophe ist die Neuschöpfung: Gemäß der bei Diodorjesaja beginnenden alttestamentlich-jüdischen Neuschöpfungstradition schafft JHWH Himmel und Erde neu, indem er sie durch die Söhne 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 Schlüsselwörter mög- lichst zeigen, der Christus, und zwar speziell in seiner Söhnl. und Bräutigam. gegenüber der gesamten Schöpfung. „Tout est ... centré sur la relation entre „lui“ et „toutes choses“.“<sup>3</sup>

## B. Das strukturgebende Prinzip

Beide Strophen sind durch das gemeinsame Schlüsselwort  $\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  und durch die wiederholten präpositionalen Wendungen  $\epsilon\upsilon\ \epsilon\alpha\iota\tau\acute{\alpha}$ ,  $\epsilon\alpha\iota\prime$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\iota$  und  $\epsilon\lambda\epsilon\gamma$

<sup>1</sup> „Weisheit“ 343.

<sup>2</sup> So auch ALBERTI, *KoA* 115. Da die Aussagen der beiden Strophen sich nicht alle direkt aus der wochenschriftlichen Weisheitsliteratur ableiten lassen, sondern z. T. durch die Identifikation von Weisheit und Messias (was die Interpretation voraussetzt) und durch die konkrete Geschichte Jesu bedingt sind, verliert es den Text, wenn STAMMHEITZER, *Schöcker* 201–211, bzw. 210–212) die ursprünglich wochenschriftliche Septimialität antizipiert, das nur durch den Hinweis auf das Kreuz und die Auferstehung (das „Blut“ soll sie für ursprünglich, da nach 40 Jahre (1K. 11–16; 16,36) Früheren durch das Blut des weisen Königsohns geschaffen wurde). Dieser Einsatz sei schon vor dem Kreuz erfolgt, da im Tod nur der Tod Jesu, nicht, aber das Kreuz seine Rolle spiele (a. a. O. 217). (Der Tod Jesu war aber ein Tod am Kreuz)

<sup>3</sup> ALBERTI, *KoA* 93.

σῶν verbunden. Das Messiasgespräch „Erstgeborener“ ist in der ersten Strophe deutlich mit Spr 8,22 verbunden, wonach die Weisheit „Erstling“ (πρῶτος) der Wege Gottes ist, und die Präpositionen geben das Bedeutungspektrum von hebräisch *h* wieder. Damit ergibt sich, dass unser Hymnus als „impliziter christologischer Mithrasdi“ von Gen 1,1 verbunden mit Spr 8,22 geschaffen wurde. Die Titelprädikationen in V. 15 und 18 legen jeweils πρῶτος aus, wobei in V. 18 vier verschiedene griechische Wörter stehen, die alle die Wurzel πρῶτ- wiedergeben. In den beiden ὄν-*S*ätzen wird ausgeführt, wie „im“ πρῶτον 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. Später aber z. B. in den Targumen zu Gen 1,1 und in BarK 1,14 belegte exegetischen Spekulationen über die erste Welt der Genesis, die unserem Hymnus genau analog sind,<sup>16</sup> lassen sich bis ins 1. Jh. nachvollziehen; die Diskrepanz 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 πρῶτος-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 ihnen in der Auferstehung leiblich teilhaftig geworden ist, und weil in der unchristlichen Tradition Formulierungen bereit lagen, die die Bildung der zweiten Strophe ermöglichten. Genauso andersherum verhält es sich, was die Entstehung der im Hymnus verarbeiteten Traditionen anbelangt. Hier ist die (heile-) geschichtliche Erfahrung Jesu, verstanden im Licht der Heiligen Schriften Israels, primär, und daraus (angeregt durch Andeutungen in der vorchristlichen 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 [sic] voll [zu] existieren“ und „angefüllt in ihr [sic] leben“.<sup>17</sup>

### C. Das Verhältnis der Strophen

Die beiden parallel aufgebauten Strophen entsprechen sich inhaltlich einseitig dadurch, dass schon spättestamentlich die wesentlichen Traditionen von Weisheit, Schöpfung und Sühnkult auf dem Kain (des Messias) zusammenge-

<sup>16</sup> KOLTES, 564–581.

flossen sind (Sic 34). Zum andern folgt das Verhältnis der beiden Strophen über alten (deuterjohanneischen) Schemata der Einheit von Schöpfer und Erlöser (Jova, Schöpfer der neuen Schöpfung), nun auf Jesus als Mittler der ersten und der neuen Schöpfung bezogen wie in 1Kor 8,6b (noch stärker in Hebr 1,2–4).

Zwischen den beiden Strophen ist der Sündenfall der Menschen und Engel vorausgesprochen vorausgesetzt, vielleicht ist er schon in der Erhaltungsansage in N. 17b impliziert (vgl. Weisk. 11,25). Die Neuschöpfung ist aber nicht nur eine Restauration der alten Schöpfung, sondern das Geschaffensein der ganzen Schöpfung auf den Messias hin (N. 16ff.) kommt erst in der Verklärung des Alls auf Jesus hin (N. 20a) zur Erfüllung. Dieses Verklärung (und damit die Erstlingsstellung im All) hat den Messias den Kreuzestod gekostet, ist also nicht selbsterverständliche Folge seiner Präexistenz und Schöpfungsuniversalschaft. Die alte Schöpfung besteht noch fort (N. 16ff. und 17b), während die neue göttlich in der Gemeinde der Gläubigen und biblisch in der Auferstehung Jesu schon angesprochen ist (N. 18ff.). Dieses differenzierte Verhältnis der beiden Strophen unseres Hymnus entspricht genau der Zwei-Stufen-Bachströmung, wie wir sie bei Jesus und auch bei Paulus finden.

## II. 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. Wie mehr zeigt sich der Text auf dem Hintergrund der psalmähnlichen alttestamentlichen und frühjüdischen „Poesie“ als wohlgeformtes Ganzes in zwei grammatisch und thematisch klar voneinander abgegrenzten und einander wiederum im Aufbau und durch gemeinsame Stichworte entsprechenden Strophen. Der Einsatz der zweiten Strophe liegt aus poetischen und thematischen Gründen eindeutig bei N. 18a. Die Ungleichgewichte zwischen den Strophen verlangen keine literarische 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 Barock und Hymnus bezeichnen.

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 angesehen werden, sind für das Verständnis des Ganzen notwendig. So bildet die Nennung der Mächte in N. 16 den Höhepunkt der Schöpfungsansage, wie dies in alttestamentlichen und frühjüdischen Texten mehrfach begegnet und auch der Tatsache entspricht, dass die Mächte oft in apokryphen Bedenkenliteratur erwähnt werden. Sie werden also in Kol 1,16 nicht der kolozäischen „Irrlehre“



wegen genannt. Weiter ist es unmöglich, V. 18a als ursprünglich auf den Kreuzestich bezogen zu sehen; die Aussage stünde völlig singulär im gesamten Neuchristentum da und lässt sich viel ungezwungener vom psalmischen Heil-Christi-Gedanken her verstehen. Die Aussage ist in der zweiten Strophe sinnvoll. Die Gesamtdie ist die Wacht der unversehrten Schöpfung; über sie ist der Christus schon Haupt. Auch V. 18c ist sowohl formal wie inhaltlich sinnvoll: Two-Sätze finden sich auch sonst in der psalmischen Literatur, und die Zeile fasst die Wortaufstellungen von V. 15 und 18b zusammen, ist also auch richtig platziert. Vollends ist die Erwähnung des Kreuzestichs (V. 20c) für den Hymnus konstitutiv: Er wird nur deswegen im Kontext von Kol 1,15–23 situiert, es gibt unchristlich keine Wertschätzungsaussagen ohne Bezug zum Sühne (etwa durch die Auferstehung besa), Sühne hat schon alttestamentlich-frühjüdisch kosmische Dimensionen, und bei der vom westlichen Text an alle stilistische Schwierigkeiten empfindenden Wiederaufnahme von Sa.<sup>7</sup> kommt im V. 20c handelt es sich um das für hebräische „Poesie“ namens (Phänomen, dass ein Element der vorliegenden Zeile (hier also „durch sein Kreuzestich“) 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 finnischen Gestaltung her als ein Ganzes von beeindruckender Geschlossenheit.

## E. Der Schöpfer des Christuspsalm

In Kol 1,15–20 finden sich Indizes, für die es kein direktes hebräisches oder aramäisches Äquivalent gibt: *δόξα* im V. 15a bzw. *δόξα* und *δόξα* im V. 16c, *καταμίμη* im V. 17b sowie *ἰσοπέθει* im V. 18c. Dies ist ein Index 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 überliefert; die Zusammenstellung der vierfachen Wiedergabe der *Wurzeltöne* im V. 18, für die es keine griechischen Parallelen gibt, spricht aber dafür, dass der Dichter des „Psalm“ vom hebräischen Text ausging, also in der Exegese des hebräischen Textes nach protobiblischem Methoden geschult war, aber trotzdem seine Dichtung vom vornherein auf Griechisch abfasste.<sup>8</sup> Der Verfasser gehört also dem zweisprachigen Milieu an, das für Paulus, aber auch für einige Neuzugänger des Zweifler-

<sup>7</sup> Auch im Nötig werden Einzelzüge hebräischer Exegese auf Griechisch dargestellt (Mündung von *Am* (אָמֵן) (Döbinger).

kniesest und eine ganze Reihe von leitenden Mitgliedern der Jerusalem-Ungemeinde charakteristisch ist. Diese Tatsache weist uns ebenso auf einen Judenchristen der ersten Generation.

Dass der Hymnus von Anfang an auf Griechisch abgefasst war, sagt für sich genommen weiter über sein Alter nichts über die Herkunft der einzelnen Motive etwas aus, denn seit Pfingsten galt es in Jerusalem griechischsprachige christliche Gruppen.<sup>1</sup> Die meisten christologischen Aussagen unseres Texts können in die älteste Zeit der Jerusalemer Ungemeinde zurückgehen, als die griechisch- und aramäischsprachige Ungemeinde ihre Weiskheits-Christologie formulierte. Hingegen sind den Leit-Christi-Gedanke und die Rede von der *καρδιά* nur bei Paulus belegt. Die Rede von Christus als dem Haupt des Leibes sowie das Bildkompositum *ἀνωκεφάλαιον* gehören gar einer späteren Phase der paulinischen Tradition an; zusammen mit der *ἐπιποικιλία*-Terminologie finden sie sich auch sonst im Kol und Eph. Wir haben den Schöpfer des Christospalms deshalb unter den Mitarbeitern des Paulus oder in einer von ihm gegründeten Gemeinde zu suchen, und es muss dem Verfasser (bzw. den Verfassern) von Kol und Eph nahe gestanden haben. Es ist auch möglich, dass der Verfasser des Kolosserbriefs den Paulus selbst gelehrt hat,<sup>2</sup> an einer früheren Gelegenheit oder – weniger wahrscheinlich, aber nicht völlig auszuschließen – als *βοηθός* für den Kolosserbrief.

<sup>1</sup> S. die Aufzählung bei HEBGEL, *Judentum* 194.

<sup>2</sup> HEBGEL, „*Stichtod*“ 13.

<sup>3</sup> So z. B. KÄSTLE, *Wd.* 235. Die Autoren, die den Hymnus *Paulus* zuschreiben, sind bei HEBGEL, *Stichtod* 348 Anm. 3 aufgeführt.



## Literaturverzeichnis

(Die Abkürzungen richten sich nach: Siegfried M. SCHWERTHAUER, Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis, 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin, New York 1994).

### I Quellen

#### 1) Die hebräischen Quellen

- Newer Testamentos Graece*. Hg. Kurt und Edouard Aland u. a. 27. Aufl. Stuttgart 1993.  
*Synopsis Quattuor Evangeliorum. Quae parallelis evangeliorum synopticeorum et quorum infantes*. Hg. Kurt Aland 14., rev. Aufl. Stuttgart 1993.  
*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (Hg. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph. 4., rev. Aufl. Hrg. von Hans Peter Rüger. Stuttgart 1990.  
*Septuaginta. Alia vel Fides Testamentum graecum velle SAC interpretat.* Hg. Alfred Rahlfs. 2 Bde. Stuttgart 1935 (MD 1962).  
*Septuaginta: Nova Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*. Bisher 66 Bde. Göttingen 1931ff.  
*Biblia Sacra Septuaginta Versionem*. Hg. Roger Gryca 4., rev. Aufl. Stuttgart 1994.  
*מגילת העצמות והחיים והמוות*. Übers. v. Franz Delitzsch. Basel, u. J.  
*The New Covenant. Community College: The New Testament. Flexible Hebrew Text with an Aramaic Translation*. Hg. The Aramaic Scriptures Research Society (in Israel). Jerusalem 1986.  
*Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Nebenbei in der neuesten Ausgabe von 1906*. Hg. von der Ev. Kirche in Deutschland u. vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR. Stuttgart 1985.  
*La Bible de Jérusalem. Le Sainte Bible traduite sur l'original sans la direction de l'École Biblique de Jérusalem*. 2., überarb. u. rev. Aufl. Paris 1974.  
*Neue Jerusalem-Bibel: Einheitsübersetzung mit dem Einverständnis der Jerusalemer Bischöfe*. (Hg. Alfons Dreiser u. Anton Wiggli. Neu bearb. u. erw. Aufl. Freiburg u. a. 1985 (J. Aufl. 1997).

#### 2) Apokryphen und Pseudepigraphen

- Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. 2 Bde. Hg. Emil Kautsch. Tübingen u. a. 1900 (MD Darmstadt 1982).  
*The O.T. Pseudepigraphs*. 2 Bde. Hg. James Hamilton Charbonnet. New York 1913/1925.  
*The Apocrypha and Pseudepigraphs of the O.T. Testament in English*. Hg. Robert H. Charles. 3 Bde. Oxford 1913 (MD 1963).  
*2 Books of the Hebrew Book of Enoch*. Hg. Hugo Odenberg. Cambridge 1938.  
*2. Buch Enoch*. Übers. u. Hg. v. Hans-Joel Pöhlke. (SBB 3)6. Göttingen 1989.  
*Apokryphen Pseudepigraphen*. Leipzig 1906 (MD Hildesheim 1966).





## c) Quastler

*Überwörterbuch des Arabisch Spanisch*. Bisher 27 Bde. (Oxford 1951ff).

*Seraga of the Sufiistic Serigraphs: A Critical Edition*. (Hg. Carol Mawhood. Harvard Semitic Studies 21. Atlanta (Georgia) 1985).

*Books of Saadi: Aramaic Fragments of Qasr al-Qasr 4*. (Hg. Jan T. Milik u. Matthew Black. Oxford 1976).

*The Great Zoroastrian Zorostra*. (Hg. F. A. Shroter. Mnach. (N. Y.) 1961).

*Die Quasara-Serarer: Die Texte eines Zoroastr. (Hg. Othmar Klein. 3 Bde. München 1991–1995).*

*Die Stadt aus Quasara: Arabisch und Deutsch. Mit musikalischer Präsentation; Übersetzung Einführung und Anmerkungen*. (Hg. Eduard Lohse. 4., gegenüber der 2. unveränd. Aufl. München 1996).

## c) Josephus und Philo

FLAVIUS JOSEPHUS. *Die Briefe Judiths. Der jüdische Krieg*. (Griechisch und Deutsch. Hg. und mit einer Einführung sowie Anmerkungen versehen v. Otto Middel u. Otto Baumgardt. 4 Bde. München 1929–1938).

JOSEPHUS with an English Translation by H. St. J. Thackeray, Ralph Marcus, Louis H. Feldman u. Allen Wikgren. 9 Bde. LCL. London, Cambridge (Mass.) 1926–1935.

Philosus Aramaic *sera qasr qasr qasr*. (Hg. Leopold Dols u. Paul Wendland. 3 Bde. Berlin 1926–1930).

*Genoeses de Philon d'Alexandrie*. (Hg. Roger Arnaldez, Jean Fouilloux, Claude Mondésani. 36 Bde. Paris 1961–1985).

PHILO. With an English Translation. (Hg. F. H. Colson u. G. H. Whitaker. LCL. 12 Bde. London, Cambridge (Mass.) 1929–1962).

Philo's Serigraphs: *Aramaic and Aramaic Genoeses*. (Ürs. Ralph Marcus. LCL. London, Cambridge (Mass.) 1930).

PHILOPHORUS ALEXANDRINUS. *Die Werke in deutscher Übersetzung*. (Hg. Leopold Oskar u. A. T. Bde. Berlin (Bd. 1–6. 2. Aufl. 1952, Bd. 7: 1. Aufl. 1964).

## c) Rhetorische Schöpfen, aramäische Schöpfen und Arabisch-Übersetzer

BELEBEBE, Farid u. STAWCE, Hermann. *Kommentar zum Khasar Serigraph und Textbuch und Arabisch*. 6 Bde. München 1962–1978 u. 1976–1981. (2., unveränd. Aufl. 1981).

*Der Rhetorische Textbuch und Einleitung der vollständigen Arabisch ...* (Hg. und Ürs. v. Lassus/Geldschmidt. 4 Bde. Haag 1961–1965).

*The Textbook of the Law of Israel: A Philonic Translation and Explanation*. (Hg. Fredo Keener. Chicago, London 1982).

*Der Serigrapher Textbuch in deutscher Übersetzung*. (Hg. v. Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Tübingen 1975).

*The Textbook translated from the Hebrew*. (Hg. Jacob Neusner. 5 Bde. New York 1973–1986).

*Textbuch*. (Hg. M. S. Zuckerman. Tel-Aviv 1980) (500 Seiten. 1987).

*Die Serigraph. Seraph A. Seraph 2. Seraphim – Aramaic Serigraph*. (Ürs. u. ebd. v. Fursfeld G. Hüttenmeister u. Günter Lassus. Stuttgart, Berlin, Köln 1990).

*Die Serigraph. Seraph A. Seraph 3. Seraphim – Aramaic Serigraph*. (Ürs. u. ebd. v. Hans Bonifassera u. Günter Mayer. Stuttgart, Berlin, Köln 1991).



- Targum Pseudo-Jonathan: *Gospels*. Translated with Introduction and Notes. Hg. Michael Maher. The Aramaic Bible III. Edinburgh 1995.
- The Fragment-Targum of the Pentateuch according to Their Eastern Sources. Hg. M. L. Klein. 2 Bde. JnBib 16. Bonn 1980.
- El Targum de Assur: *Los versos arameos de la Biblia Asiria*. Hg. Josep Blasco 1960. Biblioteca Mística S. Valerica 1988.
- The Targum of Chronicles, Translated, with Introduction, Apparatus, and Notes. Hg. Stanley Adler. The Aramaic Bible 18. Edinburgh 1991.
- The Targum of Jeremiah Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes. Hg. Robert Hayward. The Aramaic Bible 12. Edinburgh 1987.
- The Samaritan Aitaya. Hg. A. E. Cowley. Oxford 1909.
- Übersetzung der Hebräer-Literatur. Hg. Peter Schäfer. 4 Bde. TSAU 46, 47, 52, 29. Tübingen 1987–1995.

### Publizationsrechtliche Apokryphen

- Publizationsrechtliche Apokryphen. Hg. Wilfried Schneemelcher. 3 Bde. 5. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung. Tübingen 1987–89.
- Publizationsrechtliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hg. Edgar Hennecke. 2 Bde. 4. Aufl., durchges. Neuaufl. d. 3. Aufl., hg. v. Wilfried Schneemelcher. Tübingen 1988–1991.

### griechische Klischees

- Die „griechischen Klischees“. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Schillingen und Adolf Bruchter und Übersetzungen von M. Dobschke und G.-M. Koch. Von überarbeitet und hg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen. Tübingen 1990.
- „C. P. M. Eusebii praefatio et synagoga apara quae exstant exstant veteris Testamti, Ebraeorum et S. Theophrasti quae exstant“. PG 6. 2. Aufl., Paris 1864.
- Der koptische Pflanzapfel und Hieronymus' Kommentar dazu mit dem „Anale Typogress“. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen v. Philipp Heuser. BSBM 53. München 1917.
- CLERMONT ALEXANDRINIUS. *Stromata*. Buch 4–9. GCS 52 (15). Hg. Otto Stählin. In 3. Aufl. neu hg. v. Ludwig Fichtel. Berlin 1998.
- Der Chrestos von Alexandria: *Typische volkswirtschaftlicher Übergangszug entsprechend der realen Pflanzapfel (Stromata) Buch 4–9*. Aus dem Griechischen übersetzt v. Otto Stählin. BSBM 53. München 1935.
- „Origenis Commentaria in Evangelium secundum Mattheum.“ *Opera Omnia* Bd 3. PG 13. Paris 1903. 829–1000.
- EUSEBII DE CAESARIE. *De preparatione evangelicae*. *Opera Omnia* Bd 2. PG 21. Introduction, traduction et notes. Hg. Guy Schoedon. Librairie des Sciences. 1903. Paris 1991.
- EUSEBIUS. *Klischee*. Bd. 12. Die Kirchengeschichte 4–9. Hg. Eduard Schwartz. GCS 53. Leipzig 1900.
- „E. Eusebii Praefatio Praeparatio evangelica.“ *Opera Omnia* Bd 3. PG 31. Paris 1861.
- „E. Eusebii Hieronymi Translatio Clavicularum Eusebii Praefatio.“ *Opera Omnia* Bd 2. PL 21. Paris 1865. 5–903.
- „E. Eusebii Hieronymi Breviarium in Psalms.“ *Opera Omnia* Bd 7. PL 26. Paris 1884. 871–1382.



- „S. Eusebii Hieronymi ... Epistolas.“ Opera Omnia Bd. 7. PL. 22. Paris 1854. 321–324.  
 „S. Eusebii Hieronymi Praefatio in Librum Iulii.“ Opera Omnia Bd. 8. PL. 22. Paris 1859. 1132–1133.  
 „S. Augustini Augustini (Enarrationes in Psalmos.“ Opera Omnia Bd. 29. PL. 35. Paris 1861. 67–100.  
 Les constitutions apostoliques: Introduction; Texte critique; Traduction et notes. Hg. Édouard Metzger. 3 Bde. SC 330, 331, 336. Paris 1962–1963.

### g) Weitere antike Schriften

- ARISTOTELIS. Die Aristoteles-Handschriften, Abstraktionen und die über Entstehung verfaßt. Bd. 107 4. Paderb.: Hg. Franz Gottlieb. Paderborn 1929.  
 C. PSEI Cleverii Secundi Epistolarum Libri Decem. Lateinisch-deutsch. Hg. Hofmüt. Kester. 4., verb. Aufl. München 1879.  
 Clavii Galeni Opera Omnia. Hg. C. G. Kühn. Leipzig 1813 (MD Hildesheim 1985).  
 EUSEBII MARI AESELI. Reges in rebus vest. Griechisch und deutsch. Hg. u. übertragen v. Willy Thaler. 3., verb. Aufl. Darmstadt 1984.  
 L. ANTONIUS SENECA. De Constanti epistolae novae. 3 Bde. LCL. London 1964–1967.  
 MARCUS TULLIUS CICERO. Sämtliche Reden. Eingeleitet, bes. u. erläutert v. Manfred Fuhrmann. 7 Bde. Zürich u. Stuttgart: 1970–1982.  
 Hg. Antonius Closser. 2 (The Long Oration). Griechisch, Deutsch, Übersetzung, Anmerk. Hg. Hans W. Ludwig. München. MERS 21. Leiden 1992.  
 PLATON. Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch. Hg. Günther Eigen. Darmstadt 1970–1982.  
 Quintus Curtius 1946 von English Translation. Hg. John C. Rolfe. 5. Bde. LCL. London, Cambridge (Mass.) 1946 (zweite 1948).  
 T. LIVIUS. Römische Geschichte. Buch 1–25/lateinisch und deutsch. Hg. Hans Jürgen Hillen. Darmstadt 1987.

## 3. 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. Karl u. Helmut Aland. Berlin, New York 1988.  
 GRESCHKE, Wilhelm. Griechisches und Lateinisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearb. v. Franz Brill u. a. 11. Aufl. Berlin 1967 (zweite 1962).  
 DWIGHT, Marcus A. Dictionary of the Targumim, the Talmud Babiloni and Yerushalmi and the Hebrew Literature. 2 Bde. New York 1920.  
 LANGE, Godfrey William Hugo. A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1952.  
 LEVY, Isaac. Wörterbuch über die Talmuden und Midraschim. 2. Aufl. mit Nachträgen und Berichtigungen v. Lissans Goldschmidt. 4 Bde. Berlin u. Wien 1934.  
 LEVY, Charles T. u. SHEW, Charles A. Latin Dictionary: Founded on Aschmann's Edition of Researches into Dictionary. Revised, enlarged and in great part rewritten. Oxford 1879 (= Nachdruck 1962).  
 LUGGELL, Henry George u. BOTT, Robert. A Greek-English Lexicon. 2., rev. u. corr. Aufl., hg. v. Henry Stuart Jones u. Bertrich Goldwin. 2 Bde. Oxford 1940.



## d) Lexika

Bibisch-lateinischer Concordantienbuch: Concordantia, Geschichte, Religion, Kultur; Übersetzt: Hg. Ed. Reiche u. Leonhard Bost. 4 Bde. Göttingen 1961–1972.

CEEMER, Hermann, Bibisch-deutsches Wörterbuch des westeuropäischen Griechisch. 10., völlig durchgeseh. Aufl. (Bd. 1) u. unveränd. Nachr. mit Nachträgen u. Berichtigungen (g. v. Julius Eidel 1933).

Das Große Bibisch-deutsche. Hg. Helmut Bräuker [u. a.]. 3 Bde. Wuppertal, Zürich, Otfen 1967–1969.

Die Arbeit in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 5., völlig neu bearb. Aufl. (Hg. Kurt Gallig. 7 Bde. Tübingen 1957–1965.

Eingeführter Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. Ernst Eide u. Gerhard Schindler. 3 Bde. 2., verb. Aufl. mit Literaturschriften. Stuttgart u. a. 1962.

FILIBUS-GRUBER, Otho. Kleines Lexikon der Archaik. (Über/aus der griechisch-römische Welt zur alten Ägypten bis zum Beginn der Mittelalter). 2. Aufl. (1. Aufl. 1907). 5., neu bearb. u. erweil. Aufl. Bonn, München 1974.

Freies Bibel-Eingeführer der oberdeutschen. Übersetzungswörterbuch. (Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Winerow [u. a.]. 15 Bde. 1. Aufl. + 14 Suppl. 1. Aufl. + Folgebde. Stuttgart [götting. Mitteilungen] 1944–1960).

Handwörterbuch für Archaik und Christentum. (Wörterbuch zur Sprachwissenschaft des Christentums mit der archaik. Welt). Hg. Theodor Klauser u. a. Bde. 15 Bde. Bonn 1960ff.

The Jewish Encyclopedia for A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People in the Present Day. Hg. Isidore Singer. 13 Bde. New York u. London 1901–1907.

Theologische Wörterbuch der. Hg. Gerhard Kraus u. Gerhard Müller. Bde. 25 Bde. Berlin, New York 1973ff.

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hg. Ernst Jenni u. Claus Westermann. 2 Bde. 4. bzw. 3., durchgeseh. Aufl. München, Zürich 1964.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. (Hg. G. Johannes Botterweck [ab 1954: Georg Fohrer] u. Helmer Ringgen. 3 Bde. Stuttgart u. a. 1933–1955).

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. Gerhard Kittel u. Gerhard Friedrich. 10 Bde. Stuttgart u. a. 1933–1979.

## 3. Kommentare

## a) Kommentare zum Kolosenerbrief

ALBERT, J. B. Saint Paul, Épître aux Colossiens. BE-MF 20. Paris 1929.

BARTE, Markus u. BLANK, H. Colossians. ABF 30B. New York, London 1994.

BERGEL, Johann Albrecht. Grewer Pauli Theologia ... 2. Ausg. Stuttgart 1827.

BURGE, Frederick Spurr. The Epistle to the Colossians, its History and its Application. MEC. Grand Rapids [Mich.] 1994. (PDC 1988.)

CHANELMANN, Hans. „Der Brief an die Kolosser“ Jünger Becker [u. a.]: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Theozelasther und Philemon. NTD 15. 14., neu bearb. u. ergänzte Aufl., 1. Aufl. dieser Bearbeitung. Göttingen 1975 (17. Aufl. 1990). 175–302.

- DREHLES, Martin. *Die Kolosse; Ephezer, von Philimon*. HMT 12. 2. Aufl. Tübingen 1957. (1. Aufl. neu bearb. v. Heinrich Greeven, 1956.)
- DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. WBC 12. Grand Rapids 1996.
- EWALD, Paul. *Der Brief des Paulus an die Kolosser, Kolosser und Philemon*. KMT 10. 2., verb. Aufl. Leipzig 1910.
- GEULE, Joachim. *Der Kolosserbrief*. HTE 101. Freiburg n. a. 1980 (2. Aufl. 1991).
- HAUPT, Erich. *Das Geisteserbgut/Lehrb. EKE 28. 8. bear. 7., neu bearb. Aufl. Göttingen 1911.*
- HOFER, Rudolf. *Ephezerbrief/ Kolosserbrief*. SKE 10. Stuttgart 1997.
- HUBNER, Hans. *Die Philimon, von der Kolosser, von der Ephezer*. HMT 12. Tübingen 1957.
- LIGHTFOOT, J. H. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. A. Student New with Introduction, Notes, and Dissertations. 5. Aufl. London 1884 (1. Aufl. 1873).
- LINDENBERG, Andreas. *Der Kolosserbrief*. ZEB 147 11. Zürich 1967.
- LOHMEYER, Ernst. *Die Briefe an die Philipper, von der Kolosser und an Philemon*. 8. Aufl., 1. Aufl. dieses Neudrucks. EKE 5. Göttingen 1900 (2., nach dem Handschriften der Welt durchgesehen Aufl. 1953).
- LOHSE, Eduard. *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*. 1. Aufl. dieser Bearb. EKE 133. Göttingen 1968 (2., neu einer. Auflage erweiterte Aufl. 1977).
- LUX, Ulrich. „Der Brief an die Kolosser.“ Jürgen Becker u. Ulrich Lux. *Die Briefe an die Kolosser, Ephezer und Kolosser*. STD 21. 18. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearb.). Göttingen 1998. 181–344.
- MARSON, Charles. *Le Epître de Saint Paul aux Colossiens*. (CMU) 74. 10. Molenberg, Paris 1906.
- MOULLE, Charles-François Digby. *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. CGDC. Cambridge 1957.
- PODDEWITZ, Peter. *Der Brief des Paulus an die Kolosser*. THER 1001. Berlin 1957 (1. Aufl. 1900).
- SCHWITZER, Adolf. *Die Briefe an die Kolosser, Ephezer, Kolosser und Philemon: angelegt für Erbauungs- u. Erläuterungen zum NT 7. 31–37. Teil*. Stuttgart 1949.
- SCHWENKER, Eduard. *Der Brief an die Kolosser*. EKE. Zürich, Neudrucken-Wagen 1906 (3. Aufl. 1983).
- SCHNEA, Hermann von. *Die Briefe an die Kolosser, Ephezer, Philemon, die Pastoralbriefe*. HC 21. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg i. B. u. Leipzig 1890 (1. Aufl. 1891).
- WALTER, Michael. *Der Brief an die Kolosser*. *Der Brief an Philemon*. ÖTBK 12. Gütersloh, Würzburg 1997.
- WEGERT, Nicholas T. *The Epistolary Paul to the Colossians and to Philemon*. TPDC 12. Leicester, Grand Rapids 1996.

#### 3) Kommentare zu den übrigen biblischen Briefen

- BARRETT, Charles Kingsley. *Das Evangelium nach Johannes*. MEK 5. Göttingen 1990.
- BARTE, Markus. *Epheziens. Exegetik und Kommentar*. AnB 34. 3 Bde. Grand City (NY) 1974.
- BECKER, Jürgen. „Der Brief an die Galater.“ Jürgen Becker u. Ulrich Lux. *Die Briefe an die Kolosser, Ephezer und Kolosser*. STD 21. 18. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearb.). Göttingen 1998. 3–103.
- BOGG, Herbert. *Der erste Petrusbrief*. EKE 21. Zürich n. a., Neudrucken-Wagen 1971.



- BEUCE, Friedrich Eyrin. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. MDTC. Eerdmans 1963.
- . *The Epistle to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. MDC. Grand Rapids (Mich.) 1964 (MÜ 1968).
- COHNELMANN, Hans. „Der Brief an die Epheser.“ Jünger, Becker (Hr. u.): *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thimotheos und Philemon*. MTD 8. 14., neu bearb. u. ergänzte Aufl., 1. Aufl. dieser Bearbeitung. Göttingen 1976 (13. Aufl. 1980). 86–134.
- DAVIDS, Peter H. *The First Epistle of Peter*. MDCNT 11. Grand Rapids (Mich.) 1968.
- DELLISCH, Franz. *Commentar über den Brief Jacobi*. BC 3.1. 4., durchges. Aufl. Leipzig 1889.
- . *Commentar über den Briefe* 2 Bde. Leipzig 1889–1890.
- . *Die Pauliner*. BC 5., 10. Aufl. Aufl. Leipzig 1884 (MÜ/Götting 1964).
- ELIACH, Jürgen. *Studien zum Gal. Brief*. Teil 1: Brief 1–20. Erläuter. biblische. Bibliothek. Neukirchen-Wlgen 1965.
- FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. MDCNT. Grand Rapids 1966.
- GIMBEL, Joachim. *Der Schlüssel zum Evangelium*. HTWK 1. 2 Bde. Freiburg i. B. 2. Aufl. 1968 bzw. 11. Aufl. 1969.
- . *Der Schlüsselweg*. HTWK 103. Freiburg n. u. 1969.
- GRUNDMANN, Walter. *Das Evangelium nach Lukas*. TKEC 1. 9. Aufl. Berlin 1961.
- HÄLLER, John R. *Colossians*. WEC 4. Dallas (Texas) 1963.
- HÉBERX, Jean. *Le sens de l'épître de Saint Paul aux Corinthiens*. CMT(9) 8. Molenburg 1958.
- HESEMANN, Ernst. *Die Briefe des Paulus*. HME Bd. 4., durchges. Aufl. Tübingen 1960.
- KLAWICZ, Hans-Joach. *A. Kewinsheweg*. MEB 7. Würzburg 1964.
- . *A. Kewinsheweg*. MEB 8. Würzburg 1966.
- KOONFELD, Walter. *Das Neue*. MEB 10. Würzburg 1963.
- KUBER, Hans-Joachim. *Das Evangelium der unbekannt. Propheten: Jacobi 48–65*. Erläuter. biblische. Bibliothek. Neukirchen-Wlgen 1960.
- . *Propheten* 2 Bde. BEC III. 5., grundlegend überarb. u. versch. Aufl. Neukirchen-Wlgen 1978.
- LAGE, Friedrich. *Die Briefe an die Korinther*. 16. Aufl., 1. Aufl. dieser neuen Bearb. MTD 7. Göttingen 1965 (2. Aufl. 1964).
- LINDERS, Bernardus. *The Gospel of John*. MCEC. Grand Rapids, London 1972 (MÜ 1986).
- LIX, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus*. Erläuter. biblische. BEC III-2. Zürich, Neukirchen-Wlgen (1. Bd.: 3., durchges. Aufl. 1961; 2. Bd.: 1960; 3. Bd.: 1967).
- . „Der Brief an die Epheser.“ Jünger, Becker u. Ulrich/Lux. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. MTD 8/1. 18. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearb.). Göttingen 1976. 105–130.
- MOSEBALL, E. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. MDTCC. Eerdmans 1976.
- MOSELEY, Ralph F. *2Corinthians*. WEC 40. Waco (Texas) 1966.
- . *James*. WEC 48. Waco (Texas) 1966.
- MOSEMAN, Charles. „L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens.“ *Épître de Saint Paul aux Galates, Charles Mozzoni, L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens*. CMT(9) 5. Molenburg, Paris 1963. 133–228.
- MOCHEL, Otto. *Der Brief an die Römer*. BEC III. 12. Aufl., 6., unvollst. Aufl. dieser Auslegung. Göttingen 1966.

- , *Der Brief an die Römer*. BEK 4. 14. Aufl., 5. bearb. Aufl. dieser Ausgabe. Göttingen 1978.
- MOFFAT, James. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. MNTC 3. London 1938 (jerschl. MDE).
- MOORE, Leon. *The Gospel According to John*. MONT. Grand Rapids 1971 (MD 1984).
- ROCH, Martin. *Das erste Buch Moses / Genesis*. ATD 6. Göttingen 1962.
- REICH, Rudolf. *Das Johannevangelium*. HTK 1. 2 Bde. Freiburg i. B. u. a. 3., erweit. durchges. Aufl. 1980 u. 1., durchges. Aufl. 1981.
- , *Die Apostelgeschichte*. 2 Bde. BEK 7. Zürich, Neukirchen 1986.
- RUD, Gerhard von. *Das erste Buch Moses / Genesis*. ATD 3/1. 11. Aufl. Göttingen, Zürich 1987.
- RODGERSBACH, Helmut. *Der Brief an die Hebräer*. EMT 14. 3/4. Aufl. Leipzig, Erlangen 1981 (OEO Wuppertal 1987).
- RODOLF, Fingon. *Die Apostelgeschichte*. MTD 1. 17. Aufl., 1. Aufl. dieser neuen Fassung. Göttingen 1981.
- RUDOLPH, Wilhelm. *Evangelii - Synopsis 1-8 - Aikawa*. EAT 194. Gütersloh 1976.
- SCHLATTER, Adolf. *Matthäus, der Evangelist für die Griechen*. 2. Aufl. Stuttgart 1964.
- , *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Werk, seine Selbständigkeit*. Ein Kommentar zum ersten Evangelium. Stuttgart 1929.
- , *Paulus der Briefe: Eine Darstellung seiner Briefe an die Corinthier*. Stuttgart 1904 (jerschl. MDE).
- SCHLIEB, Heinrich. *Der Brief an die Epheser*. Ein Kommentar. Düsseldorf 1957 (6. Aufl. 1987).
- SCHMID, Josef. *Das Evangelium nach Matthäus*. EMT 1. 4., durchges. Aufl. Bogenburg 1969.
- SCHNEIDERBURG, Rudolf. *Das Johannesvangelium*. 3 Bde. HTK 1/2/3. Freiburg i. B. u. a. 5., erg. Aufl. 1976 (4. Aufl. 1955) (5. Aufl. 1986).
- , *Der Brief an die Epheser*. BEK 10. Zürich u. a., Neukirchen-Wien 1982.
- SCHNEFWEDE, Julius. *Das Evangelium nach Markus*. MTD 1. 10. Aufl. Göttingen 1968.
- SCHWEISE, Edmund. *Das Evangelium nach Matthäus*. MTD 2. 14., durchges. Aufl. (2. Aufl. dieser Bearbeitung). Göttingen 1976.
- STROBEL, August. *Der Brief an die Hebräer*. HTK 8/2. 4., überarb. Aufl. dieser Ausgabe. Göttingen 1981.
- SUDHOFER, Peter. *Der Brief an die Römer*. MTD 6. 15. Aufl. (2., durchges. u. aktualis. Aufl. dieser neuen Fassung). Göttingen, Zürich 1988.
- WEISS, Anton. *Das Buch des Propheten Jesaja*. MTD 10/1. 4., überarb. Aufl. Göttingen 1960.
- WEISS, Hans-Friedrich. *Der Brief an die Hebräer*. BEK 11. 15. Aufl., 1. Aufl. dieser Ausgabe. Göttingen 1981.
- WEISS, Johannes. *Der erste Korintherbrief*. BEK 1. 9., völlig überarb. Aufl. Göttingen 1901 (MD 1904).
- WESTERMANN, Claus. *Der Buch Jesaja Kapitel 40-66*. MTD 10. 5. Aufl. Göttingen, Zürich 1986.
- , *Gewisse*. BEK 1. 3. Bde. (Neukirchen-Wien) 6. Aufl. 1985 (2. Aufl. 1980) (1981).
- WIEBE, Wolfgang. *Das Evangelium nach Matthäus*. DTK 11. Leipzig 1988.
- WILCKE, Ulrich. *Das Evangelium nach Johannes*. MTD 4. 17. Aufl. (1. Aufl. dieser neuen Bearbeitung). Göttingen 1988.
- , *Der Brief an die Römer*. 3 Bde. (BEK 6. Zürich u. a., Neukirchen-Wien) (1. u. 2. Bd.: 1., verb. Aufl. 1987; 3. Bd.: 1988).



- BEHN, Johannes. „Joh 16: 7ff.“ *THEOT 3* (1988): 450–456.
- BENNETT, Pierre. „L'hymanochristologie de Col 1,15–20: Jugement critique sur l'état des recherches.“ *Joseph Massieu, Hg. Clavis scripturae Iudaicae and Graeco-Romanae Circa. Studia pro Iohanne Zwick ad Graec. Part I: New Testament.* EILÄ 124. Leiden 1975. 126–163.
- . „Leib, Haupt und Flomina im alten Gefangenschaftsbrief.“ *Deus, Augustus und Theologie: Gesammelte Aufsätze.* Düsseldorf 1965. 146–179.
- BERGER, Klaus. *Sturmgeschichte des Neuen Testaments.* Heidelberg 1984.
- . „Die impliziten Gegner: Zum Botschafts des Erchristentums vom „Gegner“ im neutestamentlichen Text.“ *Köcher: Festschrift für Günther Bornkamm zum 70. Geburtstag.* Hg. Dieter Lührmann u. Georg Strecker. Tübingen 1980. 373–400.
- . „Hellenistische Eutungen und Neues Testament.“ *ANW 10* (1984): 1000–1033.
- BESTER, Georg u. a. „Joh 1: 1–18.“ *THEOT 9* (1973): 604–657.
- BEUL, Otto. „Jesus und der Gotteshoch. Bd. 2: Die Johannesbeweisrede Jesus und die Erhoffungserwartung des Reiches (Joh. 7, 42–54).“ *ANW 6*, 1. Frankfurt a. M. 1985.
- . „Jesus: Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie 2.“ *THEOT 52.* Tübingen 1990.
- . „Was wissen wir vom Jesus? Eine. Menschl. Wuppertal, Zürich 1991.
- . „Wie verstehen wir das Neue Testament?“ Wuppertal 1991.
- . „Adam: I. Altes Testament, Neues Testament und Gnosis.“ *THE 1* (1977): 404–424.
- . „Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi.“ *THE 21/22* (1976): 46–80.
- . „Essene und Therapeuten.“ *THE 10* (1983): 365–391.
- . „Jesus und Jesus: 53.“ *Geschichte – Traditionen – Reflexion: Festschrift für Alois Hülshausen 78. Geburtstag.* Bd. 2. Köcher: Christentum. Hg. (Eckmann) Lichtentogen. Tübingen 1995. 3–19.
- . „Targum.“ *GAL 3* (1989): 1524–1526.
- . „Was am Anfang geschah.“ *Deus, Jesus: Der Herr der Kirche* 340–358.
- BIEBERHAUSEN, Hans. *Die literarische Welt im Dreieckstexten aus Schriftstudien.* THEOT 11. Tübingen 1951.
- BITTMER, Wolfgang. I. Abteilung. *Reiches der Menschheit* Gottes. *Neukirchen-Münster* 1984.
- . „Jesus Zeichen des Johannesevangeliums: Die Märker-Erkennnis im Johannesevangelium vor dem jüdischen Hintergrund.“ *THEOT 103.* Tübingen 1987.
- . „Sünden.“ *GAL 3* (1988): 1714–1718.
- . „Gott – Menschenwürde – (Gotteshoch). Eine Untersuchung zur Traditionsgeographie von Daniel 7:13.“ *THEOT 32* (1985): 343–372.
- BLAU, Matthew. *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament.* London 1961 (PCC: BSt 48, Chico [Cal] 1987).
- . „The Throno-Theophany: Prophecy, Commission and the „Son of Man“: A Study in Tradition-History.“ *Jesus, Gnosis und Christentum: Heiligenbeweisrede in Lateinischer Sprache in Honor of Wilhelm David Davies.* Hg. Robert Hamerton-Kelly u. Fuhin Scroggs. EILÄ 20. Leiden 1976. 56–71.
- BLAUER, Thomas. *Mosch und Herodotus: Gottes: Eine bibelwissenschaftliche Studie.* THEOT 29. Erlangen i. U. 1983.
- BLUMBERG, Josef. „Leseliterarisches zu dem Terminus τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον bei Paulus.“ *Studien zum Neuen Testament: Gesammelte internationale Aufsätze.* Bd. 7. AnBib 18. Bonn 1963. 429–443.
- BLUM, E. u. EMBE, H.-U. „1: 1.“ *THEOT 3* (1988): 284–309.





- , „Die Kirche als Baum: Christi nach Schaff, Wahrheit und Liturgie.“ *Ders. Abhandlungen der Erläuterung* 29–31.
- CASTELLINO, Giorgio. „Il ritmo storico nel pensiero degli antichi.“ *Stm* 115 (1934): 503–506.
- CAVALLERI, H. C. C. *Die Ähre Christi: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor. 15, Part I: An Inquiry into the Jewish Background*. CBMT 7, 1. Lund 1974.
- CEFAUCCI, Luciano. *Christus in der patristischen Theologie*. Düsseldorf 1964.
- CHAVANSSER, Claude. *The Bible of Christ: An Inquiry into the Spiritual Element in Jewish Christianity*. London 1948.
- CHESTER, A. *Erine Buchstaben und Erine Tücher in die Festreden der Väter*. Tübingen 1966.
- CHRIST, Felix. *Jesus Christus: Die Synthe-Christologie bei der Synthese*. ATANT 53. Zürich 1970.
- CHRIST, Hieronymus. *Einhergeßter im Alten Testament: Der gewöhnliche Teil der Menschenentwerdung am hebräischen Pflichten*. Ders. Basel 1977.
- COLEPE, Dieter. *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erbschaften*. BKLANT 76 (=M. E. 60). Göttingen 1961.
- COMTELOVSKO, Hans. „Die Schule des Paulus.“ *Theologia Christiana — Zeitschrift für Christen* für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag (Hg. Carl Anagnost u. Günther Klein. Tübingen 1975. 82–96.
- , „Paulus und die Weisheit.“ *Ders. Theologie als Schriftauslegung: Aufsätze zum Neuen Testament*. BFB/ThSt. München 1974. 177–190.
- COLLIGNON, Oscar. *Christus and der Zeit: Ein archaisches Zeit- und Geschichtsbewusstsein*. 1., durchgese. Aufl. Zürich 1962.
- , *Der jehovanistische Kreis: Sein Fort im Spätjudentum, in der Jüngerzeit*. *Jesus und im Christentum: Eine Darstellung der Judentumsentwicklung*. Tübingen 1971.
- , *Die Christologie des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Tübingen 1973 (=ursprüngl. 190) der 1., durchgese. Aufl. von 1960).
- , *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*. ThSt/Bu. H. 2. Aufl. Köln-Zürich 1949.
- , *Glaubensfähigkeit der Hebräer: Einführung der Täufer*. Stuttgart 1962.
- , „Von Jesus zum Stephanus und zum Johannesevangelium.“ E. Bank (Hrsg. u. Erich Gröber, Hg. *Jesus und Paulus: Festchrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*. Göttingen 1973. 44–55.
- DAVIES, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London 1948. (4. Aufl. Philadelphia 1960).
- DECHERABER, Ferdinand. *Gottesbewusstsein und Christusbewusstsein in der frühen Christenheit: Untersuchungen zur Form, Sprache und Zeit der frühchristlichen Hymnen*. BUNT 5. Göttingen 1967.
- DELTSCHE, Franz. *Der Geschichte der jüdischen Poesie nach Abschluss der heiligen Schrift: Altes Testament (bis zur) die neueste Zeit*. Leipzig 1836.
- , „Wortbildung.“ *Wörterbuch der biblischen Hebräer*. 2. Aufl. Hg. E. Riehm. 2. Aufl. Leipzig. Bielefeld 1938. 1137–1141.
- DELLING, Gerhard. „Agg. 17.“ *THEOT 1* (1933): 476–482.
- , „Agg. 18.“ *THEOT 6* (1939): 281–309.
- , „Agg. 19.“ *THEOT 7* (1940): 139.
- , „Agg. 20.“ *THEOT 7* (1940): 566–587.
- DEMARIS, E. E. *The Colossian Controversy: Witness and Dispute of Colossae*. ISKS 5. 96. Bielefeld 1964.

- DOEHLIUS, Martin: Die Geisteswelt im Götterbau der Pharisäer. Göttingen 1909.
- DOEHLER, Ewald: „Epheser.“ *FATC* 8 (1902): 434–506.
- DOHLER, Christoph: Das Briefverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament. *BIB* 62, 1., Abdr. u. erw. Aufl. Frankfurt a. M. 1967.
- DOUGLASSON, James: *Paul's Letters, or the Jewish Alexandrian Hierarchy in its Development and Completion*. 2 Bde. London 1888 (*MD & metatextism* 1938).
- DOUGLASSON, J.-M.: „L'origine dans l'Ancien Testament de la notion paulinienne de l'Église corps du Christ.“ *Staufener-Festschrift Congressus Internationalis Catholici*. Bd. 1. Abt. 17. Bonn 1956: 331–340.
- DOUGLASSON, James D. G.: *Christology in the Hebrew Bible*. 2. Aufl. London 1965.
- EDDERS, W.: „Triumphus, L.“ *FATC* 2. Reihe 7 (1948): 493–511.
- EBELICH, Ernst Ludwig: Die Kultgeschichtl. im Alten Testament und im israelitischen Judentum. Sp. 1. Stuttgart 1939.
- ECHENHUT, Walter: *Thologie des Alten Testaments*. 3 Bde. 4., neubearb. Aufl. Stuttgart, Göttingen 1961.
- EIDOGEM, Ismar: Der pharisäische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. 3., verb. Aufl. Frankfurt a. M. 1931 (*MD* Heft 1962).
- ELLIS, E. Bank u. BRITS, Chm.: „Paulus.“ *CEK* 3 (1982): 1138–1158.
- : „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.: *Milieu, Text, Exegesis, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. *CPJ* Sect. 2.2. Assen, Philadelphia 1988: 691–725.
- ELTZNER, F. W.: *Lehrb. des Hebr. Testaments*. *BEWV* 23. Berlin 1958.
- ERDREI, Josef: „Pharisäer und Rabbis.“ *Geschichte und Deutung eines Begriffs der jüdischen Abtätigung*. Paderborn 1970.
- EWANS, Craig A.: „The Colossian Mystics.“ *ibid.* 66 (1982): 188–206.
- EWELING, Otho: Die jüdische Ägyptologie und Ägyptologie für biblisch-theologische Zwecke. Göttingen 1888.
- FABREGEA, W.: „Euchelologische Verhütung bei Paulus: Ein Beitrag zur Erklärung des apokalyptisch-dämonischen Hintergrundes.“ *JAT* 15 (1902): 31–85.
- FRIEDT, Gerhard: *Method der Abtätigkeiten und Pharisäer*. *JAT* 19. Paderborn 1906.
- FESTUGIERE, J. J.: *La Révélation d'Hébreu*. *Travaux de la Fac. des Sciences*. Paris 1948.
- FESTUGIERE, A.: „L'Église pharisienne de Christ d'après Ephés. 1,23. Signification et origine du concept paulinien de l'Église et contribution à l'étude des origines de la christologie paulinienne.“ *CEK* 78 (1958): 449–473, 591–610.
- : „Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique.“ *JAT* 60 (1953): 173–200, 331–345.
- FISHER, H.-J.: *Forschung — Gestalt — Einheit: Eine exegetisch-theologische und konfessionsgeschichtliche Studie zu den Forschungsverfassungen des Neuen Testaments*. *CEK*, 2. Bd., Sp. 1. H. 40. Würzburg 1981.
- FISCHER, Karl: *Method. Forsch. und Abtät. der Epistolographen*. *FELMANT* 111. Göttingen 1903.
- FISCHER, U.: *Euchelologie und Abtätigung im hellenistischen Ägypten*. *BEWV* 44. Berlin, New York 1976.
- FIRSTBERG, Werner u. QUELL, Günther: „ἀρχαί κτλ.“ *VERVAT* 3 (1938): 1058–1088.
- : „ἀρχαί.“ *VERVAT* 1 (1937): 162.
- : „ἀρχαί κτλ.“ *VERVAT* 2 (1937): 567–573.
- : „ἀρχαί κτλ.“ *VERVAT* 3 (1938): 998–1034.

- , u. a. „*apocryphic*“ *ABBOTY* 7 (1964): 151–164.
- [ROSENBERG], Emil. „Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism.“ *MagCae* 37 (1960): 260–287.
- , *The Name of God and the Angel of the Lord*. WUNT 36. Tübingen 1985.
- , „Colossians (1:15–18) in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism.“ *MOZ* 35 (1988): 185–204.
- , „Col. 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism.“ *JST* 16 (1985): 203–229.
- , „The Mythologies of Pre-Christian Jewish Sect and Its Significance for the Study of Gnosticism and Christianity.“ *Essays* 5 (1987): 303–344.
- ERANCIUS, F. O. and Meeke, W. A., Hg. *Conflict at Caesarea: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*. SBT 4. New York, London (NY) 1975.
- , „Humility and Angel Worship in Col. 2:18.“ (Franciscus) *Conflict at Caesarea* 176–181.
- , „The Background of Endotemion (Col. 2:18) in Legal Papyri and Ostra Inscriptions.“ (Franciscus) *Conflict at Caesarea* 193–207.
- GABATHULER, Hans Jakob. *Jesus Christus, Abgott der Kirche – König der Welt: Der Christen Glaube an Colosser 1,15–20 in der theologischen Entwicklung der letzten 1700 Jahre*. NTHADT 45. Zürich, Stuttgart 1965.
- GERBERDINGEN, Eugen. *Die Anfänge der Evangelienkritik*. Wuppertal 1977.
- , „Der Weg der Evangelienkritik.“ *Das Evangelium und die Evangelien*. Beiträge zum Tübinger Symposium 1982. Hg. Peter Stuhlmacher. WUNT 28. Tübingen 1983. 79–102.
- GERL, Hermann. *Alttestamentliche Studien*. Tübingen 1991.
- , *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BT/Th. 54. 2., durchgese. Aufl. München 1990).
- , *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Beiträge*. 2., verb. Aufl. Tübingen 1989.
- , „Anfang und Ende des Apokalypsis, dargestellt am Seherbuch.“ *Ders. Vom Sinai zum Zion* 192–198.
- , „Bemerkungen zur Sinaitisation.“ *Ders. Vom Sinai zum Zion* 81–88.
- , „Das Gesetz.“ *Ders. Zur biblischen Theologie* 55–64.
- , „Der Davidbund und die Simeonvater.“ *Ders. Vom Sinai zum Zion* 113–129.
- , „Das Lebensgeheimnis.“ *Ders. Zur biblischen Theologie* 181–201.
- , „Der Messias.“ *Ders. Zur biblischen Theologie* 128–150.
- , „Der Name Gottes im Alten Testament.“ *Der Name Gottes*. Hg. H. Büntgen. Düsseldorf 1978. 75–89.
- , „Der Tod im Alten Testament.“ *Ders. Zur biblischen Theologie* 31–54.
- , „Die einheitliche Gestaltwandlung des Alten Testaments.“ *Ders. Alttestamentliche Studien* 199–228.
- , „Die Einheit von Psalm 15.“ *Ders. Alttestamentliche Studien* 158–162.
- , „Die Frage des Wählendes.“ *Ders. Zur biblischen Theologie* 201–225.
- , „Die Frage nach dem Endesium, Ende und die Folgen.“ *Ders. Alttestamentliche Studien* 179–188.
- , „Die Söhne.“ *Ders. Zur biblischen Theologie* 85–106.
- , „Die Weisheit, das Monarchon und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entwicklung der biblischen Theologie.“ *Ders. Alttestamentliche Studien* 218–248.
- , „Bemerkungen zum Einfluß 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 Lohm u. Otto Eberhard. Theologische Studienbücher 3. Stuttgart 1990. 42–67.
- , „Hebräischsprachige Grundzüge des Evangeliums biblischer Texte.“ *Ders. Afrikanistische Studien* 244–265.
- , „Jona ben Nattai und das Jenseits.“ *Ders. Afrikanistische Studien* 182–188.
- , „Kataib zu wigjine.“ *Ders. Festschrift zum 65. Jb.* 130–146.
- , „Psalm 22 und das Neue Testament.“ *Ders. Festschrift zum 65. Jb.* 180–200.
- , „Tradition und biblische Theologie.“ In *Tradition und Theologie im Alten Testament*. Hg. Otho Eberhard Steck. FOTS 3. Meisenheim-Völs 1978. 87–111.
- GESE, Michael. *Über die Bedeutung des Apostels für die Perspektive der jüdischen Theologie im Späntestament*. WUNT 2/99. Tübingen 1997.
- GEYER, J. „Die Begriffe מְשִׁיכָא und מְלִיכָא in Kairoser- und Epistolarbeit.“ *Festschrift über Arbeit 87 für Peter Schäfer u. Nils-Axel Holmgren u. 88. Jahrestagung d. D. Bib. Gesellschaft* ... Hg. Mikolajus Adas. MTA.E 1. Münster i. W. 1967.
- GIROUSE, L. „Adam Kadmon.“ *AE I (1901)*: 183a.
- GLASSER, Uwe. *Einleitung in die Targumim zum Pentateuch*. TSAJ 48. Tübingen 1995.
- GOLDBERG, Arnold M. *Übersetzungen über die Übersetzung von der Kohlen- in die jüdisch rabbinischen Literatur (Talmud und Midrasch)*. 215. Berlin 1988.
- GOFFEL, Leonard. *Lexilogie der Massorischen Textwerke*. Hg. Jürgen Kohler. 2 Bde. 3. Aufl. Göttingen 1976 (unveränd. ND in 1 Bd. 1985).
- GRUBB, Warren. *Was ist die Mater. Die Fortbildung von Aram und Dialektologie*. MMT 1. Bern, Frankfurt a. M. 1978.
- GRUNDRISS, Walter. „מְשִׁיכָא וּמְלִיכָא“ (1929): 1–27.
- GRUBER, Donald. *Jesus Testament Introduction*. 4., überarb. Aufl. Downers Grove (Ill.). Leisner 1990.
- HABERMANN, Jürgen. *Prätextualübersetzungen im Massorischen Textwerk*. EBET 352. Frankfurt a. M. 1990.
- HABERMANN, Scott Jack. *Signifying and the Spirit: An Exegetical Study of 'לְעוֹלָם עַל-מַעַל פְּלִינָה in the Context of the Christian Conversionalities*. WUNT 118. Tübingen 1998.
- HAMPEL, Walter. *Wörterbuch der biblischen und rabbinischen Sprache: Ein Wörterbuch als Schlüssel zum mesopotamischen Sektarientum des Jenseits*. Meisenheim-Völs 1996.
- HAIDER, Günther. *Prosa und der Geist*. WTT 18. Gütersloh 1996.
- HANCOCK, Alfred von. *Lehrbuch der Syriensprache*. 184. In: *Die Entwicklung der hebräischen Sprache*. 4., neu bearbeitet u. verm. Aufl. Tübingen 1989 (ND Darmstadt 1990).
- HANUMANN, L. „Universal Exorcism“ (Col. 1,20)“ *ZVTOL 10* (1985): 109–121.
- HANVEI, J. „Christ: collectif ou Christ: individuel in COG, 501,127“ *ETSC 23* (1987): 499–520.
- HILFEMANN, Bernd. *Die Übersetzung von Selbigsprachwörter im hebräischsprachigen Judentum und Christentum*. TU 82. Berlin 1961.
- HILFEMANN, Inso. *Philosophisch-theologische und biblische Beiträge: Einleitungsgeschichte Untersuchungen zu Frühens Darstellung der jüdischen Geistes*. 2. (Köln): Hildesheim 1973.
- , „Therapeuti.“ *PRR 2*. Reihe: D (1994): 231–234.
- HILFEMANN, Joseph. *Frage in der Kabbala: Form und Funktion*. SJS. Berlin, New York 1977.
- HELMER, Larry E. „Recent Research on Col 1:15–20 (1938–1990)“ *GTJ 12* (1982): 51–67.
- HESSEL, Martin. in collaboration with Christoph Markschies. *The „Hellenization“ of Jesus in the First-Century Jewish Church*. London, Philadelphia 1989.

- HEGEL, Martin u. SCHEWEME, Klaus Maria, Hg. *Einzigermode Gott und Mensch* – oder: Licht im Abendland, Professorentexte und in der Postmoderne. Fests. WÜTT 55, Tübingen 1991.
- HEGEL, Martin u. SCHEWEME, Klaus Maria, Professorentexte und Professorentexte. *Die unbekanntesten Seiten des Apostels*. WÜTT 103, Tübingen 1998.
- , *Der Sohn Gottes: Die Entwicklung der Christologie und die „Judeo-hellenistische“ Religionsgeschichte*. 2. durchgeseh. und erg. Aufl. Tübingen 1997.
- , *Juden, Griechen und Römer: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in nachchristlicher Zeit*. SBS 76, Stuttgart 1996.
- , *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Philastrius über zur Rolle der 2. Johannesbriefs über Christus*. S., durchgeseh. Aufl. WÜTT 10, Tübingen 1988.
- , „Setze dich zu meinen Brüdern!“ Die Enthronisation Christi aus Jesuiten, Gottes und Paulus. 100, 1. u. 2. Aufl. Hg. Marc Falkenberg, WÜTT 29, Tübingen 1993, 1994–1994.
- , „Das Christusbild im frühesten Götterdienst.“ *Heiliger Gottes – Heiligkeit der Welt*. FS für Konrad Reitzinger zum 60. Geb. Bd. 1. Hg. Walter Bauer u. a. St. Ottilien 1997, 257–404.
- , „Der stellvertretende Sühnethod Jesus: Ein Beitrag zur Entstehung des nachchristlichen Eergozus.“ *Communio* 9 (1998): 1–25, 135–147.
- , „Die Schriftauslegung des vierten Evangeliums auf dem Hintergrund des orthodoxen Evangeliums.“ *ASSt* 4 (1999): 295–328.
- , „Die Ursprünge der Gnosis und des Neuchristentum.“ *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stühlmacher zum 60. Geburtstag*. Hg. Jozeim Adria, Scott J. Hafemann u. Christof Hofius. Göttingen 1997, 190–215.
- , „Ergozus und Christologie.“ *Was ist der Zeit*. Neuchristentumliches Studien. FS für Konrad Reitzinger. Hg. Wilhelm Hauback u. Michael Bachmann. Leiden 1996, 1–21.
- , „Jesus als messianischer Lehner über die Welt und die Anfänge der Christologie.“ *Séances et religieuses. Colloque de Strasbourg, Oct. 1976, Bibliothèque des Claires*. *Études supérieures spécialités, Strasbourg*, Paris 1979, 147–158.
- , „Zur Wirkungsgegeschichte von Jes. 53 in nachchristlicher Zeit.“ *Der heilige Gottesdienst: Jesaja 53 und seine Wirkungsgegeschichte*. Hg. Bernd Janowski und Peter Stühlmacher. FAT 14, Tübingen 1996, 49–91.
- HEIMANN, Hans-Jürgen, „Das vierte Götterdienstbild im deutschspanischen Kontext.“ *Der heilige Gottesdienst: Jesaja 53 und seine Wirkungsgegeschichte*. Hg. Bernd Janowski und Peter Stühlmacher. FAT 14, Tübingen 1996, 1–21.
- HOFIUS, Christof, *Der Christologieprozess*. 1, 5–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines nachchristlichen Phänoms. 2. durchgeseh. Aufl. WÜTT 17, Tübingen 1990.
- , *Paradoxien*. WÜTT 51, Tübingen 1994.
- , „Einer ist Gott – Einer ist Herr.“ *Ermögungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses II Cor 1,6.* *Christologie und Schriftauslegung*. FS für Ulrich Grotzer zum 70. Geb. Hg. Martin Brang u. a. BEZ 82, Berlin, New York, 1997, 95–108.
- , „Ermögungen zu Gestalt und Herkunft des paulinischen Verfassungsverhältnisses.“ *ASSt* 71 (1998): 195–197 wiederabgedruckt in: *Ders., Professorentexte* 1–141.
- , „Struktur und Gehalt des Logos-Hymnos im Joh 1,1–18.“ *ASSt* 70 (1997): 1–15 (früher abgedruckt in: *Ders., u. Hans-Christian Kammler, „Judentumliche“ Untersuchungen zur Christologie des vierten Evangeliums*. WÜTT 88, Tübingen 1996, 11–15).

- , „Sühne und Versöhnung: Zur politischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu.“ *Zeitschr. für Theol. und Kirche* 101 (1984): 101–110. (Zitiert als *Zeitschr. für Theol. und Kirche* 101 (1984): 101–110.)
- HOEHL, Franz. „Die Hoffnung der Kirche nach Paulus.“ *BBSt* 34 (1980): 98–106.
- HOOPER, Norma D. „Was ist ihre Fatale Krankheit im Chloasso?“ *Christen und Christen* in der NT. In *Abhandl. d. Theol. Fakult. Bonn* (Hg. Hans-Joachim Lohmann u. Stephen Smalley. Cambridge, New York: 1971). 315–331 (zitiert abgedruckt in: *Das Neue Testament als Christ. Bewegung* Paul. Cambridge, New York: 1990). 121–159).
- HOPE, Rudolf. *Der Triumph der Kreuzes: Kirchen zur Markierung des Kolonialkrieges zur politischen Kreuzestheologie.* BBSt 36. Stuttgart 1994.
- DWORZEL, Bernd u. LICHTENBERGER, Hermann. „Befreiung und Einheitsidee: Zur eschatologischen Deutung der Einheit und Sühne in der Querschnittsdeutung.“ *BBSt* 34 (1982): 31–62.
- , *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments.* München-Munich 1993.
- , *Sühne und Versöhnung: Theologische Studien zu einem eschatologischen Grundbegriff.* BBSt 36. Stuttgart 1994.
- , *Sühne als theologisches Grundbegriff zur Eschatologie der Gegenwart und zur Eschatologie im Alten Testament und im Alten Testament.* WBA 55. München-Munich 1992.
- , „Ich will in eurer Mitte wohnen: Sühne und Gnade über kollektive Sündensituationen.“ *AG 37* (1987): 102–103 (zitiert abgedruckt in: *Das Neue Testament als Christ. Bewegung* 115–147).
- , „Dampf und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligungskonzeption.“ *AG 37* (1987): 37–42.
- IEHRHARD, Joachim. *Die Abwärtswende des Jesu 4.*, stündiges. Aufl. Göttingen: 1967.
- , *Die Abwärtswende des Jesu 10.*, Aufl. Göttingen 1964.
- , *Geistiges und physisches Leben.* L. Leipzig 1926.
- , *Jesu als Heilswort.* BPhTh 11, 1. Göttingen 1960.
- , *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Heilswort.* Jesu 4. Aufl. Göttingen 1968.
- , „Jesus, messias.“ *THEOT 4* (1947): 102–1029.
- , „messias.“ *THEOT 6* (1949): 536–543.
- , „Christen Befreiung und Gerechtigkeit: Deszendenz und Aszendenz in der Konfirmanden-theologie des Neuen Testaments.“ *Das Neue Testament zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte.* Göttingen 1966. 323–331.
- IEHRELL, Jacob. *Jesus Christus: Eine Untersuchung zur Spätjudentum, in der Kirche und in der politischen Bewegung.* FBA 75 (MF 56). Göttingen. 1960.
- IEHRELL, Wilhelm. „Jesus Christus, messias.“ *THEOT 7* (1954): 331.
- IEHRELL, Bernd. *Eschatologische Versuche und Bemerkungen. I. Bd. 1.*, unveränd. Aufl. Göttingen 1960.
- , *Leb und Leb Christi: Eine Untersuchung zur politischen Bewegung.* BPhTh 5. Göttingen 1965.
- , „Anliegen und Eigenart der politischen Abwärtswende.“ *Das Neue Testament zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* 15–24.
- , „Das theologische Problem des Motives vom Leb Christi.“ *Das Neue Testament zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* 173–200.
- , „Eine unheimliche Taufe.“ *Das Neue Testament zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* 134–51.

- , „Bewegungen zum Stichwort ‚Vorsammungsdire im Neuen Testament‘.“ *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 89. Geburtstag*. Hg. Erich Dürker. Tübingen 1964. 47–58.
- Kirchenmusik der Katholischen Kirche*. München n. a. 1953.
- KIEHL, Mikuláš. *Der Christendynismus im Neozarismus: Eine westkirchliche Ostensuche* zu Kol 1,17–20. SBM 1. Stuttgart 1957.
- KIMMEL, Gunter. *Frühchristliche Elymas? Gattungsgeschichte Studien zur Frage nach dem Lösler der jüdischen Christenheit*. WDM 70. Weiskirchen-Alten 1955.
- KIPLI, Seyoon. *Über Objektivität Paul's Gesand. 2., neu u. erw. Aufl.* WUNT 2,4. Tübingen 1964.
- , *Das „Sonnenbild“ im Sonnentag*. WUNT 30. Tübingen 1982.
- KIPTIC, Gerhard. „Das Kleinasiatische Indentum in des hellenistisch-römischen Welt: Ein Bericht zur Epigraphie Kolossenser.“ *WZM 65* (1944): 9–30.
- , „ὁμοῦν, ὁμοῦνισμός.“ *WDM 71* (1955): 133–135.
- KLEINHEMHEIT, Hermann, n. a. „*σοφία, σοφία*.“ *WDM 60* (1953): 390–401.
- KOCHER, B. „*σοφία*“ *WDM 60* (1953): 251–257.
- KOCHER, Dietrich-Klaus. *Die Schrift als Sprache des Evangeliums: Untersuchungen zur Herleitung und zum Fortschritt der Schrift des Paulus*. BETH 65. Tübingen 1966.
- KOCHER, Hermann. „*σοφία*.“ *WZM 65* (1944): 275–284.
- KOCHER, Ludwig. „Die Grundstelle der Image-Dei-Logos, Genesis 1,16.“ *WZM 4* (1943): 15–22.
- KOENIGEL, A. Th. *Antiquities of Josephus: A New Edition of the Roman Empire*. Des. Fred. Howard 1963.
- KOENIG, Wolfgang. *Der Kolossener Brief als Schlüsseltext: Eine Untersuchung zum Ursprung der Schwermut in Kol 3,23–24*. WDM 66. Weiskirchen-Alten 1951.
- KOENIGSMANN, Georg. „*ἁποκατάστασις* (MIT).“ *WZM 1* (1937): 74–82.
- KOELL, Josef. *Die christliche Epigraphik für die Provinz von Aegypten*. MD der II. Aufl. von 1901/02. Darmstadt 1962.
- KOENIG, James L. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven, London 1961.
- , „*Poets and Prophets: An Overview*.“ *Dea*, Hg. *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Criticism*. (Minneapolis, MN). London 1990. 1–25.
- KOEL, Curt. „Die ‚*σοφία*‘-Begriffe“ — ein literarkritisches Prinzip.“ *WZM 64* (1952): 1–11.
- KOEL, Heinz-Wolfgang. *Kolonien und gegenwärtiges Kol: Untersuchungen zu den Gemeindeführern von Laodizea mit einem Anhang über Bekehrungs- und Gegenwert in der Herleitung des*. SBM 4. Tübingen 1960.
- KOEL, Kurt-Georg. „Die in Palästina gefundenen Neotestamenten Texte und das Neue Testament.“ *WZM 67* (1955): 152–211.
- KOEL, Peter. *Geistesweltwissenschaft in der Theologie der Kolossener*. SBM 17. München 1962.
- , „Hohelied II. Auslegungsgeschichte im Indentum.“ *WZM 65* (1953): 501–503.
- KÜHNEL, Werner Georg. *Kirchenvater in des Neuen Testaments*. 21., neu ergänzte Aufl. Heilbronn 1963.
- KOVALIC, Hans. „Die Wunde des Indentum: Beobachtungen zu 4Q 511 und Math. 11,5ff.“ *WDM 68* (1957): 111–121.
- LÄMMERMAN, Johannes. *Der Kolossener Brief: Einleitung, Inhalt und Argumentation*. SBM 1. Gütersloh 1971.
- LADD, Bernhard. „A Neglected Method in Exegetical Research: Editorial Criticism.“ *WZM 29* (1919): 36–44.



- LAKE, Friedrich. „Das Wortsinnbild der Taufe bei Paulus.“ *Evangelium – Schriftauslegung –*  
*Kircher Festchrift für Peter Stälinhofer zum 65. Geburtstag.* Hg. Justin Käfer, 2000.  
 I. Heßmann u. Christl Hafius (Göttingen) 1990, 156–208.
- LANGSAMMER, Hugolinus. „Die Erwählung des ‚absoluten Schicksals‘ in Christus.“  
*Ermahnungen zu Gal 1,15.“* *KE 13* (1968): 258–261.
- LAUBSON, Brian. *Christus als Kosmos: Eine Untersuchung zu den paulinischen Brief- und*  
*Einzeltexten.* ASB 01 Zi. Uppsala 1992.
- . „Die Hellenisten und die (U)ngemeinde.“ *NTF 33* (1987): 205–225.
- LAUBS, William Sanford. *The Social Sacraments and the New Testament.* 2. Aufl. Grand  
 Rapids (Mich.) 1980.
- LAUTER, Michael. *Agnostizismus: Hintergründe zu einer Geschichte der westlichen Agnostologie.*  
 WDRH. IR. Freiburg (Schweiz), Göttingen 1991.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elemente der literarischen Rhetorik: Eine Einführung für Germanisten*  
*der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie.* 7. Aufl. München  
 1983.
- LEHMANN, M. P. „Vom Kippur im Qumran.“ *BZ 3* (1961): 117–124.
- LEITNER, P. *Der gottesdienstliche Kultprozess im jüdischen und christlichen Altertum: Ein*  
*Beitrag zur jüdischen und christlichen Kirchengeschichte.* Freiburg i. B. 1906.
- LICHTENBERGER, Hermann. Hg. *Geschichte – Tradition – Religion: Festschrift für*  
*Robert Hänggi zum 70. Geburtstag.* Bd. 2. Festschrift Christentum. Tübingen 1995.
- . „Menschöpfung und Wiedergeburt. Überlegungen zu ihrer eschatologischen Bedeutung  
 im Neuen Testament.“ *Masch Artimotvorlesung, o. J.*
- . *Studien zum Menschenbild im Texten der Qumrangemeinde.* SCHRIT 13. Göttingen  
 1990.
- . „Atonement and Sacrifice in the Qumran Community.“ *Approaches to Ancient Judaism*  
 11. Hg. W. S. Green. Ann Arbor (Mich.) 1980, 129–171.
- LEIBERMAN, Saul. „How much Greek in Jewish Palestine?“ *Biblical and other Studies.*  
 Hg. Alexander Altmann. ETLL 1. Cambridge (Mass.) 1962, 123–140.
- LOPE, Hermann van. *Historische Konditionen des Neuen Testaments.* WZANT 64. Münch-  
 en 1990.
- . „Christus als Sophia? Apokalyptische Theologien in der nachchristlichen Christologie.“  
*Leitfuge der Christologie: Festschrift für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag.* Hg.  
 Christl Hafius und Henning Paulsen. Göttingen 1981, 75–95.
- LOOSE, Edmund. „Imago Dei bei Paulus.“ *Lehrer Christentum: Festschrift für F. Graf.*  
 Hg. W. Meißner. BE+Th 26. München 1987, 121–132.
- MOORE, Johann. *Recht des Neuen Testaments: Geschichte und Religion in der Zeit des zwei-  
 ten Tempels.* WBE. RIT. Bg. Bd. 1. Würzburg 1990.
- . „Schuld und Wergeld im Judentum.“ *Schuld und Wergeld in verschiedenen*  
*Religionen.* Hg. E. Mönzen. St. Augustin 1986, 21–37.
- . „Schuld und Wergeld in der jüdischen Liturgie.“ *NTF 9* (1964): 115–121.
- . „Tempel und Tempelheil.“ *Liturgie und Religion der Frühjudentum.* Eine  
 Einführung. Hg. Hans und Josef Schreiner. Würzburg 1972, 271–300.
- . „Tempelheiligkeit.“ *Alte Testaments des Alten Testaments.* Hg. Hans und Peter Schlier.  
 Stuttgart, Konstanz 1981, 296.
- . „Tora und Schöpfung.“ *NTF 5* (1960): 126–150.
- MOSE, P. „Gal 1,15–20: mit nach christen als Gen 1,1.“ *WZSt 53* (1979): 100–110.
- MURSELL, Ian Howard. *Die Überzüge der neuteamentlichen Christologie.* Oxfden,  
 Basel 1985.

- , „Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments.“ *JSJ* 19 (1973/74): 271–287.
- LEWTELET, Gustave. „La mystère du corps et de l'Esprit dans le Christ résuscité et dans l'Église.“ *RC* 13 (1936): 30–33.
- LEWIS, Troy W. *By Whom? Authorship and Single Authorial Composition as Arguments in a Jewish Context*. TSM 25 118. Sheffield 1996.
- LOHMEYER, Christian. „Die Begründung des Herrschaft Christi über die Mächte nach Col 1, 15–20.“ *WZSt 4* (1956): 75–93.
- MEHL, Ulrich. *Seine Schöpfung. Eine fröhenneuezeitliche und eraggetische Studie zu einem ostkirchlichen Gesamtgeschichtlichen Theologie*. BSWF 35. Berlin, New York 1988.
- MEYER, Helmut. „Der Silbentel. Ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments.“ *Restoration in der jüdischen und christlichen Liturgie*. (Hg. Hans-Joachim Feiler). QD 124. Freiburg i. B., Basel, Wien 1990. 155–183.
- , „Entstehung und Gestalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens.“ *West. Studies in Jews and Pagan*. WUNT 43. 1987. 319–344.
- MICHAELIS, Wilhelm. *Einleitung in das Neue Testament: Die Einleitung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments*. 2., umgearb. Aufl. Bonn 1934.
- , *Herleitung der Aler. Zyklothe. Ordnung der Griech. Bücher*. Göttingen 1902.
- , *Die Epigraphikologie im Christentum: Abhandl. über die Konsistenz der Aler. Hierarch.* GStB 1, Band 1842.
- , „*Ἐπιτομή*.“ *THEOT 2* (1954): 215–241.
- , „*Ἐπιτομή*.“ *THEOT 6* (1959): 396–399.
- MICHEL, Karl-Heinz. *Sagen und Erleben: Schriftauslegung in der Auslegungstradition mit hermeneutischer und historisch-kritischer Forschung*. Theologie und Kunst 30. Wuppertal 1982.
- MIEBEL, Otto. *Paulus und seine Briefe*. BPhD 1016. Gütersloh 1939.
- , „Der Christus des Paulus.“ *ZAW* 33 (1915): 6–30. (= *Christus im Brief*: Gesammelte Aufsätze. Hg. Klaus Haacker, Wuppertal-Weyn 1966. 50–71.)
- , „*ἡθεολογία*, *ἡθεολογία*.“ *THEOT 5* (1957): 169–183.
- MIEL, Johann. „Die ‚Versöhnung‘ (Col 1, 20).“ *TJ* 129 (1942): 441–462.
- MOELL, G. „Entwicklung und Motive der Aufstufungshaltung vom AT zur rabbinischen Zeit.“ *Jahrbuch* 9 (1953): 215–239.
- MOORE, George Foot. *Judaism in the First Century of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. 2 Bde. Cambridge 1937 (T. Madsen 1954).
- MÜLLER, Hans-Peter. „*ἔστ' ἡ ἐκ*.“ *THEOT 2* (1954): 761–712.
- MÜLLER, Ulrich H. *Stabat und Mithrasworte in jüdischen Apokryphen und in der Cyranisierung des Johannes*. StB 6. Gütersloh 1972.
- MÜLLERLEIM, G. „Die Bewählung durch das Phänomen: Bemerkungen zu Col 1, 18.“ *WZSt 8* (1960/62): 264–276.
- MURPHY-DOUGLASS, Jerome, Hg. *Paul and Gnosticism: Studies in New Testament Esoteric*. London u. a. 1968.
- , „Tradition and Deduction in Col 1:15–20.“ *JSJ* 102 (1965): 251–281.
- MUSNER, Franz. *Christus, das AA und die Kirche. Studien zur Theologie des Kyranisierung*. TüB 3. Tübingen 1966.
- NEUBAUER, Fritz. *In Christus*. SW APLECTOR Eine Einführung zum Paulinischen Christentum. Göttingen 1961.
- NEUBAUER, George W. H. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. Philadelphia u. U.

- , *Reverence, Intimality, and Sacred Life in Antebellum America*. HTRC 26, Cambridge 1973.
- MORDEK, Edmund. *Agostino Piovan: Untersuchungen zur Romangeschichte religiöser Dichtung*. Leipzig, Berlin 1918 (ND: Darmstadt 1956).
- OTBELEN, P. T. „Col. L20 and the Reconciliation of All Things.“ *BYZ* 30 (1972): 45–51.
- , „Principlalities and Powers: Opponents of the Church.“ *Sacred Interpretation and the Church: Festschrift/Comit. Hg. D. A. Carson, Exeter 1984*, 110–150.
- OPFER, Albrecht. „Soc.“ *TRKWK* 2 (1955): 64–83.
- , „Soc.“ *TRKWK* 3 (1955): 408–411.
- , „Soc.“ *TRKWK* 4 (1941): 17–38.
- OLLBROG, Wolf-Herrning. *Pietist and seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Pietismus und Pietismus der protestantischen Mission*. WPHANT 20, Meinfrieden-Weyn 1979.
- OSWFIELD, F. D. „Florence: A Study in Content and Context.“ *TRK* 25 (1978/79): 384–396.
- PAGE, Hans-Wolff. *Die Kirche als Leib Christi bei Kierkegaard*. Gießen, Basel 1992.
- PATRI, B. *Leben und Werke*. London 1947.
- PATZIG, G. „Aristotelismus.“ *SCG* 3. Aufl. (1957): 1902–606.
- PECHT, Ernst. *Die Propheten der Endzeit und Epochenkritik*. SHWU 39, Lund 1946.
- , „Der Leib Christi (Süßes Speisewort) in dem postmilenarischen Hologramm und Antilegomenon.“ *Lehre: Christentum, Akzelerat. M. F. Anal. L. Bd. 35, Nr. 1, Lund 1942*, 47–54.
- PECHTEL, Thomas. *Die Schicksale JEREMIE: Untersuchungen zur Gestaltfähigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*. EAT 15, Tübingen 1996.
- PÖHLMANN, Wolfgang. „Die hymnischen ALTPHÖHNERKANTATEN im Cod. LL3–30.“ *TRK* 68 (1972): 53–74.
- PÖLLA, Thomas. *Die sprachliche Krisenbewältigung: Beobachtungen zur Ästhetik und Zweifelsbewältigung*. WOLANT 70, Meinfrieden-Weyn 1994.
- , „Ekklesiologie im Alten Testament.“ *Ekklesiologie: Festschrift zur 60. Geburtstag der Göttinger Psychologin und theologischen Beiträge zum Gespräch mit der christlichen Bewegung*. Hg. Hansjörg Hemminger. Hochschulschriften aus dem Institut für Psychologie und Seelkunde der Theologischen Hochschule Pöhlmann 5, Stuttgart 1985, 107–202.
- POLLARD, T. H. „Ezekielians 113–20: A Biconditionalism.“ *BYZ* 27 (1961): 572–573.
- PORTER, Stanley E. *Israeliten in Ägypten: Gesch. Untersuch. über Ägypten in der Familie (Festschrift: Eranos die Ethnologie (Neotestamentaria 5) Cordoba 1994*.
- PREUSCHEM, Erwin. „Origenes über heidnische Mysterien.“ *ZAW* III (1881): 306–317.
- , „Todesjahr und Todesjahr Jesu.“ *ZAW* 5 (1904): 1–17.
- PREUSS, Hans-Dietrich. *Bücherverg. in die alttestamentliche Wissenschaften*. Stuttgart 1987.
- PROCHSCH, Otto. *Pietismus des Alten Testaments*. Gütersloh 1950.
- , „Die Bedeutung des Eschatologie.“ *Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft: Nord-Süd vom 70. Geburtstag ... Hg. Karl Müntz*. *BEZ* 34, Göttingen 1920, 141–148.
- PUEDE, E. *Leçons sur la Bible: en la vie future*. 2. Ed. Paris 1901.
- QUASTEN, Johannes. *Alte und Neuzeit in der Kirche der letzten Jahrhunderte und christliche Freiheit*. LQF 15, 2. Aufl. Münster i. W. 1971 (= nur einen Anhang zur Nachdruck der 1. Aufl. von 1940).
- QUISPE, Günter. „Der griechische Antropos und die jüdische Tradition.“ *Das Griechische Studien 1. Universität von der Hebräer: historisch-archeologisch Institut in Istanbul* 342, Istanbul 1974, 113–115.
- , „Ezekiel 11:26 im Jewish Mysticism and Gnosis.“ *ByzOr* 34 (1983): 1–13.

- , „Gnosticism and the New Testament.“ *The Bible in Modern Scholarship: Essays Based on the 1961 Meeting of the ZBC*. Hg. T. Pflüger (Hyll. Münster: 1965). 152–190.
- BAD, Gerhard von. „Christliche Weisheit.“ *EvTh* 31 (1971): 160–164.
- , *Theologie des Alten Testaments*. 3. Ed. 5. Aufl. München 1967.
- BADARBOUR, Léonard. „Structure de Col 1,3–3,4.“ *ScR* 21 (1977): 313–319.
- BENJIE, Br u. BEIRBAH, Georg. „Johs, Kinos.“ *ThWZ* 5 (1954): 885–886.
- BIGGERS, Johannes. *ANF ATP und EGO EME für Öffentlichkeitsarbeit*. „Seh für us“ im Alten und Neuen Testament. Dies. masch. Erlangen 1956.
- BIRSENFELD, Hans-J. „Jurpoetische Hymnen im Neuen Testament? Zu Phil 2,1–11.“ *Glaube und Gerechtigkeit. In Memoriam Rudolf Gyllenberg*. Hg. Einar Kallonen, Vilho Kallonen und Heikki Pääsimä. GEF 38, Helsinki 1963. 123–160.
- BIRSENER, Brian. *Das Fortleben der Apostel Petrus. Studien zur Christologie, Missionstrategie und Theologie*. WUNT 31, Tübingen 1984.
- , *Essays on the Mystical in New Testament New Bible and Jewish. Biblical and Theological and Religious Studies*. 1., ser. Aufl. Göttingen 1988.
- , *Kinos der Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. WUNT 37, 2., ser. Aufl. Tübingen 1988.
- , „Christologie in der jenseitigen Urgemeinde.“ *EvTh* 28 (1978): 225–243.
- , „Euros/Exonizierungs: Archaisch.“ *GEC* 2 (1982): 843–844.
- , „Paulus und die Jesus-Überlieferung.“ *Evangelium – Schriftauslegung – Theologische Festlegung für Peter und Petrus im NT*. Hg. Martin Käfer, Scott J. Hafemann u. Christof Hofius. Göttingen 1987. 347–362.
- , „Petrus und Langfrangepred.“ *ThWZ* 31 (1981): 171–187.
- BOGARD, Edith. *Das 1. Petrus: Einiges zu Theologie und Liturgie*. Préface à. Albin Descamps. SBEM 4. 1973.
- BOURBOUR, Janet M. „A Formal Analysis of Colossians 1,15–20.“ *JBL* 76 (1957): 170–187.
- BOURBOUR, John A. T. *The Bible: A Study in Formal Theology*. London 1952.
- , *What existed in the New Testament? (Festschrift, Neopent)*. 1986.
- BOURBOUR, Jingen. *Die Kirche im Neuen Testament*. GEF 10, Göttingen 1953.
- BOURBOUR, J. van. *The Apostleship of Epiphanius*. NT: S 29, Leiden 1954.
- BOURBOUR, Ch. *The Influence of the First Chapter of Mark on Jewish and Early Christian Literature*. Dies. masch. Cambridge 1975.
- , *The Open House: A Study of Epiphany in Jewish and Early Christianity*. London 1981.
- BOURBOUR, W. „Zu Phil 1,14–16.“ *EvTh* 30 (1980): 85–90.
- BOURBOUR, David T. *Pauls of Alexandria and the Founder of Kinos*. Phil 41, Leiden 1986.
- BOURBOUR, Heinrich. „Neue Beiträge zu den Evangelien mit besonderer Rücksicht auf Col 1,3–4.“ *EvTh* 31 (1981): 119–125.
- BOURBOUR, S. „Der Wandlungstag in Tempel und Synagoge.“ *Handlung in der Theologie und Christlichen Liturgie*. Hg. Hans-Joachim Heine, ODO 104, Freiburg u. a. 1990. 31–50.
- BOURBOUR, Hermann. „Kinos und.“ *ThWZ* 3 (1953): 867–896.
- BOURBOUR, G. „to kol Gesamtheit.“ *EvTh* 1 (1984): 828–830.
- BOURBOUR, Peter. *Studien zur biblischen Theologie und Theologie: Untersuchungen zur biblischen Theologie*. 31 u. Berlin u. New York 1971.
- , „Bessé (Bessé) Theologie. Zur Interpretation von Gal 3,1–12 in der biblischen Theologie.“ *EvTh* 3 (1983): 164–166.
- , „Der Grundtext von Rango Bourbo-Archaisch (Eine synoptische Studie zu Gen. 1.“ *Über biblische Theologie der Universität Tübingen* 1971. 1972. 8–24.



- , „Tempel und Neuschöpfung“ *Koinea* 16 (1994): 123–133.
- SCHÄURLE, Hermann, Hg. *Uweas Krieker: Burschenschaft „Athena“ Göttingen* vom 29. Juni 1848. Hildesheim 1946.
- SCHERKE, W. „Der Kolosserbrief in der neuerein Sprache (1845–1985)“ *ANWZ* III 23,4. Berlin 1987. 3371–3384.
- SCHERRER, Hans-Martin, Der Gott „Jesus“ in der Ökumene: Die religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die postmoderne Abkehrung vom der Kirche der heil. Ökumene. Göttingen 1992.
- SCHNEIDER, Gerhard, Freiheit und Schicksal: Die jüdischen Voraussetzungen der antichristlichen Protestantentheologie. WUNT 100, Tübingen 1995.
- , „Die frühjüdischen Voraussetzungen der unchristlichen Protestantentheologie.“ *Geistes und Kultur: Die Protestantische Kirche*, Hg. Eubold/Laufen, Bielefeld u. a. 1991. 24–25.
- SCHLITZER, Adolf, *Christliche Botschaft in der Theologie: Mit einem Beitrag von Paul Unger* hg. von Heitrop/Hempelmann, Theologie und Dogm: 43, Wuppertal 1982.
- , *Die Geschichte des Christen*, 2. Aufl. Stuttgart 1992.
- , *Die Theologie der Apostel*, 2., unvollständiger Aufl. Stuttgart 1992.
- , *Die Theologie des Apostels nach dem Bericht des Apostels*, BECHT 2, 28, Göttingen 1992 (MID Hildesheim, New York 1992).
- , *Zur Typologie und Geschichte des Christen*, Stuttgart 1992.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, „Das Kolos. 1,15–20“ *ThZ* 17: 497–527.
- SCHLIER, Heinrich, *Christen und die Kirche*, BECHT, Tübingen 1992.
- , „Koloss. 1,15“ *ThZ* 17: 2 (1995): 35–37.
- , „Macht und Gewalt nach dem Neuen Testament“ *ThZ* 30 (1998): 179–183.
- , „Zu den Worten der Kirche in den Paulinischen Briefen“ *Das. Besinnung auf das Neue Testament: Evangelische Beiträge und Beiträge* 2, Freiburg, Basel, Wien 1994. 194–206.
- , „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe.“ *Das. Die Kirche der Evangelischen Kirche und Beiträge* 1, 3, Aufl. Freiburg, Basel, Wien 1992. 103–129.
- SCHMID, Hans-Heinrich, *Salter „Psalter“ der Alten Kirche und im Alten Testament*, Stuttgart 1971.
- SCHMIDT, Karl Ludwig, „Die Mater- und Geisteskräfte im paulinischen Erkennen und Glauben“ *ThZ* 14 (1946): 87–143.
- SCHMIDT, Ludwig, SCHMIDT, Hans-Jochen, HERMANN, Hans-Jürgen u. SCHMIDT, Johann Michael, *Altes Testament: Biblischer Arbeitsbuch*, 2., durchges. u. rev. Aufl. München-Wien 1989.
- SCHMIDT, Traugott, *Der heil. Geist (Spiritus Sanctus): Eine Untersuchung zum antichristlichen Gemeindeverständnis*, Leipzig, Erlangen 1919.
- SCHMIDT, Werner H., *Altestamentliche Geistes*, 2., völlig überarb. u. erw. Aufl. München-Wien 1996.
- SCHMIDT, Otto, „Apokal.“ *ThZ* 1 (1902): 158–157.
- SCHMIDT, Ewald A., *Das und Wissen von der Kirche*, WUNT 106, Tübingen 1995.
- SCHMACKERBACH, Eubold, *Das Neutestament bei der Taufe nach dem Apostel Paulus: Eine Studie zur paulinischen Theologie*, MThSt 1, München 1990.
- , „Die Aufnahme des Christen durch den Wessener des Kolosserbriefes.“ *Evangelische Beiträge* 1, 3, Aufl. München u. a., München 1994. 30–39.
- SCHNEIDER, Gerhard, *Neuschöpfung oder Botschaft?* Eine Untersuchung zum Geschichtsverständnis der Kirche. Göttingen 1991.
- , „Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund.“ *ThZ* 68 (1999): 257–270.

- SCHMELDE, Udo. *Erklärung in das Neue Testament*. 2., durchges. Aufl. Göttingen 1986.
- SCHOLEM, Günther. *Die jüdische Religion im Altertum*. Zürich 1957 (TB-Ausg. Reinhardt u. M. 1980).
- , *Ökonomie und Apokalypse der Kolossal*. SFB 3. Berlin 1982.
- , *Von der ungeschriebenen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kolossal*. Zürich 1982 (TB-Ausg. Frankfurt a. M. 1977).
- SCHÜSSLER, Kurt. „Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen Zeit bis zur frühchristlichen Zeit.“ SFB 6 (1962): 171–214.
- SCHÜTTE, Emil. *The Eschatological Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 & C. — E. D. 175). 2 Bde. Krönl. englische Neuausgabe, hg. v. G. Wernes, F. Müller und M. Black, Edinburgh 1993/1994.
- SCHWABMER, Heinz. *Schöpfung der Erde*. ANTIKWI 20. Berlin 1963.
- SCHWABMER, Edmund / SAUNDERS, James. „*ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου*.“ TRINIT 7 (1964): 103–109.
- , u. a. „*ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου*.“ TRINIT 7 (1964): 92–131.
- , *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze* (1955–1976). Zürich 1973.
- , *Neutestamentliche Deutsche und englische Aufsätze 1951–1968*. Göttingen und Regensburg 1971–1968. Zürich u. Stuttgart 1983.
- , *Theologische Einführung in das Neue Testament*. GOTT 2. Göttingen 1968.
- , „*ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου* und dem „*Elementen der Welt*“ im Kol 1,20, Gal 4,30.“ *Rückenschlag und Köcher. Festschrift für Eduard Lohm*. Hg. Kurt Alant und Siegfried Müller. Bielefeld 1985. 111–118.
- , „*Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst*.“ *Deut. Neutestamentliche* 15–21.
- , „*Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antileggamena*.“ *Deut. Neutestamentliche* 291–306.
- , „*Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologamena*.“ TLE 86 (1951): 161–174.
- , „*Ed. 1, 15–20*.“ *Deut. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* 113–145.
- , „*Slaves of the Elements and Worshipers of Angels: Gal 4: 3,9 and Col 2:9,18,20*.“ *TRINIT 187* (1983): 455–462.
- , „*The Church as the Missionary Body of Christ*.“ *Deut. Neutestamentliche* 317–311.
- , „*Verständnis des „ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου“*.“ *Jesus Christus in Theologie und Theologie. Neutestamentliche Neuausgabe für Maria Coudane von 87. Geburtstag*. Hg. Georg Stember. Tübingen 1975. 497–500.
- , „*Zur Herkunft der Präzisionsstellung bei Paulus*.“ *TRINIT 105* (1959): 62–70.
- , „*Zur neuen Forderung am Endosausal*“ (mit 1970).“ *TRINIT 105*. Hg. Josef Kammerer u. Franz Furger. Zürich (u. a.): Benziger, 1976. 163–180.
- SCHWABMER, James. „*God as Power and divine Kingship in the Sabbath from the Qumran*.“ *Königsbuch* (Göttingen und Amerikanischer Bund des Judentums, Christentum und die hellenistische Welt). Hg. Martin Hengel und James White/Schwabmer. WUNT 53. Tübingen 1991. 45–108.
- SEBAL, Alan F. *Two Powers in Heaven: Early Platonic Biblical Sources and Eschatology in Early Christianity*. SBL 35. Leiden 1977.
- SEIBOLD, Klaus. *Die Propheten. Eine Einführung*. Stuttgart 1986.
- SCHERER, Eric. „*Neue Schöpfung in dem Tabor-Moon-Boden*.“ TRINIT 9 (1954): 131–136.
- , „*Wiedergeburt und Menschwerdung im palästinischen Judentum*.“ SOTB 4 (1950): 44–83.
- SIGESFORD, Colin. „*Was the Hellene's „Liberals“? „Möchte“*“ SOTB 34 (1956): 27–33.

- SOUDERS, L. A. und FOLBERT, H.-J. „Johanneis“? *ZNW* 64 (1974): 276–287.
- SÜSSENB, Thomas. „Gottes Sohn von Anfang an: Zur Frühchristenlehre bei Paulus und den Deutschsprachigen.“ *Gottes eigener Sohn: Die Präexistenz Christi*. Hg. Rudolf Laufen. Paderborn u. a. 1999. 57–81.
- SOLA BOUL, David de. *The Old Jewish-Arabic Prayer: The Kaddish*. Leipzig 1902.
- SPICHERWAGNER, Hermann. „Altenstamentliche Hymnen“. *Ägypten der ersten 1800 J. zur Kulturvergleich*. Hg. Walter Burkert und Fritz Stolz. Freiburg (Schweiz), Göttingen 1994. 97–102.
- STARBE, Willy. *Die Höflichkeitserwartung in den antiken Religionen: Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der kultischen Christologie* (Stör. Kl.). Stuttgart, Berlin 1988.
- . *Güter: Die antike Christenerwartung als religionsgeschichtliches Problem. Eine kultisch-theologische Untersuchung*. I. Teil: Der hellenische Christos. *BPhW* 2, 11. Göttersloh 1998.
- STANDLACKTINGER, Angela. *Studien zur Entstehungsgeschichte und Entfaltung der Kaddishgebete*. *MTZ* 94. Leiden u. a. 1999.
- STANLEY, David Michael. *Christ's Resurrection in Pauline Christology*. *AnBib* 13. Rom 1991.
- STBCK, Otho Herman. *Wachstumsstadien im Alten Jerusalem. Paulus – Jeraja – Deuterjessaja*. *Theo[B]* 111. Zürich 1972.
- STEBEDGES, Günter. *Der Laß der Auferstehung: Studien zur Apokalypse und Eschatologie der postapokalyptischen Judentums der neutestamentlichen Zeit* (lat. 170 n. Chr. – 190 n. Chr.). *AnBib* 86. Rom 1972.
- . *Entstehung in Verbindung mit* „Midrasch. II, neu bearb. Aufl. München 1991.
- . „Das Problem der Auferstehung im Alten Testament.“ *Koos* 14 (1972): 273–290.
- . „Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur.“ *Koos* 15 (1973): 235–265.
- STENHAGEN, E. J. „Johanneis“? *ZNW* 76 (1985): 1046–1065.
- STETLER, Hanna. *Die Christologie der Apostelgeschichte*. *WUNT* 2, 106. Tübingen 1998.
- STORR, Michael (Barant). *Christus, Sohn und Vater: Al-Fayyala al-Farisa wa Dawr wa al-Farisa wa al-Farisa*. Cleveland u. a., Frankfurt 1990.
- STREUSS, David Friedrich. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung und im Vergleich mit der modernen Heidenlehre*. 2 Bde. Tübingen, Stuttgart, 1841. (Unveränd. MD [Darmstadt] 1971.)
- STROHMEYER, Gerhard G. „Form(s) of God: Some Notes on Metaphor and Christ.“ *ATZ* 36 (1987): 358–388.
- STUCKENBUCK, Lorenz E. „Jüdische Messiaslehre und Christologie.“ *WUNT* 2, 170. Tübingen 1995.
- STUHLMACHER, Felix, Hg. *Der Evangelium und die Evangelien: Beiträge von Tübingen*. *Spangenberg* 1987. *WUNT* 26. Tübingen 1983.
- . *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1: Grundlegung; von Jesus zur Kirche. 2., durchges. Aufl. Göttingen 1997.
- . *Jesus und Christus – Christus des Glaubens*. Stuttgart 1998.
- . *Verklärung, Gesetz und Gerechtigkeit: Beiträge zur biblischen Theologie*. Göttingen 1981.
- . „Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie.“ *Diese*. *Verklärung* 193–202.
- . „Jüdische Broyerische Sicht von Sühne und Versöhnung.“ *ZNW* 6 (1995): 319–334.
- . „Das Christusbild der Paulus-Schule – eine Skizze.“ *Jesus und Christos. Der Festzug* *al-Farisa wa al-Farisa*. Hg. James G. Dunn. *WUNT* 66. Tübingen 1992. 119–125.

- , „Das Lamm Gottes – eine Skizze.“ *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Alois Meyerl zum 70. Geburtstag*, Bd. 3: *Kritisches Christentum*, Hg. Hermann Lüchow/Boger, Tübingen 1996, 329–342.
- , „Das neutestamentliche Evangelium vom Menschenbild.“ *Ders., Jesus* 63–103.
- , „Das paulinische Evangelium.“ *Ders., Hg., Das Evangelium nach der Evangelien* 151–183.
- , „Der Begriff des Ehebens im Neuen Testament und seine Konsequenzen.“ *Katechetische Beiträge zur Friedberg-Kirche*, Hg. Wolfgang Huber, SFB 4, München, Stuttgart, 1996, 21–68.
- , „Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καὶ αὐτῶν* *ἰστορίων* bei Paulus.“ *EvTh* 127 (1997): 1–35.
- , „Erkenntnistheoretische Wenden: MtS 10,45 (Mt 20,28f).“ *Ders., Festschrift* 27–42.
- , „Jesus Aufbruch und die Gerechtigkeitsanrede: der wuppelbacher Missionsgemeinde.“ *Ders., Festschrift* 66–86.
- , „Jesus von Nazareth als Christus des Gläubigen.“ *Ders., Jesus* 11–46.
- , „Warum musste Jesus sterben?“ *Ders., Jesus* 47–64.
- , „Zum Thema Das Evangelium und die Evangelien.“ *Ders., Hg., Das Evangelium nach der Evangelien* 1–26.

TRSDA, E. „Geschichtswissenschaft universale.“ *EvTh* 129 (1999): 5–64.

TRIGONA, Clemens. „Die Selbstaufflebung Christi.“ *Jah* 40/41 (1984): 271–281.

TRELOOCK, Paul R. *Social Commentary in Acts*. Ithaca, NY: Cornell UP, Cambridge u. a. 1961.

TREWAT, M. „*ἰστοί*.“ *TELOT* 1 (1972): 643–650.

TUCKER, C. H. „Chronology of the New Testament.“ *EvTh* 1 (1980): 406–424.

UZZI, W. C. von. *Speake Collected: The collected Essays*. A. Ed.: *Evangelical Frontiers*, Acta 61/62, Leiden 1973.

—, „Onze again: Tarsus or Jerusalem.“ *Ders., Speake Collected* 1, 321–327.

—, „Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth.“ *Ders., Speake Collected* 1, 288–300.

WALLISCHLEIDT, Maxime M. a. „Clairi „*ἰστοί*“ in der Pauli *καὶ αὐτῶν* *ἰστορίων*.“ *EvTh* 14 (1984): 48–55.

WELLMANN, Philipp. *Geschichte der apokryphen Literatur: Einführung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apokryphenliteratur*. Berlin, New York, 1931. (2., durchges. Druck 1978.)

WÜTTLE, Anton. *Das Neue Testament und die Zählung des Komma: Ditzschblond 1870*

WÜLLERWEIDEN, Samuel. „Christus als Weisheit.“ *EvTh* 33 (1983): 390–400.

—, „Der Menschgeworden als Ebenbild Gottes: Zum liturgischen Verständnis der Image Dei.“ *Ebenbild Gottes – Absender über die Welt: Studien an 1870er und Anfang des 19. Jahrhunderts*, Hg. Hans-Peter Mählke, BTSt 33, München 1998, 123–146.

—, „Dasselbe von Golgatha: Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als *ἰστορία*.“ *Glaubens und Lernen* 11 (1986): 124–157.

—, Rez. von Ralph Broder, „Christushymnen“ oder „apokryphische Passagen?“ *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt*, FFLANT 176, Göttingen 1991, 82–82 (1992): 286–292.

WOLZ, Paul. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter: Nach dem Urteil der rabbinischen, apokryphischen und apokryphen Literatur*. (Erlösheim 1946) (ND des 3. Aufl. 1954).

WOLZ, A. F. „Hermeneutische Schriften.“ *EvTh* 3 (1983): 56ff.



- WALDER, Mikolauz. „Hellenistische Eschatologie“ im Frühjudentum – ein Beitrag zur „Rethischen Theologie?“ *TKZ* 116 (1983/c): 221–242.
- WALD, B. A. „Patristicall Terms in the NT.“ *EQ* 11 (1943): 382–402.
- WALDMAYER, Walter. „Die Kirche im Epheserbrief.“ *Die Kirche im Apokalypsenkrieg: Aufsätze von Albrecht Schäfer und F. Walter Krawinkel. Beitr. z. Kontroverseth. (Beitr. z. Kathol.-w.)* II. Münster i. W. 1948. 7–21.
- WALDE, Beat. Bez. von Gerhard Fecht, *Lehrbuch des Hebräischen und Phönizischen. AAT* 19. Wiesbaden 1990. *TKS* 46 (1993): 907.
- WALDEE, Ferdinand. „Antikes Theologie, auf Grund des Textes und verschiedener Schriftten geschichtlich dargestellt.“ Nach d. Verfasser's Tode hg. v. Franz Delitzsch und Georg Schmalenkamm. 2., verb. Aufl. Leipzig 1871.
- WALDEE, Hg. „Geist-Christologie im Neuen Testament.“ *Antikes Erzeugnisse zu einer evangelischen Theol. Diss. masch. Tübingen* 1871.
- WALDEBURG, M. „Ting Käbiq.“ *THEOT* 4 (1984): 23–40.
- WALDE, Edda. „Profetie Apokal.“ *Jens Clarius. Kultur seiner Gemeinden. Diss. (masch. Tübingen)* 1988.
- WALDE, Hans-Friedrich. *Datenschreibungen zur Eschatologie der hellenistischen und protokristlichen Judentümer. TU 87. Berlin* 1968.
- WALDE, Johannes. *Die Anfänge der Dogmen. BWU* 10/11. Tübingen 1902.
- WALDEST, Elias. *Christologische Formeln und Bücher des Urchristentums. SÖNT* 3. Göttingen 1911 (= 2. Aufl. 1933).
- WALDESMANN, Olaus. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. AFD* Erlangen-seeite 6. 2. Aufl. Göttingen 1885.
- „Soteriologismus in den Geschichtsbüchern.“ *Diss. Über weltliche Christ. Erläuterungen im Alten Testament. Hg. Rudolf Lantini. AAT* 81. Stuttgart 1986. 113–132.
- WALDEWITZ, Alfred. *Die Kirche als der geistliche Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster i. W.* 1907.
- WALDEWEY, Ulrich. *Apokalypsen: Das Antike Apokalypsenapokalypsen historisch unter-schiedlich und erklärt. Stuttgart* 1970.
- WALDEWISCHER, Hans. „Das Antike Götter.“ *TKZ* 21 (1967): 295–298. 481–501.
- „Das Antike Antike.“ *THEOT* 11 (1984): 556–558.
- WALDEWISCH, Hans. „Die Antike Weisheit des Judent und die geschichtliche Christologie.“ *Antikeantike Studien; Georg Waldevisch zu seinem 70. Geburtstag, dargestellt. Hg. Hans Waldevisch. Leipzig* 1934. 329–334.
- WALDE, Walter. *Handlung der Frauen. Die Lesungen d. Frauen im Neuen Testament. Philologie* 1984.
- WALDEY, Nicholas T. „Poetry and Theology in Colossians 1:15–20.“ *EQS* 36 (1980): 444–468.
- WALDEY, Ursula. *Die Antikeantikeologie im Neuen Testament und in der Antike Kirche. Eine Geschichtliche Unter-suchung. Bonn* 1994.
- WALDE, Theodor von. *Handlung in das Neue Testament. 3. Bde. 3., vollständig beendigt, und ver-mehrt. Aufl. Leipzig* 1906–1907 (ND in 1 Bde. Wuppertal, Zürich 1954).
- *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament. Leipzig* 1935.
- WALDEWILL, Walter u. BEREMANN, Joachim. „Ting Käbiq.“ *THEOT* 5 (1984): 613–713.
- WALDEWILL, Johannes. *Antikeantike Texte aus Göttingen. Antikeantike, antikeantike und geschichtliche Antikeantikeantike in den Antikeantike von Göttingen. WALDEY* 2, 104. Tübingen 1998.

# Stellenregister

## II. Altes Testament

Genesis		1. Genesis	
1, 1	4, 30, 32, 158–159, 165, 304–307, 308, 315	28, 111	164, 175, 184, 185, 197
1, 16–23	323	Job	
1, 26f.	28, 186, 688–691, 692, 115, 108, 150–152, 125, 130	8, 95 28	114 132f.
2, 7	118, 302	32, 4–7	132
2, 21–23	323	Psalmen	
2, 23f.	110	8, 7	111, 178–179
2, 23–24	119f.	17, 15	114
2, 24	323	18, 48	236
3, 14–19	383	19	117f., 257
3, 14–24	327	33, 5	114
6, 1–4	192f.	42	218
		51, 12	300
Exodus		62, 17	254
14, 18	129f.	72, 17	141
24, 9–11	114	72, 18	257
32, 18–23	114	72, 48	102
		85, 17–21	151f.
Levitikus		85, 28	153, 157, 159, 242, 304f., 308
1, 4	1273, 281		
10, 17	281	96, 5	151
16	278f.	102, 20–22	154f.
16, 12f.	114	104, 24	154
17, 11	279f., 280f.	100, 11	111, 174–176, 190
		100, 21	141
		118, 28	21, 143
Psalmen		119, 28f.	161f.
13, 8	114	121	255
14, 21	257	129	238
		145	195
1. Buch der Chronik			
3, 28	164		
4, 6	136	2. Buch der Chronik	
4, 38	164	3, 18	155
6, 4	182f.	3, 18f.	154
32, 8	190	8, 12–21	151f.

8,23	4, 20; 30, 149-152, 165-169, 244f., 246, 314f., 306, 325	Äthiopisch	
		1,26-	120
		1,26-28	102-114
8,240	159	8,3	123
		11,19	200
„Hohenland“		16,25-27	306, 309
3,4	234f.		
„Keryke“		„Keryke“	
6,3	237	1,8-16	64
8,50	234	1,20	62
11	235, 232	1,28f.29c	193
11,2f.	140	7	123, 126, 138-139, 251, 316f.
24,20f.	153	7,27	190
26,17-21	237	10,6	123
27,5	239f.	10,13	190
40,8	161	10,20f.	190
41,2f.	246	12,1-3	137f., 240
41,34	232f.		
41,100	303	„Keryke“	
41,22-25	232	2,2	126
51,7	271, 275	6,2	142
51,13-51,12	241-243, 242f., 306f.		
51,9	234	„Hohenland“	
51,10f.	236, 238	5,1-14	175
51,3	211		
51,10f.	136, 161	„Keryke“	
61,17	252	2,14	237
61,17-25	153, 303f.	„Keryke“	
66,23	303f.	15,10	152
„Keryke“		„Hohenland“	
2,6	158	2,15	317
23,24	258		
30,310f.	300		

### III. Apokryphen des Alten Testaments

1. Makkabäerbuch		9,1	134
1,24	103	9,4	135
		11,25	162
„Keryke“: Salomon:			
1,7	252	„Keryke“	
2-5	238	24	29, 115-117, 123, 137, 144, 157, 236, 315
7,17	160		
7,26	106	25,26	217

40E	157	.Kernsch	
40,65	164E	3,5—4,4	127E

## III. Pseudepigraphen.

## Altrömischer Pseudep.

10	194
42	199E
43, 1—7	140E
60, 14—22	194
61, 10	182E, 186
72, 1	304
73, 1	194
73, 3	194
80, 1	194
80E	193
81, 16	304

## Apostolische

2Petras	196
---------	-----

## Abromäer Ascypis

1, 3	184
1, 2	184
1, 21	187
1, 27	187
2, 8E	187

## Abromäer Alkibiades

1, 12	188
4. Exer	
6, 9	243
6, 54	246
6, 58	188
6, 58E	188
7, 10—14	327

## Cicero, Cergyl

A, 1—3	183
--------	-----

## Griechischer Orosch

11, 3	183
-------	-----

## Griechischer Pseudep.

6, 3	184
------	-----

## Jesaja'scher Abromäer

15, 5	303
15, 6	303
17, 10	303

## Jesaja'scher

1, 25	184, 195, 287, 304
1, 2	194
1, 10	193
1, 13	194
4, 26	187, 305
6, 2	185
6, 29	192
15, 10E	193

## Jesaja'scher Salomon

1, 30	185
-------	-----

## Eusebius-Epistola

## Cicero, Ascypis

1, 10	304
12, 15	116

## Klassischer Pseudep.

11	117
19, 2—5	194
20, 11E	180, 182—187
20, 3	192
64, 3	154
65, 1	154

## Klassischer Kernsch

11, 13	150
11, 24	152

## Testament, Alkibiades

E 8, 1E	111
E 13, 10	180, 182, 187

## Testament, Alkibiades

4	184, 186E
---	-----------



Testament. Güter		Fiktit. d. d. v. v. v. v.	
43,2	1844	1,3	187
Testament. Güter			
1,3	183, 187		

## IV. Quirrenschichten

A <sub>1</sub> 24		A <sub>1</sub> 240 (Güterbesitz)	
W (alt 200)		Fig. 4, 141	176
8	193		
W (alt 270)		A <sub>1</sub> 241	
14E	303	1, i, 10-33	67
VI (alt 100)		1, i, 35	192, 193
10-23	307		
XXX (alt 100)		A <sub>1</sub> 244 (Güterbesitz)	
5-14	303	Fig. 8 (rechts 4-)	103
A <sub>1</sub> 25		A <sub>1</sub> 251	183
10, 15	193		
		A <sub>1</sub> 257 (Güterbesitz)	
A <sub>1</sub> 256 (Freyer v. Frey)		Fig. 1, 4-6 4-5	187
Fig. 1, 4-6 ii	256		
		A <sub>1</sub> 259 (=275)	
A <sub>1</sub> 258		25, 30	305
2, 3 (=14, 15)	57		

## V. Meines Testaments

Aufbauungsgüter		14, 22-24	283
11, 25	143	15, 38	261
11, 27	143	Aufbauungsgüter	
11, 28-30	143	1, 35	264
12, 5	280	11, 48	143
12, 40	143		
23, 34-36	127	Aufbauungsgüter	
23, 37-39	127, 143, 360	1, 1-18	145, 134
		2, 19-21	231, 361
Aufbauungsgüter		13, 40	137
8, 31	240	14, 30	137
8, 31	240	15, 50	317
10, 50E	240		
10, 40	240, 283	Aufbauungsgüter	
11, 8	85	3, 15	241
11, 15-17	260	23, 3	54
12, 18-27	303	26, 23	241, 248

Aluminierteile\*

1,24-26	202
1,25	261, 272
4,25	262
5,10-11	2711, 284, 295
5,16	294
5,13-15	210
6,3-11	208
6,13	46
8,100	100
8,13-23	113, 192, 302
8,20	217
8,25	108, 135
8,24-28	110
8,30	109
11,35	154
12,5	201
13,1-3	1090, 192
14,1-23	64

1. Korrosionsring\*

1,13	219
1,24	145
1,30	145
1,25-16	108, 132
4,8	178
6,3	1030, 295
6,15	201
6,150	206
6,15-17	208, 2190, 222
7,28-31	71
8,50	1090
8,6	145, 154, 302, 306
10,30	205
10,100	204-206, 119
11,3-16	228
11,7-9	110
11,200	205, 272, 283
12,13	200
12,120	219, 227
12,12-23	216
12,27	219
12,13	207-209
12,21	200
14,26	103
15,1-11	46, 54, 57
15,2	45
15,20-5	42, 383
15,20-23	244

15,21-28	170-172, 1900, 240, 293
15,25-29	174-176
15,33	154
15,40-50	1090, 2120, 302
15,50E	171

2. Korrosionsring\*

3,14-11,6	100
3,18	1070, 112
4,1-6	132
4,4	100E, 115, 1380
4,16-18	112
5,14-21	2700, 284, 2910
6,3	131
11,3	216, 221, 219

Korrosionsring\*

1,8	179
1,14	58
2,28	207

Eplisiererring\*

1,10	1,29
1,20-13	174-176, 193
1,23	166
1,2	177
2,10	193
2,6	177, 225
3,10-12	128, 371E
3,14-16	127
3,15	198
3,10	176-178
4,8	107, 229
4,10	168
4,12	127
4,150	102-108
4,24	106
5,15	85
5,20-13	114, 212
5,20-23	118, 119
5,30	128
6,10-12	175, 179
6,12	167, 185

17. Ringpartie\*

2,6	107, 115, 120
2,5-11	102, 131
3,100	158, 186

3,2E	591	2,18E	7E
3,3E	100E	2,1E	75E, 99, 179-181, 296
		2,1E-11E	6E-6E
<i>Endwasserleitung</i> <sup>1)</sup>		2,1E	6E-6E, 73E
L <sub>1</sub> 3-8	58	2,1E	69, 92, 112-113
L <sub>1</sub> 3-23	76-79	2,1E	79
L <sub>1</sub> 9E	73	2,20-3,3	60E, 58-71
L <sub>1</sub> 12	6	3,1-4	111
L <sub>1</sub> 12-14	11E, 14, 76-79, 99, 102E	3,3	109
L <sub>1</sub> 13-23	73E	3,10	103E
L <sub>1</sub> 13-14	15, 17E	3,10E	20E
L <sub>1</sub> 13-29	6	3,11	7E
L <sub>1</sub> 14	73	3,15	9E, 117
L <sub>1</sub> 15a	104-132, 162E, 177		<i>V. Flussoffenerleitung</i> <sup>1)</sup>
L <sub>1</sub> 15a-17	133-155, 177E	3,15	296
L <sub>1</sub> 16	73E		<i>Flussleitung</i> <sup>1)</sup>
L <sub>1</sub> 16duc	156-198	3,1	109E, 182
L <sub>1</sub> 16fin.	198		<i>Abflussleitung</i> <sup>1)</sup>
L <sub>1</sub> 17b	159-162	L <sub>1</sub> 3-6	14E, 302E
L <sub>1</sub> 18	99, 142	L <sub>1</sub> 3	94, 96, 127, 151
L <sub>1</sub> 18a	199-214, 200E, 219	L <sub>1</sub> 6-8	132
L <sub>1</sub> 18b	215-245, 200E, 219E	8,3	64E
L <sub>1</sub> 18c	247-249, 230E, 240E	9,2E	280
L <sub>1</sub> 19	253-265, 240E	10,1	64E
L <sub>1</sub> 19E	200E		<i>Abflussleitung</i> <sup>1)</sup>
L <sub>1</sub> 20	99, 267-292, 241E	3,1	127E
L <sub>1</sub> 20a	199		<i>V. Flussoffenerleitung</i> <sup>1)</sup>
L <sub>1</sub> 21-23	11, 15, 78E, 99E, 103E, 170, 188, 194E	L <sub>1</sub> 1E	176
L <sub>1</sub> 23	172	L <sub>1</sub> 19	296
L <sub>1</sub> 23-2,3	78	3,2E	181
L <sub>1</sub> 24	99, 117		<i>V. Flussoffenerleitung</i> <sup>1)</sup>
L <sub>1</sub> 2E	7E, 356	L <sub>1</sub> 2E	155, 151E
L <sub>1</sub> 3	145		<i>Offenleitung</i> <sup>1)</sup>
L <sub>1</sub> 4	60E	L <sub>1</sub> 3	140, 225
L <sub>1</sub> 5	79	3,10-13	85
L <sub>1</sub> 6	61	19-21	170E
L <sub>1</sub> 6-3,4	60		
L <sub>1</sub> 8	61-61, 73		
L <sub>1</sub> 9	368E		
L <sub>1</sub> 9-15	61, 197		
L <sub>1</sub> 10	11, 73E, 99, 178E, 115		
L <sub>1</sub> 11	7E		
L <sub>1</sub> 12E	112		

## VI. Jüdisch-lexikonistisches Schrifttum

<b>Josephus</b>		Die <i>Aggada</i> über Legibens	
<i>Antiquitates</i>		2, 158	211
II, 1	166	Die <i>Mita</i> (Gesetzesplakate)	
III, 147f—153	72	25	98
		88	96, 98
		84	96, 98
<b>Philo</b>		Die <i>Mita</i> über	
Die <i>Chyphäische</i> Lösgewesen		L, 156	122
62f	151	<i>Legum et Regum</i>	
146	118f., 154	L, 43	245
Die <i>Eleusische</i>		<i>Quaestiones de Genesim</i>	
311	288	17f, 160	126
Die <i>Finger</i> et <i>Erbschaften</i>		<i>Quaestiones Abrahamicae</i> (Jezus auf	
LII	181	205f)	160
Die <i>Pharisäische</i>		231	118
7	306f	281	125
Die <i>Propheten</i> et <i>Prophetia</i>		<i>Quaestiones</i>	
23	146	125	98
91—97	150f		
162—172	151, 276		

## VII. Babylonisches Schrifttum

<b>Sargonischer Zolmesel</b>		Preis 40,5	220
KZer 8a	121	Preis 40,3	218
KZer 32a	161	Steine 40,5	211
KZer 5a	248		
KZer 33a	135	<b>Definitives</b>	
KZer 98b	141, 155, 157	mKer 1,2	138, 181, 225
KZer 48b	302	mZer 10,1	205
KZer 6a	280		
<b>Palmyrenischer Talmud</b>		<b>Kongramm</b>	
pZer 59c	302	zu Gen II,1	138
		zu Gen II,26	192
		zu I Chr 25, 11	195, 197
<b>Mithraschür</b>		zu Jes 41,27	348
MZer A 3 L	211	zu Jes 55	341
MZer 3f	116, 117	zu Jes 53, 5, 11	140
Ezer I, 1	4, 136, 186f., 314f	zu Jer 5, 1	141
Ezer I, 3	115—128, 314f.	zu Sach 4, 7	141
Ezer II, 6	121		
Ezer III, 2	211	<b>Targum</b>	
MZer 6c		181	120
Ezechiel II	281		



## VIII. Gnostisches Schrifttum

Theotaster (Theopaster) (SCPC 1, 5)  
66,13–16 122

## IX. Abkirchliche Zeugnisse

Augustin.  
En. Fa.  
50CE,III,3 111

Basiliensinige  
6,13 128

Z. Chrysostomus  
14,7 114

Ignatius  
An die Römer  
5,1 196

Origenes  
in Matthaeum  
27,20ff. 196

## X. Sonstige antike Schriftsteller

Aristoteles  
Politik  
5,2 (=1302b) 102

Cicero  
Pro Plancio  
18 71  
58 71  
In Verrem  
II,5,158 128

Quintus Rufus  
Epistulae  
12,9,III 112

Quintilian  
4,7,6,14 110

Lincoln  
Ad. archiepiscopum  
II,30,4–12 102

Mark Aurel  
4,23 134

Plinius  
Ad. Traianum  
1,103,1AII 170, 181  
Falsche  
4,52a 102  
Falsche  
1,82E 136  
1,82A 130

Plinius der Jüngere  
Epistulae  
10,95,7 85

Seneca  
Epistulae ad Lucillum  
92,30 102

## Autorenregister

- Acker, E. 253, 261  
Adams, I. 155, 190, 206, 241, 260  
Adami, G. 43, 87, 131, 166, 269, 349  
Adlman, J.-J. 121  
Adman-Schöckel, A. 97  
Amit, Y. 51–53, 151  
Andriessen, P. 200, 205E, 216–218, 221–  
224, 227C, 231  
Annold, C. E. 43, 58, 60, 63, 66–68, 71,  
87, 98, 166–170, 174, 177E, 180E, 193,  
195E, 222, 228, 250, 261, 295, 338, 347  
Arzoumy, H. 98  
  
Baeck, L. 88, 105  
Bailey, D. P. 82, 271, 278  
Baig, H. K. 126  
Baumel, E. 81, 157  
Bauchop, J. M. G. 71E  
Baur, J. 126  
Bavret, C. E. 107, 221  
Barth, K. 111, 34E, 37, 49, 106, 118,  
129, 134, 152, 156, 161E, 164E, 197,  
212, 232E, 235E, 247, 251, 255, 268E,  
294, 315, 347  
Baumgärtel, F. 115  
Bauder, A. 120, 209  
Badrin, A. 318, 331  
Bangell, A. 87E  
Barnold, F. 22, 63, 200–202, 207E, 210,  
216, 218, 221, 234E, 239, 252, 257,  
265–267, 285, 297  
Barger, K. 60, 63, 78, 82–87, 100, 193,  
257, 300  
Barts, O. 40–42, 55–57, 108, 113, 126,  
143, 145, 156, 158, 190E, 211E, 214,  
240E, 262, 283, 284, 294  
Böckendorf, H. 177, 184, 188, 190–193,  
229, 290, 304  
Bühlschöck, P. 157, 183  
Bülles-Baack, A. 34  
Bühner, W. J. 25, 53, 111, 126, 129, 151  
Büsch, M. 56, 126, 134  
Bürkha, H. 34  
  
Ehler, T. 183  
Ehlscher, J. 71  
Eckert, O. 179, 181  
Eckmannshil, M. 139  
Eckmann, E. 98  
Eckstrasser, H. 123  
Eckström, G. 15, 76E, 200, 205, 261  
Ecktrich, C. 164, 184  
Ehrens, W. 154  
Ehrlich, J. 123  
Ehrlich, E., 111  
Ehrlichshoch, C. 171, 173, 184E, 290  
Ehrmann, A. 95  
Ehrn, W. 175  
Ehrz, E. E. 49E, 56, 63, 65, 81, 141,  
179–179, 185, 212, 222, 229, 248, 253,  
215  
Ehrzler, K. 81, 86, 100–103  
Eiber, M. 300  
Eichler, A. 119, 277–281, 286  
Eichler, F. 268, 295  
Eijand, W. 43  
Eiffmann, E. 103, 205  
Eichhorn, C. 113  
Einger, C. 10–24, 63, 165, 193, 229,  
331, 335  
Eicker, W. 86  
Eickhardt H. 56  
Eimay, C. E. 11, 4E, 30, 31–34, 149, 157  
  
Eind G. B. 182, 188E  
Eirc, W. 167, 179–181, 189, 196  
Eiser, G. 205, 208, 214, 218, 223, 266  
Castellina, G. 97  
Cavallin, H. C. C. 126, 238, 241, 328  
Cavina, L. 216  
Chewee, C. 114, 118E, 217  
Chester, A. 154  
Christ, E. 127, 142E  
Christ, H. 178  
Chilge, C. 36  
Chuschmann, H. 138, 26, 43, 47, 176  
Cramer, H. 71

Callmann, G. 144, 167, 168, 176, 181,  
191, 194E, 208, 221

Dammelt, D. K. 79

Danzila, F. H. 296

Danzies, W. D. L. 56, 64, 321, 329

Darischgraber, B. 24–26, 76E, 81, 82, 101,  
137

Delitzsch, F. 79, 81, 83, 86, 103, 153,  
237, 279

Deiling, G. 61, 71, 130, 182, 190, 245,  
251, 266

Deitzler, B. E. 52, 60L, 63, 66, 72

Döbelius, M. 4, 68, 95, 195, 323

Dörschflöninger, C. 304

Döle, A. 215

Dörfler, H. 171, 274–276

Dordmann, J. 246

Dorfner, C. 114

Drummann, D. 185

Dubois, A.-M. 202, 214, 217, 218

Dulig, D. C. 186

Dunn, J. G. D. 43, 58, 72, 123, 129,  
132, 145, 168E, 180, 203, 245, 262, 277,  
329, 338

Eosch, J. 114

Ehlers, W. 179E

Ehlich, E. L. 287

Eichrodt, W. 128

Eibergen, L. 205, 320–322

Ehls, E. E. 55, 157, 309, 315

Ehster, F. W. 105, 111, 112, 118E,  
122–126, 128, 194, 303

Emel, J. 250–253, 255, 257–258, 261–  
263, 265E

Evans, C. A. 58, 68E, 68

Eveding, G. 73

Frankl, F. 64E

Fahrner, W. 240

Fecht, G. 71

Fee, G. D. 109

Festugière, A. J. 117

Fendler, A. 111, 113, 129E, 134, 252,  
258, 266

Fiebig, D. 66, 211E

Fiering, D. A. 78

Finckh, H.-J. 273, 292, 294

Fischer, E. 91, 203, 214, 221E

Fischer, U. 151, 139

Fischer, F. E. 246

Fischer, W. 147E, 179, 182, 186, 189,  
193

Fiseman, J. 64, 115, 117, 120–123, 130,  
135, 138E, 151, 153, 190, 217

Fleisch, F. G. 64, 66–68, 70

Gahrlander, H. J. 1, 31, 127, 33, 233

Gaydon, H. E. 183

Geisshausen, E. 42, 47, 56E, 311

Geis, H. 12, 27–30, 33, 35, 37, 53, 66E,  
90–91, 93–94, 97, 111–114, 116E, 122,

126E, 130, 134–137, 138E, 144–146,  
151, 161, 172, 190, 193, 211, 215, 216,  
226E, 243, 252, 256E, 264, 274–278,  
282, 283, 285–290, 304E, 307, 315, 334

Geis, M. 49E, 206, 218, 222–224, 227

Geisler, J. 353, 362, 266

Geisler, L. 101E

Geissner, U. 158

Geißler, J. 92, 96, 98, 54, 130, 143, 338

Geißler, A. M. 254E, 179, 191E, 329

Geißler, J. 123

Geppert, C. 109E, 333

Geppert, H. 215

Geisshausen, F. E. 93

Geisler, W. 241

Geislermann, W. 66, 127

Geisler, H. 117

Geisler, D. 43, 86

Geislermann, J. 13, 142, 144E

Geislermann, S. F. 180

Geppert, W. 126

Geisler, G. 3, 83

Geisler, A. v. 40

Geisler, J. E. 217

Geislermann, L. 265, 276

Geisler, P. 61E, 65, 68, 79, 134, 146,  
162, 167, 180, 182, 195, 247, 259, 259E,  
262E, 291

Geisler, J. 216

Geislermann, H. 77, 118, 133E, 135, 138,  
145, 147, 160, 164, 204, 236, 258, 276,  
286, 288, 297, 310

Geislermann, D. 58, 266

Geislermann, J. 82, 84

Hilgys, H. B. 22  
 Hingsel, M. 40-42, 52-56, 63, 68, 72,  
 77, 79, 81, 86, 93, 100, 117, 130, 140-  
 146, 150, 155, 163, 174, 182, 202, 210, 211,  
 221, 222, 257, 307, 315, 347  
 Hising, E. 107  
 Harnisson, H.-J. 262  
 Hillbrunner, O. 202  
 Hofins, G. 37, 90, 101, 125, 153, 161,  
 174, 182, 195, 170-173, 179, 224, 225,  
 290, 293, 294, 296, 300, 313  
 Hölzer, T. 292  
 Hooken, M. 50, 75, 78  
 Hoppe, R. 26, 285  
 Hübsch, H. 22, 26, 43, 130, 160, 244,  
 247, 269  
 Hübschmidler, F. G. 273

Janowski, B. 154, 177, 180, 222, 226  
 Jansen, E. 211  
 Jantasa, O. 212, 223, 237, 241, 245,  
 252, 256, 292, 302, 306  
 Jarell, O. 105-111, 113-116, 118, 121,  
 124, 126, 128-130, 144, 147, 151,  
 152, 182, 210, 206, 244, 252, 262, 265,  
 266, 282, 317, 319, 322, 334

Kasch, W. 100  
 Kästner, E. 11-15, 21, 34, 36, 76, 77,  
 95, 147, 165, 172, 200, 202, 203-210,  
 212-214, 220, 223, 225, 252, 272  
 Kay, H. C. 183  
 Kahl, M. 67, 99, 147, 254, 259, 262  
 Kammel, G. 240, 27  
 Kim, S. 115, 124, 126, 132, 131, 141,  
 144, 153, 211  
 Kinski, G. 712  
 Klouda, J. 104, 107-109, 205  
 Klobb, M. A. 127  
 Koch, D.-H. 25  
 Kodina, E. 250  
 Köhler, U. 111  
 Kornfeld, W. 217  
 Kossack, A. T. 58  
 Kraus, H.-J. 81, 85, 88-91, 96, 104,  
 136, 152, 161, 173, 212, 226, 237, 275,  
 302-304, 324, 329  
 Kraus, W. 272, 277-280, 284  
 Kretschmar, G. 64

Kroll, E. 105  
 Kugel, J. L. 100, 91, 95, 102  
 Kuhl, C. 93  
 Kufus, H.-W. 202, 203  
 Kufus, K. G. 207  
 Kufus, P. 212, 254, 259  
 Kühnel, W.-G. 43, 49, 55, 99-101,  
 102, 235  
 Küsselbein, H. 228  
 Kühnemann, U. 35, 81, 85, 225  
 Lang, E. 93  
 Lang, P. 71, 109, 142, 154, 171, 172,  
 190, 194, 204, 207, 210, 225, 226  
 Langhammer, H. 230, 232, 264  
 Larsson, H. I. 22, 50, 106, 112, 119,  
 122, 128, 157, 158  
 Larsson, G. 273  
 LaSzar, W. S. 64  
 Laube, M. 22, 97  
 Larsson, H. 125  
 Lehmann, W. P. 179  
 Lehner, F. 97  
 Lichtensinger, E., 272, 280, 307  
 Liebsmann, S. 112  
 Liebsmann, H. 105  
 Lightfoot, J. E. 4, 58, 64, 73, 92, 120,  
 134, 147, 153, 167, 250, 251, 358  
 Lindner, E. 231  
 Lindstrom, A. 26, 298  
 Lips, H. v. 135, 142, 146  
 Löhmeyer, H. 6-10, 11, 13, 34, 103,  
 164, 200, 247, 267, 300, 323  
 Lohse, E. 14, 15-18, 22, 26, 27, 30, 82,  
 99, 101, 102, 105, 110, 115, 121, 127,  
 215, 226, 230-232, 325  
 Lowie, E. 80  
 Lüthje, M. 68  
 Lux, U. 26, 40, 76, 127, 143-145, 200,  
 202, 211, 213, 220  
 Mäkelä, M. 123  
 Mahler, J. 67, 120, 128, 152, 277, 278-  
 281, 283-287, 321  
 Mann, P. I  
 Mansfield, L. H. 54, 102, 143, 235  
 Mansueti, G. 202, 210  
 Mantia, E. F. 102, 107, 129  
 Mantia, T. 79, 80



- Miesner, C. 103, 321  
 Miesner, C. 210, 34, 53  
 Meyer, G. 320  
 Mielcaro, C. C. 186, 189  
 Michalchikow, P. 63  
 Miel, U. 62, 113, 300–303, 301–313, 329  
 Michelin, H. 200, 202–205, 307, 316, 321f, 323–324, 324f.  
 Mihay, A. 341  
 Meyer, P. 215  
 Miednias, W. 000f, 049–131, 186, 216, 241, 297  
 Miedel, K. H. 25  
 Miedel, K. 53, 55, 63–65, 63, 130, 154f, 300  
 Miedel, J. 353–370, 390f, 396  
 Modlan, J. 245  
 Mölin, G. 136–139  
 Möns, G. F. 330  
 Moritz, U. 221  
 Münch, C. F. D. 1, 23, 66  
 Müllen, (E.-P.) 105f., 343  
 Müllen, U. B. 136  
 Münschen, G. 230–233, 234, 258, 261–293  
 Murphy-DuComar, J. 33, 56  
 Müssner, P. 203–207, 211, 316f., 331, 223, 237, 330  
  
 Mungbauer, P. 213  
 Muzawa, C. 67, 176, 181, 185f., 230  
 Mutschburg, G. W. E. 114, 140, 138  
 Muzen, E. 3, 75, 81, 83, 154  
 Müth, B. 217  
  
 O'Brien, P. T. 167, 168, 291, 295  
 Oelborg, (E.) 141, 138  
 Oepke, A. 187, 156, 311  
 Olling, W. H. 43, 45, 47f.  
 Overfield, P. D. 152f., 263  
  
 Park, (E.-W.) 199, 202, 200–203, 214–216, 218–221, 215  
 Patil, B. 287  
 Patzig, G. 153  
 Papp, E. 44, 45, 39, 61, 66, 148, 153, 155, 261, 306f., 213f., 219, 212, 214, 221, 233, 320, 282, 315  
 Pardo, F. 54, 240, 241, 261  
 Pflanzsch, M. 124  
 Pflanzsch-Seyar, B. 124  
 Pizani, F.-C. 183  
 Pörschl, H. 214  
 Podella, T. 113  
 Pöhlmann, W. 95, 162–164, 157  
 Polking, E. 23–26, 37, 38, 76, 230, 232, 268, 297  
 Pöhl, T. 66, 86, 89, 112, 190, 287, 300, 329  
 Polhard, T. E. 1, 73, 125  
 Poser, S. E. 288  
 Pöschel, E. 95, 145  
 Prant, (E.-C.) 106  
 Priedrich, G. 113f., 123, 132, 131, 237f.  
 Prosch, E. 235–240  
  
 Quasten, T. 93  
 Quispel, G. 183, 115, 112, 128  
  
 Rad, G. v. 111, 113, 121, 161, 302, 310, 329, 334  
 Rammstein, L. 60  
 Ralbe, (E.) 163  
 Ralbestein, F. 41  
 Ralber, J. 124  
 Ralbenföhl, H. 101  
 Ralser, B. 56, 142–145, 151, 283, 290  
 Ralser, B. 242  
 Ralserföhl, E. 83  
 Ralser, (E.) 237  
 Ralser, J. P. T. 89, 210  
 Ralser, J. M. 23, 25  
 Ralser, S. E. 154  
 Ralserföhl-Loog, (E. A.) 152  
 Ralser, J. 54, 220, 222, 203–207, 212f., 220f., 231, 242  
 Ralser, A. v. 49  
 Ralser, C. 83f., 68–70, 171, 113, 152, 264  
 Ralser, W. 117  
 Ralser, D. T. 150  
 Ralser, (E.) 71  
  
 Ralser, S. 217–231  
 Ralser, (E. P.) 124, 183, 211  
 Ralser, M. 164, 171, 103  
 Ralser, G. 163

- Schiffen, P. 67, 156, 158, 201, 266  
 Schiffen, E. 185  
 Schiffels, H. 114  
 Schindl, W. 29  
 Schinico, H. 40, 28, 117, 121  
 Schirmerowski, G. 134, 138, 141, 143  
 Schlatzer, A. 70, 129, 133, 147, 193,  
 342, 350f., 394, 310f.  
 Schleismacher, F. D. E. 3, 88, 95, 167  
 Schlies, E. 48, 178, 179f., 180, 182, 191,  
 300, 303, 315, 327  
 Schmidt, H. E. 373-375, 390  
 Schmidt, J. 263  
 Schmidt, W. H. 104, 162, 201, 235,  
 253, 353  
 Schmidt, F. 183  
 Schmidt, K. L. 167  
 Schmidt, L. 110  
 Schmidt, T. 208  
 Schmitz, O. 168  
 Schmitz, E. J. 132  
 Schmeckenberg, E. 106, 134-171, 196,  
 207, 221, 331, 335  
 Schmecke, G. 303, 309f., 309-311, 333  
 Schmedda, U. 43, 49  
 Schmiegel, F. 261  
 Scholten, G. 40f., 53, 67, 111, 114, 119-  
 121, 124, 131, 254  
 Schöner, J. 202  
 Schönbert, K. 236-239  
 Scholz, S. 242  
 Schöner, E. 63, 67, 72  
 Schwanke, H. 171, 344, 310f.  
 Schwanke, E. 14-17, 19-22, 23, 26, 31,  
 34f., 38, 40, 58, 71, 76-78, 82f., 91, 93-  
 101, 142f., 145, 163, 179-181, 197f.,  
 201-205, 209-215, 221, 215, 224, 232,  
 235f., 239, 250f., 263, 265, 267, 268,  
 288, 297f., 311  
 Schwarzen, A. 64, 53, 63, 64, 84, 100,  
 115, 162, 186, 192, 353  
 Segni, A. 19  
 Seybold, E. 85, 95  
 Sjöberg, E. 300f., 300-311, 320  
 Skansonne, O. 53f.  
 Snijders, H. A. 157  
 Sothen, H. v. 3, 132  
 Söding, T. 143, 328  
 Sola Pörf., D. dr. 305f.  
 Spieckermann, H. 232  
 Spittler, B. P. 165  
 Staeck, W. 14, 130  
 Standharter, A. 43-45, 58-61, 240,  
 68, 75, 122, 232, 343  
 Stanley, D. 41, 245  
 Stock, O. H. 274f.  
 Stenbeger, G. 138, 151, 213, 259f.,  
 338, 348, 276, 288, 285, 326, 321  
 Stenboch, E. J. 111  
 Steiner, H. 176, 296  
 Stern, M. E. 106, 202  
 Strauß, D. E. 3  
 Strobel, M. 65  
 Strouma, G. G. 119, 133, 203  
 Stückerfordt, L. T. 152  
 Stultmacher, P. 30, 43f., 56, 103, 135,  
 138, 146, 150f., 191, 200, 205-207, 210,  
 212-214, 216, 235, 240-241, 244, 246,  
 260f., 271-273, 276f., 279, 281-285,  
 288f., 291, 293, 298, 307-309, 311f.,  
 317, 327, 331, 303  
 Testa, E. 267  
 Thieser, G. 341  
 Thoma, G. 238  
 Thölix, F. K. 72  
 Törrat, M. 149  
 Turner, C. H. 241  
 Ullig, E. 141, 183  
 Urmig, W. G. v. 54  
 Vallisotto, G. 61, 262f., 266  
 Viehauer, P. 43, 58, 175, 197  
 Wägler, M. 338  
 Wilkenschlag, S. 95, 100, 100f., 115,  
 109f., 143, 144, 154, 162, 172  
 Wolf, P. 113, 120, 193, 340, 328f.  
 Wulke, W. 52f.  
 Wurd, B. A. 160  
 Wurmich, W. 210  
 Wüder, E. 97, 153  
 Wüder, J. 168  
 Wündel, M. 114  
 Wüster, E. 44-48  
 Wüster, A. 162

Wahl, H.-F. II, 641, 106-108, 109, 113,  
135-139, 146f., 151, 155-158, 160f., 192  
Wahl, U. B., 147, 170  
Wangst, E., 24-26, 34, 73, 96, 197  
Westermann, C., 80, 103, 111, 136, 303,  
320, 323f.  
Wiedel, W., 260  
Wiesenhauer, A., 200, 205, 215  
Widoms, U., 641, 108, 115, 172, 121,  
241f., 371  
Widberger, H., 111, 112, 257  
Widisch, H. J., 130  
Widic, W., 63, 167-168, 171, 181f., 184,  
190, 193-194, 295

Wintemann, O. S., 186  
Wolke, C., 109f., 154, 171, 309, 323f.  
Wolter, M., 126, 150, 155, 163, 150, 141,  
153, 155, 180, 164, 166, 178, 189, 204,  
263, 269, 288, 323, 303, 344  
Wright, P. T. J., 23, 31-33, 34f., 37, 56,  
63, 81, 90, 99f., 125, 130, 163, 197,  
323-325

Yastrow, E., 66, 283

Zahn, T. v., 58f., 61, 71  
Zanussi, W., 112  
Zanussi, J., 298

## Sachregister

- Abschneidmaß** siehe **Hornschneidmaß**
- Abgrenzung des Hymnus** 76–79
- Achtung/Sachtigkeit** 134E
- Achtung-Christologie** 15, 115
- Achtung-Christus-Typologie** 115, 213E, 319
- Alt-Aussagen** 162–165
- Altarschneidmaß** 134E
- Allerversöhnung** 201–203
- Antiochia** 56
- Apokalypstik** 40, 41, 57
- Aufbau des Hymnus** siehe **Struktur**
- Auferstehung** 203–206, 300E, 313, 300  
allgemeine 171, 304  
über Christus 171
- Auferstehungsfeier-Christi** 209E
- Auslegungsgeschichte** 1–35
- Basilika** 305, 307
- Begriffsgeschichte** (siehe auch **Traditionsgeschichte**) 18, 12, 29
- Beräke** 82–85
- Bild Gottes** siehe **Elkon-Christologie**
- Braut Christi** 214–216
- Bräutigam, Christus** als siehe **Leile** des **Bräutigams**
- Bund, neuer** 300, 300E, 319
- Bübe** 270E
- Christinn** 50E
- Corporate personality** 210–213
- Darstellung** 56
- Deutungsreihe** 31
- Diapasonphantum** (siehe auch **Instrument**, **bell** **kanonisch**; **Instrument**, **Glockensatzschloss**) 22E, 55
- Elkon-Christologie** (siehe auch **Schöpfung**) 11, 104–111, 262E
- Einheitlichkeit des Hymnus** siehe **Zusätze**
- Einwohnungsrituum** siehe **Schöpfungstradition**
- Eschatologie** des **Koll** und **Eph** 199, 201, 300E, 323–324, 300E
- Elemente der Welt** siehe **Wohndemente**
- Engel** 106–108  
über **Herrn** 117E  
**Geschichte** des 105E, 106–108  
über die **Schöpfung**, **geste**: 194E, 188  
**Engel** 123, 192–194, 197  
**Engel**, **gottes** **nat** 96–99  
**Wohndemente** 193
- Enkonion** 82E
- Epheserbrief**  
**Situation** des 329  
**Wort** **Titus** zum **Kolon** **106–108**
- Erlebensmythos**, **genetisch** 4, 7, 11, 14, 17, 24E, 300, 263
- Erlebensgeschichte**, **heiliger** **106**, 115, 20, 34E, 367
- Erre**, **schöpfungsgesch** 144E
- Erlebensmythos**  
über **Schöpfung** 147–152  
über **Wort** 141–143
- Erlebens**, **Christus** als 343–345
- Eschatologie**  
des **Koll** und **Eph** 203E, 201  
**Zwei-Stufen-Eschatologie** 309, 327E, 311–313
- Esene** 50
- Eschatologie** siehe **Kommentar**
- Esene(tradition)** 11, 303E  
neuer **Esene** 300E, 310, 324E
- Eschatologie**, **gegen** **Gott** 271–273, 275E, 281, 284, 388E
- Erlebensgeschichte** siehe **Auslegungsgeschichte**
- Erlebens**, **schöpfungsgesch** 9, 20, 267–295
- Funktion des Hymnus** im **Titus** 73E, 170
- Gattung**, **von** **Koll** 1, 13–20 79–86
- Geist Gottes** 171, 179, 258
- Generations** 4, 156–158
- Gliederung des Hymnus** siehe **Struktur**



Gnosis 3, 11, 14, 17, 20–22, 24C, 39–42, 103E, 203, 215, 252

Götterheerfahrt siehe Basileis

Häresie, ketzerisch 58–74, 264

Haupt des Laibes 201, 222–228, 231–234, 255

Helikon-Linientum siehe Myzith

Hellenismus siehe Judentum, hellenistisches; PhiloSophie, hellenistische; Urchristentum, hellenistisches

Hermetica 17, 24E, 253

Hermetisch 204–207

Heroldskostüm Gottes siehe Erlöser-Christologie, Schickina

hymanische Beise 21, 22F

Hymanus (Schichtung) 83–85

Information 130–132

iranische Traditionen 38E

Irthum, ketzerische siehe Häresie

Jozuskeru 51, 54, 57

Jom (Kippur) (siehe auch Süßes) 6, 9, 18, 20, 26F, 278E, 285, 320–323

Judentum

aramäisches 8, 40, 51–53, 55

hellenistisches (siehe auch Diaspora) (Judentum) 3, 16, 19, 23, 24C, 41, 51–53, 57

kanaanäisches (siehe auch Diaspora) (Judentum) 72E

mythisches siehe Myzith

palästinisches 51–53

rabbinisches 55

Jungfrauengeburt 144

Kelch/Gaßel siehe Erlöser-Christologie, Schickina

Leibe

Christi (siehe auch Haupt des Laibes) 195–204, 206

des Botsingers 514–524

Kosmischen 85, 128, 200, 206E, 218–224

Logos (Schichtung) (siehe auch Weisheit) 4, 21, 115–120, 123, 136–140, 150E, 160, 248E

Mächte siehe Engel

Magharitaven 103E

Magie 138

Melancholikus 38E

Melancholikum 123, 126E, 140–143, 188–191, 211–213, 248, 275, 306

Menschenbildung siehe Information

Melancholikus siehe Myzith

Messias 140–143, 150–153, 201–203, 248, 260, 274–275, 300

Melancholikus 141, 158

Melancholikus 79, 96E

Melancholikus, impliziter 153, 249E, 318, 344

Melancholikus, christologischer 30, 313

Myzithenform 68

Myzith, jüdische 40, 45–65, 103–103, 141, 195

Mag Hamman 41E

Menjeheset, jüdisches 6, 9, 320–323

Menschenbildung (Schichtung) 13, 20, 300–313, 347E, 344E, 326–326

Paulus 45–48

Kelch des 25

und Jesuschristus 58E

und Organische 58E

Paulusdruck 45–48, 51–57

Percepsionist Jesus 111E, 249

Pharisäer 58E

Pharisäer 3, 19, 21E, 40, 51–53, 56, 57, 117–120

Pharisäer

hellenistisches (siehe auch Gnostik, Platonismus) 8, 9, 16, 19, 25, 33, 40, 43, 51

ketzerische (siehe Häresie)

Pharisäer (Platonismus)

Platonismus 16, 19, 40, 118, 123, 164, 166

Platonismus 150–165

Prophet

hellenistischer 75–81

des hellenistischen Synagoge 79, 81

gokara Dorkan 102E, 112

Populärphilosophie siehe PhiloSophie, hellenistische

Präzisionen (des Weisheit, Christologie) 33, 138–142, 160–162

Qumran 40, 55

Rasch/Gotthe siehe Basilika

Resurrection oder Wiedergeburt oder Schöpfung 228–233

Rasch ha-shema siehe Mosaikfest

Schechina (tradition) (siehe auch Hiberno-Christologie) 21, 113–115, 137, 140, 220–226, 278f., 289, 326, 350

Schlüssel 33

Schöpfer und Erbauer (Königheit von) 33, 35, 354–356, 358

Schöpfungsriten: LXX–LXXI, 300f.

Selbstmitleid des ursprünglichen Hymnus 100–103

Septuaginta 33

sichtbar – unsichtbar 129–LXX, 164f.

Sprache des ursprünglichen Hymnus 27, 90f., 152f., 162, 247, 346f.

Stammes-Tradition 210–212, 246

Stellvertretung 208f.

Stichwortsammlung siehe Cetera scilicet

Stil von Eod. I, 15–20 76–82, 94

Stoa, stoische Philosophie 3, 106, 15, 25, 53, 116, 126, 154f., 163, 158

Stoicheia siehe Weltbezüge

Struktur des Hymnus 3, 11, 15, 18, 23f., 28, 31, 34, 86–94

Strukturprinzip des Hymnus 115–124, 304–307, 340f.

Sühne(sühnen) (siehe auch Iom Kippur) 5, 9, 13, 267–269, 326, 329f.

kasuistische Bedeutung 6, 285–288

Sühnetag siehe Iom Kippur

Sündenfall 31, 32, 35, 162–171

Taufbeckenritus 11, 13, 15

Tempel 231–263, 285–289  
meist 300f.

Todesengel 171

Tora 136–140, 144–146, 181f.

Toponologie 138, 144, 185f.

Zionstern 129f., 144

Traditionsgeschichte (siehe auch Begriffs-  
geschichte) 15, 22, 29

Triumphzug 179–181

unsichtbar siehe sichtbar

Urchristentum, hellenistisches 16, 25

Urgemeinde 54, 57, 144f.

Umschweifungsritus siehe Ektaseumritus

Verfassn. des Hymnus 4, 8, 11, 11, 22–  
24, 31, 34, 88, 91, 100–103, 152,  
155, 221, 241, 269, 344f.

Verfassn. des Koloboschriels 43–45

Verfälsch., falsche siehe Häsese

Verfälsch. über beiden Strophes des Hym-  
nus 318–326, 344f.

Verfälsch. (sühnen) 5, 267–285, 326

Verfälschungstag siehe Iom Kippur

Wiedergeburt siehe Engel

Weisheit (tradition), jüdische (siehe auch  
Logos) 5, 5, 11, 16, 17, 24f., 32, 115–  
120, 134–140, 150, 163, 245f., 248,  
257f., 225, 225

Weisheits-Christologie 127f., 142–147,  
326

Weltangst, hellenistische siehe Erlös-  
sungsbedeutung

Weltbezüge 61, 70f., 73

Wiederhernahme 311, 351, 352f.

Wort-Gottes-Tradition siehe Logos-tradi-  
tion

Zion 150–165, 173, 285–288, 300f.

Zionstern siehe Tora

Zusatz zum Hymnus 3, 11, 14–18, 21–  
26, 28, 30–34, 58, 94–100, 343f.

Zwölftagefest 54



# Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

## Alphabetische Übersicht der ersten und zweiten Reihe

- Achen, Astrid: *Jesus Stellung zum Tempel*. 2000. (Stoß 1947)
- Achtemeier, Paul W.: *The Christology of the Fourth Gospel*. 1996. (Stoß 2078)
- Agnew, Mark L.: *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*. 1976. (Stoß 207)
- Albrecht, Christian: *The Colossian Syncretism*. 1996. (Stoß 2077)
- Albrecht, Friedrich und Marianne Lichterberger (Hrsg.): *Paul und Titus*. 1996. (Stoß 42)
- Bachmann, Michael: *Bücher und Überlieferer*. 1992. (Stoß 28)
- Baker, William K.: *Personal Speech-Events in the Epistle of James*. 1995. (Stoß 1948)
- Kallis, Peter: *Challenges to New Testament Theology*. 1997. (Stoß 1955)
- Barnes, Carol: *Judica*. Band 1. 1986. (Stoß 17 – Band 1) 1991. (Stoß 92)
- Bauckham, Richard: *Jesus and the Christ*. 1991. (Stoß 1952)
- Bauer, Franz: *Die Kommentare und Studien zur Apostelgeschichte*. 1980. (Stoß 22)
- Bayer, Hans: *Heidolff's "Jesus' Predictions of Ascension and Resurrection"*. 1985. (Stoß 1928)
- Beil, Richard R.: *Prophetic in Isaiah*. 1996. (Stoß 1969)
- *The One God in God*. 1996. (Stoß 206)
- Bejczy, János: *Die "Gefüge" Pauli*. Begründl. *Paulus' Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament*. 2001. (Stoß 224)
- Beitz, Hans: *Leser, der Abszisse*. (Stoß). 1981. (Stoß 42)
- *Leser, der Hand der Kirche*. 1990. (Stoß 52)
- Bevick, Richard: *Strom Pagus und die christliche Gnosis*. 1974. (Stoß 86)
- Bibac, Wolfgang: *Das Schreiben im Johannes-evangelium*. 1987. (Stoß 2026)
- Birkbeck, Carl E.: *Castra Pisana*. 1982. (Stoß 48)
- Birkbeck, Kerry Ann: *Their Ance and the Jewish Church: Criticism*. 1991. (Stoß 1970)
- Koch, Ulrich L.: *Hospitality and Exclusion in Judaism and the Final Examination of Deas*. 1996. (Stoß 2036)
- Birkbeck, Andrea M.A.: *Revelation and Eschatology in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. 1991. (Stoß 2036)
- Birkbeck, Andrea: *Gnosis and Syncretism*. Teil 1. 1999. (Stoß 47 – Teil 2. 1999. (Stoß 48)
- Birkbeck, Andrea: *Samaritanism and the Samaritan Text of Luke*. 1999. (Stoß 1927)
- Birkbeck, Andrea: *Welterkenntnis – (A)necht – (A)chtung – (A)chtung*. 1992. (Stoß 1978)
- Birkbeck, Andrea: *Leser, Tischgemeinschaften*. 1990. (Stoß 1946)
- Birkbeck, Andrea: *Paulus' Theologie – (A)chtung des Lesers und (A)nechtung des Paulus*. 2001. (Stoß 2035)
- Birkbeck, Andrea: *Der Paulus und die (A)nechtung des Evangeliums*. 1987. (Stoß 1927)
- Birkbeck, Andrea: *Der Gnostizismus und sein Weg im N. T. Evangelium*. 1987. (Stoß 1942)
- Birkbeck, Andrea: *Christus: Die (A)nechtungen von Joseph und Joseph*. 1995. (Stoß 8)
- *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*. Hg. von Dr. Köpfer. 1988. (Stoß 80)
- Birkbeck, Andrea: *Story as History – History as Story*. 2000. (Stoß 122)
- Birkbeck, Andrea: *(Hrsg.) (A)nechtung – Philologie*. 1981. (Stoß 23)
- Birkbeck, Andrea: *Die (A)nechtung des (A)nechtens in Paulus' Christologie*. 1996. (Stoß 1947)
- Birkbeck, Andrea: *The Son of Man*. 1986. (Stoß 29)
- siehe *Birkbeck, Andrea*.
- Birkbeck, Andrea: *Jesus: The Epistle of Barnabas*. 1984. (Stoß 1974)
- Birkbeck, Andrea: *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. 1988. (Stoß 1970)
- Birkbeck, Andrea: *Historical Criticism of the New Testament*. 2000. (Stoß 125)
- Birkbeck, Andrea: *Jesus (the Intercession)*. 1996. (Stoß 1949)
- Birkbeck, Andrea: *Studies in Ephesians*. 2000. (Stoß 124)
- Birkbeck, Andrea: *Die (A)nechtung des (A)nechtens und (A)nechtung des (A)nechtens*. 1996. (Stoß 125)
- *Die (A)nechtung*. 1987. (Stoß 197)
- Birkbeck, Andrea: *Christus: Die (A)nechtung des Kommentars*. 1987. (Stoß 22)
- Birkbeck, Andrea: *Die (A)nechtung des (A)nechtens*. 1987. (Stoß 1927)
- Birkbeck, Andrea: *The (A)nechtung*. 1997. (Stoß 1947)
- Birkbeck, Andrea: *Jesus: Jesus and Christianity*. 1992. (Stoß 197)
- *Paul and the Mosaic Law*. 1996. (Stoß 89)









- Kahnweiler, Aron: *Neuherausgabe Evangel. Mariae Scotti, Avesne 1827: Hochapostolus Scotti of God*. 1992. Band 18491.
- Paul and the Muslims. 1995. Band 38.
- Kasper, Robert: *Drei Heiligtümer: jüdische Festtage*. Teil I 1981. Band 239 – Teil II 1982. Band 67.
- Mag. Hermanns-Begleiter. 1982. Band 26.
- Argumentation bei Paulus. 1985. Band 34.
- Philon von Alexandria. 1988. Band 46.
- Kovács, Miklós: *Le christianisme antique et son contexte religieux*. III. 1981. Band 23.
- Kovaleva, Lidya: *The Parables of the Unreel Tenants*. 1982. Band 27.
- Köhler, Thomas: *Das Wort von Rom*. 1991. Band 93.
- siehe: *Einleitung, 1997a*.
- Kosmow, Alex: *Die Passionsgeschichte des Neuchâtelers Agostino*. 1993. Band 4257.
- Kováts, József: *Die Prophetie Das Sprengberg, Witten: Ehrenbüchlein des Neuen Bundes*. 1993. Band 4253.
- Spang, R.E.: *was: Incarnation in Paul?*. 1988. Band 184708.
- Spang, Ruffinus: *Frühes Christentum im antiken, Siedlungsgebiet* (Band II) 1988. Band 194 – Band III 1990. Band 186.
- Stachewski, Ryszard: *Sancti Sicuti Schillingebanten*. 1986. Band 425.
- Stachewski, Christian: *Die Luther's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*. 1988. Band 184708.
- Stachewski, Christian: *Der Kolbenhymnus*. 2000. Band 184708.
- Stachewski, Michael: *Die Christologie der Pastoralbriefe*. 1988. Band 184708.
- Stachewski, August: *Die Kunde der Wahrheit*. 1981. Band 27.
- Stachewski, Kay: *Die Eucharistie Philosophy*. 1991. Band 172.
- Stachewski, Lewis: *The Angel Veneration and Christology*. 1995. Band 184708.
- Stachewski, Peter (Hrsg.): *Das Evangelium und die Evangelien*. 1983. Band 38.
- Stang, George: *Thyau: Wengchung von Sünden*. 1993. Band 4257.
- Stang, George: *The Theol of St. Paul*. 1989. Band 184708.
- *The Martyrdom of St. Paul*. 1994. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 1991, 2 1989. Band 39.
- Thieling, Gerald: *siehe: Einleitung, Franz. Thieling, Klaus: Wengung: Die Dinge des Wengung*. 1994. Band 38.
- Thieling, Gerald: *Studien zur neutestamentlichen Theologie*. Hrsg. von Thomas Thieling. 1995. Band 39.
- Thieling, Gerald: *Dertheologie* (Paul). 2000. Band 1704.
- Thieling, Gerald: *St. Lightfoot the Ecologist*. 1995. Band 4257.
- Thieling, Gerald: *Die antiken Weltwörterbuch und Wörterbuchung*. 1993. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Die deutsche Exegetik*. 1993. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Die Fathers of the World*. 1995. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Die Ordnung des „Haus Gottes“*. 1994. Band 4253.
- Thieling, Gerald: *Prophetic Formgebung: Hrsg. von Wolfgang Korus und Elmar Witzel*. 1997. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Geistliche und Sympathisanten*. 1995. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Tealith's Best (Exodus and Mark)*. 1997. Band 4257.
- Thieling, Gerald: *Die Baptisten und Separatismus*. 1987. Band 4257.
- Thieling, Gerald: *Die Eucharistie von Eucharistie*. 1995. Band 4257.
- Thieling, Gerald: *Christliche Einleitung „Zeichen“*. 1994. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Peter in the Gospels*. 2000. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *siehe: Thieling, Gerald: Paulus, Maria (St. Paul)*. 2000. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Love with Paul (Peterson)*. 1981. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Alfred E. Die christlichen Lehrer*. 1984, 2 1988. Band 4257.
- Thieling, Gerald: *Antiken: Missionarische Texte aus Rom*. 1988. Band 184708.
- Thieling, Gerald: *Antiken: Geschichtliche und Geographische Vorlesungen*. 2000. Band 184708.

Bitte beachten Sie: Die hier aufgeführten Werke sind nur  
 eine Auswahl der Werke, die in der Maxima-Zeit  
 veröffentlicht wurden. Für weitere Informationen  
 wenden Sie sich bitte an den Verlag.



