

Zwischen Römer- und Epheserbrief

Zur Kontextualisierung des Kolosserbriefs

ANDREA TASCHL-ERBER

Unter mehreren Aspekten liefert Kol seit je Anlass für vielfache Untersuchungen – sei es, dass seine wirkmächtige Christologie im Zentrum steht, welche insbesondere im vielzitierten Hymnus in 1,15–20 zu Tage tritt, oder dass die Frage nach seiner Intention oder auch nach der religionsgeschichtlichen Einordnung der im Schreiben anvisierten ‚Gegner‘ den Ausgangspunkt bildet.¹ Dabei werden gängige Datierungen häufig unhinterfragt vorausgesetzt. Nach konkreten Anhaltspunkten für eine mögliche nähere zeitliche Einordnung Ausschau zu halten, fördert das Gesamtverständnis des Schreibens und stellt angesichts der Quellenlage gleichzeitig ein schwieriges Feld dar, um gesicherte Daten erheben zu können.

Als fundamentale Frage, die möglichen Datierungen des Kol zugrunde liegt, ist zunächst jene nach der Authentizität der Verfasserangabe des Briefes zu stellen. Divergierende Rekonstruktionen von Entstehungszeit und -anlass basieren noch vor allen anderen Gesichtspunkten auf einer grundsätzlichen Entscheidung für oder gegen paulinische Verfasserschaft.

Wenn Kol für authentisch *paulinisch* gehalten wird (so z. B. im englischsprachigen Raum eine verbreitete Ansicht), dann wird er meist *um 60* (gern in Rom) bis in die frühen 60er Jahre des 1. Jahrhunderts als später Brief des Paulus datiert.² Als *deutero-paulinische Pseudepigraphie* (so der weitgehende Konsens

¹ Hinsichtlich meiner eigenen Forschungsarbeiten zu Kol verweise ich auf TASCHL-ERBER, ANDREA, „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“: Der exklusive „Mittler“ im Brief an die Gemeinde in Kolossä, in: Dies./Irmtraud Fischer (Hg.), *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 367), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 245–292; DIES., Identitätspolitische Rhetorik. Der Brief „an die Heiligen in Kolossä“, in: Gernot Michael Müller/Sabine Retsch/Johanna Schenk (Hg.), *Adressat und Adressant in antiken Briefen. Rollenkonfigurationen und kommunikative Strategien in griechischer und römischer Epistolographie* (Beiträge zur Altertumskunde 382), Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 279–328.

² Unter den jüngeren Publikationen: COPENHAVER, ADAM, *Reconstructing the Historical Background of Paul's Rhetoric in the Letter to the Colossians* (Library of New Testament Studies 585), London u. a.: Bloomsbury T&T Clark 2018 (ohne nähere Diskussion); im deutschsprachigen Raum: BAUMERT, NORBERT/SEEWANN, MARIA-IRMA, *Israels Berufung für die Völker. Übersetzung und Auslegung der Briefe an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser* (Paulus

im deutschsprachigen Bereich) wird er oft *um 70* (z. B. in oder um Ephesus) angesetzt,³ bald nach dem Tod des Paulus in den späteren 60er oder in den 70er Jahren (und darüber hinaus), weniger bereits zu Lebzeiten des Paulus (als Schreiben eines Mitarbeiters).⁴

Unter den Argumenten, die gegen eine paulinische Verfasserschaft ins Feld geführt werden, rangieren etwa *die sprachlich-stilistischen Eigenheiten* des Kol,⁵ das transportierte *Paulusbild* in seiner überhöhten Stilisierung sowie *inhaltlich-theologische Fortschreibungen* paulinischer Tradition: In Entsprechung zur kosmischen *Christologie* (siehe die ‚All‘-Aussagen im Hymnus) wird ebenso die *Ekklesiologie* in diesem universalen Rahmen entworfen, mit Christus als Haupt des kosmischen Leibes. Das konkrete gemeindliche Modell ist freilich durch das missionarische Netzwerk um Paulus organisch bestimmt und noch nicht von einer Ämterstruktur geprägt. Die *Eschatologie* zeigt sich stärker präsentisch (siehe 2,12–15; balanciert in 3,1–4) und arbeitet mit räumlichen Vorstellungen (siehe z. B. die im Himmel bereitliegende Hoffnung in 1,5). Auch die *Haustafel-Ethik* (3,18–4,1) – im Unterschied zum Programm in Gal 3,28, was Frauen und SklavInnen betrifft – verbindet Kol mit späteren Briefen. Sprache, Theologie und Situation sind nicht mehr die der unumstrittenen Paulinen, sondern es zeichnet sich eine Weiterentwicklung ab.

Als *terminus post quem* lässt sich entsprechend der Tod des Paulus Anfang der 60er Jahre ansetzen, daraus folgt eine Datierung ab ca. 65. Zielt Kol auf eine Bewältigung einer Verunsicherung nach seinem Tod in relativer Nähe dazu? Die intertextuellen Bezüge zu den unumstrittenen Paulusbriefen zeigen dabei eine bewahrende Aufnahme, aktualisierende Neuinterpretation und auch um-

neu gelesen), Würzburg: Echter 2016. – Eine tabellarische Übersicht (freilich englischlastig) zu divergierenden Datierungen findet sich bei FOSTER, PAUL, *Colossians* (Black's New Testament Commentaries), London u. a.: Bloomsbury T&T Clark 2016, 73–78.

³ Um hier einige KommentatorInnen aus dem deutschsprachigen Raum zu nennen: siehe z. B. GNILKA, JOACHIM, *Der Kolosserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10/1), Freiburg i. Br.: Herder 1980, 23; POKORNÝ, PETR, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1987, 15; WOLTER, MICHAEL, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 12; Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 519), Gütersloh u. a.: Mohn 1993, 31; MAISCH, INGRID, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 12), Stuttgart: Kohlhammer 2003, 21; THEOBALD, MICHAEL, *Der Kolosserbrief*, in: Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 2013, 431–445, 441.

⁴ So z. B. DUNN, JAMES D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids: Eerdmans 1996, 38; LUZ, ULRICH, *Der Brief an die Kolosser*, in: Jürgen Becker/Ulrich Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (Das Neue Testament Deutsch 8/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 181–244, 190 (Timotheus).

⁵ Siehe die grundlegende Arbeit von BUJARD, WALTER, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 11), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973.

akzentuierende Verschiebung paulinischer Konzepte unter dem literarischen Patronat des Apostels, dessen Verkündigungskonzept der Kommunikation mittels Briefmedium weitergeführt wird.

Der *terminus ante quem* wird wiederum durch die Abfassung des von Kol literarisch abhängigen Eph konstituiert, sodass sich eine sehr grobe Einordnung „zwischen Röm und Eph“ ergibt⁶ – die im Blick auf den divers datierten Eph freilich ein unterschiedlich weites Zeitfenster eröffnet.⁷

Lassen sich nähere Anhaltspunkte festmachen? Im Folgenden sei ein Versuch der Annäherung von mehreren Angelpunkten gestattet:

(1) vom *Absender* her, ausgehend von der im Präskript entworfenen Kommunikationssituation: Die Inszenierung des *Paulus* als Verfasser wirft auch die Frage auf, ob sein Tod Briefanlass gewesen sein könnte.

(2) von der *Adresse* her: Der Versuch über *Kolossä* historische Anhaltspunkte zu gewinnen, führt allerdings zu mehr Fragezeichen als Sicherheiten.

(3) vom *Inhalt* her: Über *intertextuelle Bezüge* lässt sich eine Teilnahme an bestimmten Diskursen aufzeigen und so eine relative historische Verortung erreichen (in aller Vorsicht gegenüber einer relativen Chronologie). Dabei werden zwei verschiedene Kontexte einer solchen Intertextualität fokussiert, um hier in spezifischen Themenfeldern Tiefenbohrungen vorzunehmen: Zur Rekonstruktion des durchscheinenden Konflikthintergrundes wird die Verhandlung klassischer *jüdischer identity marker* in der Briefrhetorik in den Blick genommen – auffällige Schlagworte deuten im Vergleich mit anderen frühchristlichen Texten auf übergreifende Diskursentwicklungen (3.1). Anhand des Diskurses beispielsweise zur Beschneidung lässt sich Kol innerhalb des paulinischen Briefcorpus „zwischen Röm und Eph“ verorten (3.2). Die Verschiebung in der ekklesiologischen Leibmetaphorik gegenüber den unumstrittenen Paulusbriefen hinsichtlich einer akzentuierten Rolle des Hauptes findet wiederum ihre Parallele in der *zeitgleichen römischen kaiserzeitlichen Literatur* und könnte ebenfalls zur Kontextualisierung dienen (3.3).

⁶ Dass Kol Röm voraussetzt (mindestens eine auch über sublitterarische Vermittlung mögliche Kenntnis der hier verschriftlichten Konzepte), legen kumulierte intertextuelle Bezüge des Kol zu Röm nahe.

⁷ Klassisch etwa bei FOSTER, *Colossians*, III: „perhaps some time between 65 and 80 CE“. Eine Abfassung noch zu Lebzeiten des Paulus nicht ausschließend datiert wiederum BORMANN, LUKAS, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 51, „zwischen 54 n. Chr. (ephesinische Gefangenschaft) und 75 n. Chr. (1. Generation der Paulusgruppe)“.

1. Inszenierung der spirituellen Anwesenheit des Paulus – sein Tod als Briefanlass?

In welcher Situation und mit welcher Motivation wird die autoritative Präsenz des Paulus als des „Apostels des Messias Jesus durch Gottes Willen“ (1,1; in Anlehnung an die Präskripte von Röm, 1–2 Kor, Gal) pseudepigraphisch inszeniert?

Die *imaginierte* Abfassungssituation wird am Briefende beleuchtet: Die Abwesenheit des Paulus rührt von einer Gefangenschaft (4,3.10.18).⁸ Ist wie in den ‚Gefangenschaftsbriefen‘ Phlm und Phil, an die Kol anknüpft, an Ephesus gedacht? Kolossä lag ca. 180 km davon entfernt an der wichtigen West-Ost-Route nach Apamea. Als Schreiben von Ephesus aus würde der Brief den Anspruch auf die Deutungsmacht gerade auch gegenüber im dortigen Umfeld konkurrierenden Gruppen erheben (das würde auch zu Ephesus als realem Abfassungsort passen). Alternativ käme Rom in Frage: Dann wäre der Brief als knapp vor seinem Tod verfasst imaginiert – in einer Gefangenschaft, aus der er nicht mehr zurückkehrt, sodass daraus bleibende Abwesenheit resultiert. Wo und wann immer der Brief auftaucht, würde er quasi als sein Testament gelten.

Was könnte also ein vorstellbares Szenario sein? Der genaue Zeitpunkt des Todes des Paulus ist nicht sicher – die Spuren verlieren sich in der Gefangenschaft in Rom. Wird die Pseudepigraphie zeitnah zu seinem Tod verfasst, kann der Verfasser eventuell davon ausgehen, dass die Todesnachricht noch nicht allgemein bekannt ist. Von daher wäre es durchaus plausibel, den Brief in dieser Phase einer Schwellensituation anzusetzen (bis hin zur These, dass ein Mitarbeiter noch zu Lebzeiten des Paulus den Brief verfasst hat). Ansonsten muss man von einer durchschaubaren Autorfiktion ausgehen, in einem bewussten Was-wäre-wenn-Spiel, in einer offenen Pseudepigraphie.⁹ In jedem Fall unterstützt die Gefangenschaftssituation als literarische Fiktion eine entsprechende Rezeption der vorgestellten Textwelt.

Reagiert Kol, möglicherweise als Anfang deuteropaulinischer Pseudepigraphie, direkt auf den Tod des Paulus? Eine Anspielung auf seinen Tod könnte sich in 1,24 finden:

⁸ In 4,3 werden die AdressatInnen zu Fürbittbeten aufgefordert mit der doppeldeutigen Formulierung: „damit Gott uns eine Tür des Wortes öffne“ (vgl. 1 Kor 16,9; 2 Kor 2,12 oder auch Apg 14,27), der nachfolgende auf das Christumysterium bezogene Hinweis δι’ ὃ καὶ δέδεμαι stellt den näheren Zusammenhang her. Dass „die Verf. nach Kol 4,3 zwar die Freilassung des Wortes, nicht aber des Paulus erhoffen“, erklärt STANDHARTINGER, ANGELA, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (Supplements to Novum Testamentum 44), Leiden u. a.: Brill 1999, 3, mit dem Wissen um seinen Tod.

⁹ Vgl. STANDHARTINGER, *Studien*, 2f.; HÜBENTHAL, SANDRA, Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen? Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefs, in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 36 (2011), 61–92.

(1,24) Jetzt freue ich mich in den Leiden für euch (ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν), und ich fülle auf (ἀνταναπληρῶ) das Ausstehende der Bedrängnisse Christi (τὰ ὑστερήματα τῶν θλιψέων τοῦ Χριστοῦ) in meinem Fleisch (ἐν τῇ σαρκί μου) für seinen Leib (ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ), der die Kirche (ἡ ἐκκλησία) ist, (25) von der ich „Diener“ (διάκονος) geworden bin gemäß des mir verliehenen Amtes Gottes (κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι: vgl. Röm 15,15), an euch zu erfüllen (πληρῶσαι: vgl. Röm 15,19) das Wort Gottes (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), (26) das verborgene Geheimnis (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον, vgl. 1 Kor 2,7 in Bezug auf „Gottes Weisheit“) seit Äonen und seit Generationen – jetzt aber wurde es offenbart (ἐφανερώθη, vgl. Röm 16,26) seinen Heiligen (τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ), (27) denen Gott kundtun wollte, was der Reichtum der Herrlichkeit (τὸ πλοῦτος τῆς δόξης, vgl. Röm 9,23) dieses Geheimnisses bei den Völkern (ἐν τοῖς ἔθνεσιν) [ist], das ist Christus bei euch (ὁ ἔστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν), die Hoffnung (ἡ ἐλπίς, vgl. Röm 15,12–13) auf die Herrlichkeit (τῆς δόξης), (28) den wir verkünden, indem wir jeden Menschen zurechtweisen (vgl. Spr 2,2ff. LXX) und jeden Menschen belehren in jeder Weisheit (σοφία), damit wir jeden Menschen als vollkommen in Christus vor Augen stellen:¹⁰ (29) dazu mühe ich mich auch ab, kämpfend gemäß seiner Wirkkraft, die in mir mit Macht wirkt. (2,1) Denn ich will, dass ihr wisst, welchen großen Kampf ich führe für euch (ὑπὲρ ὑμῶν) und die in Laodizea und alle, die nicht gesehen haben (ἐόρακων) mein Angesicht (τὸ πρόσωπόν μου) im Fleisch (ἐν σαρκί) [...].

Im Rahmen der Selbstvorstellung des Völkerapostels (in V. 27 wird das adressierte Ihr explizit mit τοῖς ἔθνεσιν identifiziert) mit akzentuiertem ἐγὼ Παῦλος¹¹ (V. 23) wird sein Lebensinsatz betont, der im Unterschied zu unumstrittenen Paulusbriefen nicht konkret geschildert (siehe die dortigen Peristasenkataloge),¹² jedoch in Analogie zu den Leiden Jesu formuliert wird:¹³ Die Begriffe παθήματα/θλιψις sind in den unumstrittenen Paulinen umgekehrt zugeordnet, ὑπὲρ ὑμῶν hat etwa von 1 Kor 1,13; 11,24 her einen spezifischen Klang.¹⁴ Die spezifisch ekklesiologische Zielrichtung dieser „Leiden für euch“ (während sie beim gekreuzigten Messias soteriologisch gedeutet werden) zeigt sich – in apokalyptischer Diktion¹⁵ – im ergänzenden „Auffüllen“, „Vollmachen“, „zur Fülle Brin-

¹⁰ Ebenso in 1,22 mit forensischer Motivik (vgl. z. B. 1QH XV,30 f.).

¹¹ Vgl. 2 Kor 10,1; Gal 5,2; 1 Thess 2,8; Phlm 19 sowie Eph 3,1.

¹² Zum formelhaften Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι in 2,1 – fast identisch in 1 Kor 11,3 (in 10,1; 12,1; Röm 1,13; 11,25; 2 Kor 1,8 mit doppelter Verneinung) – vgl. die näheren Situationsschilderungen (mit Ortsangaben) etwa in 2 Kor 1,8 ff.; Phil 1,12 ff.; 1 Thess 2,1–2.

¹³ Zu den Leiden des Apostels um Christi willen vgl. z. B. 2 Kor 4,8–12; 6,4–10; 11,23–28; 12,10.

¹⁴ Für einen christologischen Gebrauch der präpositionalen Wendung vgl. ferner etwa Lk 22,19–20; 1 Petr 2,21.

¹⁵ In der LXX bezeichnet θλιψις große Notsituationen Israels (Ex 4,31; 1 Makk 9,27), „die Leiden der Gerechten“ (Ps 33,20 LXX) sowie die endzeitliche „Bedrängnis“ (Dan 12,1; Hab 3,16). Siehe KREMER, JACOB, Art. θλιψις, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2* (1981), 375–379; mit Rekurs auf die apokalyptische Vorstellung von einem Vollmaß eschatologischer Bedrängnisse: DERS., Was an den Bedrängnissen des Christus mangelt. Versuch einer bibeltheologischen Neuinterpretation von Kol 1,24, in: DERS., *Weshalb ich es euch verkündet habe. Gesammelte Studien zur Exegese, Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments*, hg. v. Roman Kühschelm u. a., Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005, 214–233 [Ndr. aus: *Biblica* 82 (2001) 130–146], 222–229.

gen“ (ἀνταναπληρῶ) des noch „Ausstehende[n] der *Bedrängnisse* Christi (τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ)“, und zwar ganz physisch, „in meinem Fleisch“,¹⁶ wobei die Bestimmung „für euch“ nun unter Aufnahme der ekklesialen Leibmetapher fortführend erläutert wird als „für seinen Leib“ (ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ), der „die Kirche (ἡ ἐκκλησία) ist“. Im posthumen Rückblick wird Paulus so eine ergänzende heilsgeschichtliche Bedeutung zugesprochen: Als von Gott beauftragter διάκονος (V. 25) der *kosmisch-universalen* ἐκκλησία (bzw. des in der vorausgehenden parallelen Formulierung in V. 23 in der ganzen Schöpfung verkündeten Evangeliums) erfüllt er eine *komplementäre* Funktion (siehe dazu Christus als διάκονος der „Beschneidung“/ περιτομή in Röm 15,8) „gemäß dem göttlichen Heilsplan“ (κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ), dem ihm „verliehenen Amt“ (τὴν δοθεῖσάν μοι, vgl. Röm 15,15 [hier χάρις], εἰς ὑμᾶς), das Wort Gottes voll(ständig) zu machen (πληρῶσαι [vgl. vorher ἀνταναπληρῶ] τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Ähnlich wird in Röm 15 sein Wirken in breitem geographischen Horizont autorisiert (V. 19: πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ).

Wird im vorangegangenen Hymnus Christus funktional mit der präexistenten, personifizierten Weisheit identifiziert,¹⁷ übernimmt Paulus in Relation zum verkündeten Christus („in welchem alle Schätze der σοφία und der γνῶσις verborgen sind“, 2,3),¹⁸ in Aufnahme des in der Zweiten Tempel-Periode verbreiteten apokalyptischen Schemas der verborgenen, göttlich autorisierter Offenbarung harrenden Weisheit, die Rolle des universalen wirkenden, „jeden Menschen“ adressierenden Weisheitslehrers (1,28) und Offenbarers des „Mysteriums Christi“.¹⁹ Wie Ingrid Maisch es formuliert, ist er „als Offenbarer selbst Teil des durch ihn offenbarten Geheimnisses geworden“²⁰. Mit einem solchen Paulus-Narrativ wird jener zugleich als zweite identitätsstiftende Bezugsgestalt neben Christus, durch welchen die ἐκκλησία *corporate identity* erhält (als „sein Leib“), konstruiert – als autoritative Leit- und Gründungsfigur in abgestufter Analogie.

In welcher zeitlichen Nähe zu seinem Tod ist das denkbar? Einerseits ist eine lebendige Paulus-Erinnerung vorauszusetzen, andererseits bezeugt der posthume Blick schon eine gewisse zeitliche Distanz.

¹⁶ Vgl. in Bezug auf die Versöhnung durch Jesu Tod die Wendung ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ in 1,22.

¹⁷ Zu Christus als Gottes Weisheit vgl. 1 Kor 1,24.30.

¹⁸ Nach 1 Hen 46,3 wird der *Menschensohn* (gegen Ende der Bilderreden mit dem entrückten Henoch identifiziert: siehe 71,14–17) „alle Schätze des Verborgenen“, nach 51,3 „alle Geheimnisse der Weisheit“ offenbaren. In 2 Bar 44,14 sind die Schätze der Weisheit wiederum bei den Gesetzestreuern zu finden (als Erben der verheißenen Zeit bzw. kommenden Welt: 44,13.15). Vgl. dazu Jes 45,3.

¹⁹ Siehe neben dem *passivum divinum* ἐφανερώθη in 1,26 auch 2,2 sowie 4,3–4 (aktiv φανερώσω in 4,4).

²⁰ MAISCH, *Brief*, 17.

Mit dem prägnant gesetzten Stichwort des „Leidens“ wird möglicherweise sein Tod theologisch gedeutet. So sieht hier etwa Michael Gese den „ersten Versuch [...], den Märtyrertod des Paulus theologisch zu verarbeiten“²¹. Vor dem Hintergrund des allgemeineren Topos der kämpferischen Mühen um des Evangeliums willen (1,29–2,1), die Paulus ὑπὲρ ὑμῶν auf sich nimmt, ist diese Interpretation jedoch nicht zwingend, wiewohl in der Perfektform ἐόρακάν in 2,1, welche auch die hinkünftige Möglichkeit physischer Begegnung ἐν σαρκί auszuschließen scheint (als erweiterter Kreis von AdressatInnen werden diejenigen beschrieben, die ihn nicht *in persona* „gesehen haben“), ebenso eine Anspielung auf den Tod des Paulus vermutet werden könnte.²²

Rief der Tod des Paulus eine Orientierungskrise hervor (und wann wurde eine solche virulent)? So erklärt etwa Angela Standhartinger die „Entstehungsgeschichte und Absicht des Schreibens [...] aus der Problematik, die durch den Tod des Paulus in den von ihm beeinflussten Gemeinden hervorgerufen wurde“²³.

Um den Abwesenden zu vergegenwärtigen, wird mittels des Briefmediums seine (fortdauernde) *spirituelle* Präsenz inszeniert: εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι (2,5)²⁴ betont das auktoriale Ich unter Aufnahme antiker Briefphraseologie. Dabei erhält der klassische Briefftopos der räumlichen Abwesenheit des Verfassers, der im Brief die Distanz transzendiert und anwesend ist, einen noch tiefgründigeren Sinn²⁵ – in einem doppelbödigen literarischen Spiel mit dem Thema physischer Abwesenheit (sei es durch Haft oder Tod) und

²¹ GESE, MICHAEL, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 99), Tübingen: Mohr Siebeck 1997, 267. Vgl. auch BETZ, HANS DIETER, Paul's „Second Presence“ in Colossians, in: Tord Fornberg/David Hellholm (Hg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo u. a.: Aschehoug 1995, 507–518, 513; STANDHARTINGER, *Studien*, 167; MAISCH, *Brief*, 138; DÜBBERS, MICHAEL, *Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 191), Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 162 f.

²² So z. B. STANDHARTINGER, *Studien*, 3. Die Perfektform könnte sich andererseits auch einfach aus der imaginierten Briefsituation erklären lassen: Neben den unmittelbaren AdressatInnen in Kolossä (das direkt angesprochene Ihr) und jenen in Laodizea bezieht Paulus all jene ein, die ihn nicht persönlich (τὸ πρόσωπόν μου) kennengelernt haben.

²³ STANDHARTINGER, *Studien*, 3.

²⁴ Zum ἀπών/παρών-Schema vgl. bes. 1 Kor 5,3 (ἀπὸν τῷ σώματι παρών δὲ τῷ πνεύματι); ferner 2 Kor 10,1,11; 13,10. In Phil beschwört Paulus in der Situation der Gefangenschaft die AdressatInnen, εἴτε [...] ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπών, dass sie einmütig für den Glauben an das Evangelium kämpfen (1,27), bzw. für ihr Heil, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μάλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου (2,12).

²⁵ Vgl. insbesondere auch BETZ, *Presence*, 514 (er zitiert Seneca, *Epist.* 55,9–11 als Vorbild): „the formula of 2:5 turns out to be an epistolary device for creating a ‘second presence’ for Paul. The literary *topos* of ‘presence in absence’ allows the author of Colossians to create what a letter should be, a conversation between friends when separated, a being together (2:2–7) on a higher level (‘in the spirit’) and despite distances.“

brieflich vermittelter Anwesenheit (etwa in der gemeindlichen Verlesung des Briefs, die Paulus in der Versammlung ein autoritatives Wort einräumt).²⁶

Diese literarische Strategie erhält ihren spezifischen Ort angesichts einer durch die Abwesenheit des Paulus möglicherweise ausgelösten Identitäts- und Orientierungskrise (zumindest aus der Sicht des Verfassers, welcher einer solchen vielleicht auch vorausschauend entgegenzuwirken trachtet), wie sich in der Argumentation ab 2,4 abzeichnet (dazu in 3.1). Herausgefordert durch oppositionelle Stimmen wendet sich die Sprecherinstanz mit der geliehenen Autorität des göttlich legitimierten Apostels an die Adressierten, um den paulinischen Standpunkt in Abgrenzung zu einflussreichen konkurrierenden Positionen zu untermauern. Vermittelt durch das Briefmedium (in anknüpfender Nachahmung und adaptierender Fortführung der *vorliegenden* brieflichen Kommunikation des Paulus) erhebt der zum universalen Lehrer und Offenbarer stilisierte Apostel gleichsam aus der Ferne seine Stimme, um in einer identitätspolitischen Konflikt- oder Krisensituation zu intervenieren und im Ringen um die Definitionsmacht in Glauben und Praxis paulinische Tradition zu sichern.

Paulus tritt dabei als Sprecher eines kollektiven Wir auf, das zunächst Timotheus als Mitverfasser einschließt (1,1), aber auch weitere namentlich genannte MitarbeiterInnen (z. B. Epaphras, Tychikos),²⁷ die in direkter Relation zu ihm, mit stellvertretender Kompetenz und in vermittelnder, repräsentativer Funktion, von ihm gesandt, beschrieben werden.²⁸ Als Mittelpunkt eines missionarischen Netzwerkes erscheint er, obwohl er die Gemeinde nur vom Hören kennt (1,4,9) und – wie zu vielen anderen, die ihm nicht persönlich begegnet sind (2,1) – keinen direkten Kontakt hat, dennoch aus erster Hand informiert und kann reagieren.

Diese durch die Textstrategien von Paulus autorisierte und legitimierte Wir-Gruppe vermag paulinische Tradition zu bewahren und in seinem Namen, seiner Rolle bzw. Maske aktualisierend fortzuschreiben (inklusive Transformationen), um im Rückgriff auf die – im Sinne einer startenden Paulus-Überlieferung analog zur *Jesus memory* auch erst konstruierte – Tradition des Apostels Orientierung für die Gegenwart zu stiften. Die Aufforderung zur Weitergabe des Briefs an die Gemeinde in Laodizea sowie zum gegenseitigen Austausch der

²⁶ Vgl. THEOBALD, MICHAEL, Der Epheserbrief, in: Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 2013, 414–430, 416, zu Eph.

²⁷ Ob das vorgestellte Personeninventar im Sinne einer Rückprojektion vertraute Namen aufrufen soll (siehe bes. Phlm) oder diese tatsächlich mit dem Brief auf einer historischen Ebene in Verbindung zu bringen sind, ist schwer zu sagen – methodisch ist für Vorsicht zu plädieren. Zumindest sollten die Namen zur Entstehungszeit des Kol noch bekannt sein. In Eph fehlen später die aufgetragenen und ausgerichteten Grüße.

²⁸ RÖHSER, GÜNTER, Der Schluss als Schlüssel. Zu den Epistolaria des Kolosserbriefes, in: Peter Müller (Hg.), *Kolosser-Studien* (Biblich-Theologische Studien 103), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, 129–150, 145, sieht in diesem Mitarbeiterkreis den „Sitz im Leben“ für „die pseudepistolographische Fiktion des Kol“.

jeweils erhaltenen Schreiben (ein Indiz für beginnende Briefsammlungen?) am Schluss (4,16) reflektiert und propagiert paulinische Traditionsbildung. – Wie bald dies nach seinem Tod geschieht, bleibt die Frage und lässt sich nicht gesichert festmachen.

2. Kolossä als materialer Anhaltspunkt?

Adressiert ist der Brief – in Übernahme frühjüdischer identitätspolitischer Diktion – „an die Heiligen (nicht: an die ἐκκλησία) in Kolossä“ (1,2).²⁹ Ein konkreter Ort ist genannt.³⁰ Allerdings könnte es sich durchaus um eine doppelte Fiktion handeln,³¹ die nicht nur die Verfasserfrage betrifft. Würde sich nämlich ein pseudepigraphes Schreiben dennoch an eine bestimmte Gemeinde richten – oder gerade an Kolossä an den äußersten Rändern der paulinischen Mission? Dient die Adresse im Sinne der entworfenen Textwelt der Fassade, um die Konstruktion einer Rückprojektion in die Zeit des Paulus zu stützen? Dann erhebt sich natürlich in der Folge die Frage, inwieweit dem Ort für die Datierung Relevanz zukommt.

Wie insbesondere 2,1 suggeriert, reicht die Adressatenschaft über die primäre im Präskript explizit genannte sowie die aus den textinternen Hinweisen auf Laodizea (2,1; 4,13.15–16: Austausch der Korrespondenz) und Hierapolis (4,13) eruiertbare erweiterte Adressatenschaft hinaus auf ein größeres (potentiell un-

²⁹ Vgl. klassisch Dtn 7,6 sowie in der apokalyptischen Tradition Dan 7,18.21–22.25.27; 8,24; außerdem etwa Ps 15,3 LXX; 33,10 LXX; Tob 12,15 (parallel zu den Engeln); 1 Makk 1,46; Weish 18,9. Die Bezeichnung begegnet ebenso in Qumrantexten (z. B. IQM VI,6: „die Heiligen seines Volkes“; vgl. III,5; IQSb III,2); siehe ferner „die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen“ in 1 Hen 62,8 (ähnlich 50,1). Vgl. auch Röm 1,7 (oder 1 Petr 2,9). Die Übertragung des Titels auf das adressierte Ihr steht im Kontext der in Kol 1,12 betonten „Teilhabe am Erbe der Heiligen im Licht“. Dazu vgl. z. B. IQS XI,7 f. (Gott hat den erleuchteten Auserwählten „Anteil am Los der Heiligen gegeben und ihre Versammlung mit den Söhnen des Himmels verbunden“) oder 1 Hen 58 (Erbeil der Gerechten und Auserwählten, im Licht). In Weish 5 erkennen die Frevler angesichts der unerwarteten Rettung des verhöhten Gerechten: ἐν ἀγίοις ὁ κληρος αὐτοῦ ἐστιν (V. 5; zum Licht siehe V. 6; vgl. dazu Jes 53,11–12). In Kol 1,26–27 wird der Terminus verwendet im Zusammenhang der Offenbarung des Christumysteriums ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

³⁰ Zu Bedeutung und Profil der antiken Stadt siehe CADWALLADER, ALAN H./TRAINOR, MICHAEL (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011; außerdem die Studie von HUTTNER, ULRICH, *Early Christianity in the Lycus Valley* (Ancient Judaism and Early Christianity 85; Early Christianity in Asia Minor 1), Leiden/Boston: Brill 2013.

³¹ So z. B. explizit WOLTER, *Brief*, 35 f.; STANDHARTINGER, *Studien*, 16.153.281; FRANK, NICOLE, *Der Kolosserbrief und die „Philosophia“*. Pseudepigraphie als Spiegel frühchristlicher Auseinandersetzungen um die Auslegung des paulinischen Erbes, in: Jörg Frey u. a. (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 246), 411–432, 412–414; THEOBALD, *Kolosserbrief*, 442; für die aktuelle Diskussion siehe HÜBENTHAL, *Pseudepigraphie*.

begrenztes) Publikum als ‚Adressaten zweiter Ebene‘, für welche die im Brief anhand einer Modellgemeinde dargestellte typische Situation paradigmatisch anzuwenden ist.³² Über das Städtedreieck Kolossä – Laodizea – Hierapolis im Lykostal hinaus erfolgt gemäß der Textstrategie ein universaler Ausblick.

Das spezifische räumlich-zeitliche Kolorit ist aber wiederum konkret genug, um von einer Situierung der in Kol gespiegelten Diskurse im kleinasiatischen Raum (im weiteren Umkreis der von Kolossä ca. 180 km entfernten Metropole Ephesus) auszugehen.³³ Auch wenn der Brief nicht authentisch paulinisch ist, könnte dennoch ein realer Anlass im Hintergrund stehen.

Um 60 war Kolossä vermutlich ebenfalls von dem Erdbeben betroffen, das nach den *Annalen* des Tacitus das benachbarte (ca. 15 km entfernte) Laodizea zerstörte – so explizit in der Chronik des Eusebius zu lesen (beeinflusst von Kol?): *In Asia tres urbes terrae motu conciderunt, Laodicia Hierapolis Colossae*.³⁴ Nach Tacitus wurde Laodizea jedoch im selben Jahr wieder aufgebaut: *Eodem anno ex inlustribus Asiae urbibus Laodicea, tremore terrae prolapsa, nullo a nobis remedio, propriis opibus revaluit*.³⁵

Eine beliebte These geht von der Zerstörung Kolossäs aus, um in mehreren Varianten die Pseudepigraphie zu plausibilieren.³⁶ Adressiert an einen nicht mehr existierenden Ort, lässt sich die Autorfiktion weniger schnell durchschauen, wenn der Brief auftaucht (Paulus hätte ihn eben vor dem Erdbeben an die Gemeinde geschrieben, woraufhin er zwischenzeitlich verloren ging). Oder Kolossä dient als bewusstes Fiktionalitätssignal, womöglich auch als Scheinadresse für das tatsächlich anvisierte Laodizea.³⁷ In Kol 4,16 (Austausch der Korrespondenz mit Laodizea) könnte sich freilich ein Weg für die Promulgation des Pseudepigraphons andeuten.

³² Vgl. dazu auch STANDHARTINGER, *Studien*, 181.

³³ Vgl. THEOBALD, *Kolossarbrief*, 441f.; BORMANN, *Brief*, 50f. (zum rekonstruierten Milieu im Lykostal: 12–28). Laodizea ist auch als eine der sieben kleinasiatischen Gemeinden in Apk adressiert (1,11; 3,14 ff.), zu der es ferner Verbindungslinien über christologische Titel gibt (πρωτότοκος [ἐκ] τῶν νεκρῶν in Kol 1,18/Apk 1,5; zu ἀρχὴ τῆς κτίσεως in Apk 3,14 vgl. Kol 1,15).

³⁴ 210. Olympiade, in der Übersetzung des Hieronymus, GCS 47,183,21f.

³⁵ Tacitus, *Ann.* 14,27. „Im selben Jahr wurde Laodizea aus den bekannten Städten Asiens durch ein Erdbeben zerstört und ohne Unterstützung von uns mit eigenen Mitteln wieder hergestellt.“

³⁶ Früher wurde damit umgekehrt die Echtheit des Briefes untermauert, insofern er von Paulus vor dem Erdbeben geschrieben worden sein müsse.

³⁷ So LINDEMANN, ANDREAS, Die Gemeinde von „Kolossä“. Erwägungen zum „Sitz im Leben“ eines pseudopaulinischen Briefes, in: Ders., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 187–210 [Ndr. aus: Wort und Dienst NF 16 (1981), 111–134], 194 ff.; kritisch dazu CADWALLADER, ALAN H., Refuting an Axiom of Scholarship on Colossae: fresh insights from new and old inscriptions, in: Ders./Michael Trainor (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 151–179, 158f.

Das Erdbeben würde allerdings die (Weiter-)Existenz einer Gemeinde nicht ausschließen.³⁸ Wie bei Laodizea wäre von einem baldigen Wiederaufbau auszugehen, da aufgrund der epigraphischen Zeugnisse „eine nennenswerte Unterbrechung in der Geschichte [...] äußerst unwahrscheinlich [ist]“³⁹, wie auch Lukas Bormann feststellt.

Eine Ehrinschrift für einen Korumbos mit dem Ehrentitel φίλόπατρις („Freund der Vaterstadt“) bezieht sich auf die Renovierung der Therme (aufgrund einer Zerstörung durch das Erdbeben?) und ihre Kosten (SEG 61,1160, hier Z. 4–5):

zur Reparatur des Bad[es ... u]nd für die Wasserleitung
des Demos der Koloss[...]

Eine weitere interessante Ehrinschrift vom Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrhunderts, gewidmet Μάρκωι Μάρκου Κολοσσηνῶν ἀρχερμηνεῖ καὶ ἐξηγητηῖ (SEG 57,1382), bezeugt die Notwendigkeit eines „Oberübersetzers“ in Kolossä – in einem multikulturellen Milieu.⁴⁰

Da Kolossä bisher nicht ausgegraben ist, besteht ein archäologisches Desiderat. Zu erwarten wären vielleicht Inschriften *in situ* oder sonstige erhellende Funde.

Dennoch wirft die Epigraphik hinsichtlich der Datierung des Kol mehr Fragen auf, als sie beantworten kann: Was bedeutet der epigraphische Befund, abgesehen von Datierungsunsicherheiten, für die 60er/70er Jahre (wann konkret erfolgte der Wiederaufbau)? Und inwiefern ist überhaupt die Situation in Kolossä als relevant in Betracht zu ziehen?

3. Intertextuelle Bezüge als Anhaltspunkte für eine relative Datierung?

An dieser Stelle sind zunächst ein paar Vorbemerkungen nötig im Sinne eines methodischen *caveat*, inwieweit intertextuelle Bezüge überhaupt als mögliche Anker dienen können, um daran chronologische Beobachtungen festzumachen.

³⁸ So aber z. B. LINDEMANN, *Gemeinde*, 203–205; POKORNÝ, *Brief*, 17; MAISCH, *Brief*, 22; THEOBALD, *Kolossierbrief*, 442.

³⁹ BORMANN, *Brief*, 28; vgl. CADWALLADER, *Axiom*, 174. Ausführlich dazu VERHEYDEN, JOSEPH/ÖHLER, MARKUS/CORSTEN, THOMAS (Hg.), *Epigraphical Evidence Illustrating Paul's Letter to the Colossians* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 411), Tübingen: Mohr Siebeck 2018.

⁴⁰ Siehe CADWALLADER, *Axiom*, 170–174; BORMANN, *Brief*, 19–28.54; DERS., Barbaren und Skythen im Lykostal? Epigraphischer Kommentar zu Kol 3:11, in: Joseph Verheyden/Markus Öhler/Thomas Corsten (Hg.), *Epigraphical Evidence Illustrating Paul's Letter to the Colossians* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 411), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 161–198, 193–196. Die hier referierten Inschriften wurden auch von Bernd Heininger im Rahmen seines Vortrags auf der AKN-Tagung 2019 in Linz vorgestellt.

(1) Intertextualität bedeutet nicht einfach literarische Abhängigkeit. Vielmehr geht es um die gemeinschaftliche Partizipation an übergreifenden Diskursen. Was die paulinische Sammlung betrifft, ist – über die Verwendung konventionalisierter Briefformeln hinaus – eine Kenntnis bestimmter unumstrittener Paulusbrieve möglich,⁴¹ jedoch können Stichwortverbindungen, thematische und motivische Parallelen auch über andere Wege – mündliche Traditionsbildung, Verkündigung etc. – vermittelt sein.⁴² Im Falle philosophischer, etwa stoischer Texte (z. B. Seneca), stellt sich die Situation der Intertextualität mit Kol noch einmal anders dar. Noch mehr ist vermutlich von ‚über mehrere Ecken‘ zustande gekommenen Übereinstimmungen auszugehen. Die Interaktionen finden eben in einem gemeinsamen kulturellen Netzwerk statt. Da es sich insgesamt um komplexe Rezeptionsprozesse – über einen längeren Zeitraum hinweg – handelt, sind chronologische Feststellungen nur sehr bedingt möglich.

(2) Eine weitere methodische Unschärfe liegt in der Textüberlieferung: Wie zuverlässig sind die eigentlichen Text-Parallelen? Lässt sich in Bezug auf die paulinische Briefsammlung etwa mit Sicherheit sagen, was genuin Bestandteil des jeweils ursprünglichen Brieftextes gewesen ist – oder muss man vielleicht auch eine redigierende Harmonisierung miteinkalkulieren (auch im Sinne einer eventuellen Überarbeitung und Ergänzung der ‚authentischen‘ Paulinen)? Analoges gilt für die klassischen antiken Texte: Wie stabil ist der Textbestand jeweils, ist er gesichert für das 1. Jahrhundert? Diese Frage ist zumindest methodisch-hermeneutisch zu stellen.

(3) Zudem bewegt man sich mit Datierungen in relativer Bestimmung ohnehin auf glattem Eis, wo aufgrund der Abhängigkeit von weiteren Hypothesen kaum sicherer Boden zu erreichen ist. Wie sicher sind z. B. auch die im Folgenden in den Blick genommenen klassischen antiken Texte zu datieren?

Dennoch gibt es einige Auffälligkeiten, die zu diskutieren sind – ob es um Diskursentwicklungen entlang klassischer jüdischer *identity marker* geht oder um mögliche Einflüsse kaiserzeitlicher Literatur.

⁴¹ Für FRANK, NICOLE, *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 271), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 351–353, setzt der Kol eine frühe Sammlung der Protopaulinen voraus. – In der vorliegenden Untersuchung zeigt sich einerseits eine oft in die Details reichende Nähe zu unumstrittenen Paulusbrieffen, andererseits fehlen wichtige Konzepte und Begriffe (z. B. νόμος, δικαιοσύνη oder ἀμαρτία im Sg.).

⁴² Skeptisch gegenüber einer möglichen Benutzung von Paulusbrieffen (außer Phlm) ist STANDHARTINGER, *Studien*, 61–89.91–152.278–281, die auf die Aufnahme mündlicher Paulustradition rekurriert. Im Unterschied zur eindeutigen literarischen Abhängigkeit des Eph von Kol könnte die Vertrautheit mit paulinischer Verkündigungstradition auch sublitterarisch vermittelt sein; vgl. WOLTER, *Brief*, 33, der aber eine Abhängigkeit von Phlm und Röm annimmt; BORMANN, *Brief*, 43–45; FOSTER, *Colossians*, 81–85, der „a more general knowledge of key Pauline concepts“ (81) und „familiarity with Pauline ideas“ (82) vermutet.

3.1 Verhandlung jüdischer Identitätsmarker

Wichtige Stichwortbezüge lassen sich z.B. hinsichtlich der Beschreibung der vieldiskutierten „Philosophie“, die als oppositionell fokalisiert wird, beobachten. Denn das autoritative Gewicht des Apostels, seine spirituelle Präsenz werden gegen eine offenbar einflussreiche konkurrierende φιλοσοφία in Stellung gebracht, von der sich die auktoriale Instanz unter Aufnahme stereotyper antiker Topoi polemisierend abgrenzt – zunächst in einer Warnung vor negativ konnotierter sophistischer „Überredung“⁴³, wie sie etwa bei Plato und Aristoteles angeprangert wird:

(2,4) Dies sage ich,

damit niemand euch in die Irre führt (παραλογίζηται, vgl. z.B. Aristoteles, *Politika* 1307b35)⁴⁴ durch Überredung (πιθανολογία, vgl. Plato, *Theaitetos* 162e).

[...]

(8) Schaut, dass niemand euch „einfängt“ (βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν⁴⁵) durch die „Philosophie“ (διὰ τῆς φιλοσοφίας) und leere Täuschung (καὶ κενῆς ἀπάτης, vgl. z.B. Sib. Or. 3,586: ἀπάτησι κενᾶϊς)

nach der Überlieferung der Menschen (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων),

nach den Elementen des Kosmos (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου)

und nicht nach Christus (καὶ οὐ κατὰ Χριστόν).

Inhaltlich wird die als „leere Täuschung“ (in den *Sybillinischen Orakeln* in Bezug auf Idolatrie) gebrandmarkt, „Philosophie“ mit zunächst unspezifisch wirkenden Schlagworten charakterisiert als (im Unterschied etwa zum „Wort der Wahrheit des Evangeliums“, 1,5) trügerische Lehre „nach der Überlieferung der Menschen“ und „nach den Elementen des Kosmos“ – und „nicht nach Christus“. Der Terminus φιλοσοφία an sich (welcher in der griechischen Bibel sonst nicht vorkommt) gibt dabei noch keine spezifische Verstehensrichtung vor. In einem jüdisch-hellenistischen Kontext kann er auch jüdische Glaubensüberzeugung (im Sg.) sowie jüdische Richtungen und Lehrtraditionen (im Pl.) bezeichnen.⁴⁶ Analog taucht er in Justins *Dialog mit Tryphon* für christliche Lehre – als „allein zuverlässige und brauchbare Philosophie“ (8,1) – auf.

⁴³ Vgl. dazu 1 Kor 2,4.

⁴⁴ In der Einleitung zu den *Sophistischen Widerlegungen* 164a20 ff. gebraucht Aristoteles das Substantiv παραλογισμοί.

⁴⁵ Vgl. analog Tatian, *Oratio ad Graecos* 22 (2. Jahrhundert) im Rahmen seiner Polemik gegen hellenistische Kultur in Bezug auf Schauspieler (συλαγωγῆισθε).

⁴⁶ Vgl. etwa Philo, *legat.* 156 bzw. 245 (τῆς Ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας); *Mos.* 2,216; *De contemplatione* 26; *mut.* 223 (τοῖς κατὰ Μωυσῆν φιλοσοφοῦσιν). Textzitate aus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, hg. v. Leopold Cohn und Paul Wendland, 7 Bde, Berlin: Reimer 1896–1930 [Ndr. 1962–1963]. Josephus bezeichnet in *Antiquitates Iudaicae* 18,1,2 § 11 Essener, Sadduzäer und Pharisäer als φιλοσοφία, gleichsam als philosophische Schulen bzw. Lehrtraditionen; vgl. auch § 9 und 18,1,6 § 23 sowie *Bellum Iudaicum* 2,8,2 § 119. Siehe am Endes des 1. Jahrhunderts n. Chr. auch in 4 Makk 1,1; 5,11.22; 7,9.21.

Ein näherer Blick auf die intertextuellen Bezüge der vagen, fragmentarischen Anspielungen, die für die zeitgenössischen AdressatInnen genügen mochten, leistet eine deutlichere Konturierung des zugrunde liegenden Diskussionshorizonts. So taucht etwa das Stichwort der bloß menschlichen Überlieferung – im Unterschied zu göttlicher Offenbarung gedacht – bei Mk im Kontext einer Debatte um *Speise- und Reinheitsvorschriften* auf: In Mk 7,8 finden wir wortgleich τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων – gegenüber dem „Gebot“ bzw. „Wort“ Gottes (V. 8–9.13). Unmittelbar davor wird Jes 29,13 zitiert, wo eine bestimmte Form der Gottesverehrung kritisiert wird, die nur auf „Geboten und Lehren von Menschen“ basiere (der in Mk 7,7 zitierte Text ist allerdings nicht deckungsgleich mit dem Wortlaut der LXX, wie von Alfred Rahlfs ediert):

Mk 7,7 als explizites Zitat (siehe V. 6) von Jes 29,13:

μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

Jes 29,13 LXX:

[...] μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.

Ebenso werden in Kol 2,22 bestimmte Speiseverbote als „gemäß den Geboten und Lehren der Menschen“ (κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων) charakterisiert. Auch diese Textvariante ist offensichtlich als Jes-Anspielung zu verstehen.⁴⁷

In die Linie von Mk 7 passt weiter der Hinweis auf Speisegebote in Kol 2,16 (in 2,9–15 wird die eigene Lehre κατὰ Χριστόν ausgeführt):

Niemand soll euch also richten

(Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω,

vgl. bes. Röm 14,3: ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω;

14,10: σὺ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου;

14,13: Μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν)

in puncto Essen und Trinken

(ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει,

vgl. Röm 14,17: οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρώσις καὶ πόσις)

Hier liegen insbesondere intertextuelle Bezüge zu Röm 14 vor, wo ebenfalls – allerdings mit einem stärkeren Blick auf *wechselseitige* Toleranz (vgl. 14,13: „wir wollen einander also nicht mehr richten“) – gegenseitige Verurteilungen (das Stichwort „richten“ begegnet in Röm 14,3.10 etc.) in Fragen von „Essen und Trinken“ (wortgleich in Röm 14,17) thematisiert werden. Das Konfliktfeld um Reinheit/Unreinheit bringt Röm 14,14.20 zur Sprache.

Die darauf folgende Trias „oder bezüglich (ἢ ἐν μέρει) Fest, Neumond oder Sabbat (ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων, formelhaft in der LXX)⁴⁸ verweist auf

⁴⁷ Auch ohne explizit markierte Zitate argumentiert Kol – innerhalb eines jüdischen Traditionshorizonts – aus der Schrift heraus.

⁴⁸ Vgl. bes. Hos 2,13; Ez 45,17 sowie 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; 31,3; 1 Esdr 5,51; 1 Makk 10,34; Jdt 8,6; Jes 1,13–14 (in der Zusammenstellung mit νηστεία, „Fasten“); ferner Jub 1,14; IQM II,4; Iust. dial. 8,4.

den jüdischen *Festkalender*. Für die Zeitstrukturen und damit kalendarische Regelungen zuständig sind in der gemeinantiken Vorstellungswelt astrale Mächte.⁴⁹

Auf diese wurde bereits in Kol 2,8 Bezug genommen in der Charakterisierung der gegnerischen Philosophie als *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, „gemäß den Elementen der Welt“, zu denen neben den klassischen vier auch Gestirne gezählt werden.⁵⁰ Das Stichwort der kosmischen, im antiken Kontext oft vergöttlichten *Elementarmächte* muss nicht notwendigerweise (allein) eine Warnung vor konkurrierenden Kosmologien hellenistischer Philosophie oder vor lokalen Mysterienkulten indizieren. Im paulinischen Traditionsrahmen ist auf Gal 4 hinzuweisen, wo Paulus die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als versklavende Mächte beschreibt (V. 3.9), wohingegen der von Gott gesandte Sohn (V. 4) „die unter dem Gesetz freikaufe“, sodass sie die „Sohnschaft“ erlangen (V. 5) und dadurch auch Erben sind (V. 7). Den AdressatInnen wirft er vor, zu den „schwachen und armseligen“ *στοιχεῖα* wieder zurückzukehren (V. 9); unmittelbar darauf ist von der Einhaltung bestimmter Zeiten die Rede (V. 10: *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*). Auch Röm 14,5–6 nimmt die Unterscheidung bestimmter Tage in den Blick. Daher ist im paulinischen Traditionshorizont – in Rezeption von Gal 4 – der Zusammenhang der *στοιχεῖα* mit dem jüdischen Kalender plausibler als der Rekurs auf pagane Kontexte.

Demgegenüber betont der Christus-Hymnus in Kol 1,15–20 dass „alles in den Himmeln und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, ob Throne oder Herrschaften, ob Mächte oder Gewalten (εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι)“⁵¹ in Christus geschaffen wurden, „durch ihn und auf ihn hin“ (1,16). „Das All hat in ihm Bestand“ (1,17: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*, vgl. die Aufgabe der Elementarmächte in Platons *Timaios* 32c: *ἡ τοῦ κόσμου σύστασις*),⁵² dem „Erstgeborenen der Schöpfung“ (1,15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*). Daran anknüpfend wird er in 2,10 als „das Haupt jeder Macht und Gewalt“ (ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας) bezeichnet. In 2,15 wird deren Entmachtung als endzeitlicher Triumph⁵³ in apokalyptischer Motivik personifiziert verbildlicht in poetischer Sprache.⁵⁴

⁴⁹ Siehe die differenzierten Kompetenzen der Engel, Geister und kosmischen Mächte, die Elemente und Gestirne kontrollieren, in 1 Hen 60,11–22; 69,21–22; 75,1–3; 80,6; 82,4.7–8.10–20; 2 Hen 5–6; Jub 2,2; 1QH I,9–13.

⁵⁰ Siehe z. B. Weish 13,2 (*ἀλλ' ἡ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν*); außerdem 2 Hen 15,1 („die Elemente, die Phönix und Chalkedrios genannt werden“; dazu vgl. 12,1); 16,7: „fliegende Geister und Elemente und Engel“; 23,1 und 27,3 in Bezug auf ihre Himmelsbahnen.

⁵¹ Die Viererreihe, die ebenso in 2 Hen 20,1 begegnet (hier treten noch zusätzliche Bezeichnungen aus der jüdischen Angelologie hinzu), verweist auf Engelklassen.

⁵² Vgl. auch das Bild in Kol 2,19.

⁵³ Vgl. 2 Kor 2,14.

⁵⁴ Zu Christus als kosmischem Triumphator über die Mächte vgl. auch 1 Kor 15,24–28 (V. 24: *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*).

Im Resümee des Abschnittes (welches sich auszeichnet in einen paulinischen Denkrahmen fügt) tauchen die *στοιχεῖα* noch einmal auf (2,20) – die Stichworte vom Beginn begnügen erneut in rahmender Funktion:

- (20) Wenn ihr gestorben seid mit Christus,
 (Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ; vgl. Röm 6,8: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ)
 [und also frei] von *den Elementen der Welt*,
 (ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου; vgl. Gal 4,3: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου
 sowie Röm 7,6: νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες [...] ⁵⁵)
 was lasst ihr euch [dann] Vorschriften machen, als ob ihr in der Welt lebtet:
 (τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε ⁵⁶;
 vgl. dazu die rhetorische Frage in Röm 6,2: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ ⁵⁷, πῶς ἔτι
 ζήσομεν ἐν αὐτῇ;)
 (21) iss nicht, koste nicht, rühr nicht an,
 (Μὴ ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης)
 (22) was alles zum Verderben ist durch den Verbrauch,
 (ἃ ἐστὶν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει)
 nach den *Geboten und Lehren der Menschen*
 (κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων; vgl. Jes 29,13 LXX, zitiert ebenso
 in Mk 7,7)
 (23) – was (ἄτινά ⁵⁸ ἐστὶν),
 obgleich es den Ruf von Weisheit hat,
 (λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας)
 in selbst auferlegtem Gottesdienst, Demut und Schonungslosigkeit gegenüber dem Körper,
 (ἐν ἐθειλοθηρσικία καὶ ταπεινοφροσύνη [καὶ] ἀφειδίᾳ σώματος)
 ohne jegliche Ehre zur Befriedigung des Fleisches dient.
 (οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός)

In der Taufe vollzieht sich in einer definitiven Wende ⁵⁹ ein radikaler (vgl. 2,7) Existenzwechsel: Der „alte Mensch“ (3,9; nach Röm 6,6 „mitgekreuzigt“ ⁶⁰), wird – in der Sprache der Gewandmetaphorik von Kol 3,8–12 (Kleidung konstruiert ja soziale, ethnische, kulturelle Identität) ⁶¹ – „abgelegt“, ⁶² um „den

⁵⁵ Vgl. weiter Röm 7,4; Gal 2,19; außerdem Röm 6,2.7.10 (in Bezug auf „die Sünde“).

⁵⁶ Vgl. in Kol 2,14 die „gegen uns lautende Rechtsurkunde (χειρόγραφον) mit den (die Schuld aufweisenden) δόγμασιν“ (zum Begriff vgl. etwa 3 Makk 1,3: τῶν πατρίων δογμάτων; Josephus, *Contra Apionem* 1,42: θεοῦ δόγματα; außerdem Philo *LA* 1,55; *gig.* 52).

⁵⁷ Der paulinische Zentralbegriff der „Sünde“ im Sg. fehlt in Kol (ebenso wie die „Gerechtigkeit“).

⁵⁸ Während der erste Relativsatz mit ἃ ἐστὶν πάντα das Objekt zu den Speiseverboten angibt, bezieht sich das verallgemeinernde Relativpronomen ἄτινα unspezifisch auf die Beachtung solcher Tabus.

⁵⁹ Vgl. *συνηγέρθητε* (2,12; wieder aufgenommen in 3,1) innerhalb einer ganzen Reihe von Aoristen, die auf „realized eschatology“ verweisen.

⁶⁰ In Röm 6,6 mit Fokus auf die „Sünde“: τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας (in Kol 2,11: τῆς σαρκός), τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ.

⁶¹ Die geschlechtliche Identität spielt in Kol 3,11 anders als in Gal 3,28 keine Rolle.

⁶² In Kol 2,11 ist es der „Fleischesleib“ (zur Phrase vgl. neben 1,22: Sir 23,17; 1 Hen gr. 102,5; IQpHab IX,2).

neuen“ Menschen gemäß der durch Christus neu vermittelten Gottesbildlichkeit „anzuziehen“ (3,10; vgl. Gal 3,27). Daher haben die in „der Welt“ geltenden Vorschriften (2,20) keine soteriologische Relevanz (mehr): „das oben denkt, nicht das auf der Erde“ (3,2).⁶³ Die in der komplizierten Satzkonstruktion zitierten Speise- und Reinheitsgebote (2,21) basieren bloß auf *menschlichen* Lehren (2,22; vgl. 2,8), als selbstgewollte Frömmigkeitspraxis (ἔθελοθηρσκαία⁶⁴), und werden zuletzt in ironisierendem Kontrast zur vorher erwähnten Demut und Askese (ταπεινοφροσύνη [καὶ] ἀφειδίᾳ σώματος) als πλησμονή (Fülle, Sättigung) τῆς σαρκός, Befriedigung irdischer Eitelkeit karikiert (2,23; vgl. die Polemik in V. 18).

Die Schlagworte zur Deklassierung der „Philosophie“ (nach der Überlieferung von Menschen, bezogen auf die kosmischen στοιχεῖα) deuten daher auf eine stereotypisierte Rhetorik – wie sie einerseits in etwa auch (zeitgleich?) bei Mk zu Tage tritt bezüglich Reinheits- und Speisegeboten, andererseits in Fortsetzung der bereits in Gal und Röm geführten Diskussionen angepasst an bereits etwas geänderte Vorzeichen. Im Unterschied zu unumstrittenen Paulusbriefen wirkt die Auseinandersetzung weniger konkret, Kol greift bekannte Stichworte eines breiteren Diskurses auf, ohne etwa bestimmte ProponentInnen oppositioneller Meinungen namentlich anzusprechen. Eine nähere Datierung für die Diskursentwicklung quasi auf einer Zeitleiste zu veranschlagen, ist schwierig, zumal ja auch nicht von flächendeckend gleichen Entwicklungen auszugehen ist. Die sozialgeschichtliche Realität ist bestimmt von fluiden Identitäten und variierenden Grenzlinien.

In den Verbindungslinien zu Mk spiegelt sich ein übergreifender Diskurs, keine direkte Abhängigkeit.⁶⁵ Für eine grobe zeitliche Einordnung des Kol könnten diese intertextuellen Beziehungen dennoch Relevanz haben, zumal die gängige Datierung des Mk zu einer des Kol in den 70er Jahren passt.

Für ein weiteres Schlagwort findet sich eine intertextuelle Beziehung: Werden die Fragen des Essens und Trinkens bzw. des Kalenders in Kol 2,17 als „Schatten des Kommenden“ (σκιὰ τῶν μελλόντων) bezeichnet, wird die Formulierung in Hebr 10,1 vom „Gesetz“ gebraucht (Σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων

⁶³ Vgl. auch im Lasterkatalog von 3,5 τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

⁶⁴ Die in der griechischen Bibel nur hier vorkommende ἔθελοθηρσκαία bezeichnet eine vom Wollen ([ἐ]θέλω) bestimmte Gottesverehrung. In der Zusammenstellung mit Demut und Askese könnte sie als *freiwillige* Frömmigkeitsübung zu verstehen sein, die man sich selbst auferlegt (in Analogie zu ἐθελοδοουλεία), im polemischen Kontext auch abwertend als Gottesdienst, an dem man selbst Gefallen hat – oder den man gerne hätte, vgl. θέλων ἐν [...] θρησκείᾳ in 2,18 als Septuagintismus; analog etwa zu ἐθελοφιλόσοφος als „Möchtegern-Philosoph“; vgl. FRANCIS, FRED O., Humility and Angelic Worship in Col 2:18, in: Ders./Wayne A. Meeks (Hg.), *Conflict at Colossae. A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies* (Sources for Biblical Study 4), Missoula: Scholars Press 1973, 163–195 [Ndr. aus: *Studia Theologica* 16 (1962), 109–134], 181.

⁶⁵ Vgl. auch die teils analogen „Lasterkataloge“ in Mk 7,21–22/Kol 3,5.8.

ἀγαθῶν). Der Begriff νόμος fehlt in Kol, doch deuten die erwähnten Konfliktthemen auf halachische Diskussionen (auf der Linie von Mk 7 könnte es sich freilich auch um später sogenannte *Halachot de-rabbanan* handeln – in jüdischer Rechtstheorie unterschieden von solchen mit Tora-Status). Für die Intertextualität mit Hebr lässt sich mithin ein gemeinsamer Sprachkontext des Theologisierens postulieren, die Datierungsfrage allerdings ebenso wenig klären.

Gegenüber vielfältigen anderen in der Forschungsgeschichte vorgeschlagenen Hypothesen ist daher m. E. die in Kol gespiegelte Diskussion mitsamt der kontrovers erörterten Gegnerkonstruktion im übergreifenden Kontext von jüdisch-christlichen Identitätsdiskursen, zumal fortschreitenden Debatten um die Relevanz klassischer jüdischer *identity marker* für die Anhänger und Anhängerinnen Jesu speziell aus den Völkern zu verorten.⁶⁶ Hier treten Fortschreibungen der unumstrittenen Paulusbrieve, insbesondere Gal und Röm, zu Tage, wie die aufgezeigten intertextuellen Bezüge verdeutlichen, allerdings auch schon eine gewisse Stereotypisierung der Schlagworte in der Diskussion. Zur Begründung der

⁶⁶ Auf einen jüdischen Hintergrund rekurriert bereits LIGHTFOOT, JOSEPH BARBER, *The Colossian Heresy*, in: Fred O. Francis/Wayne A. Meeks (Hg.), *Conflict at Colossae. A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies* (Sources for Biblical Study 4), Missoula: Scholars Press 1973, 3–59 [Ndr. aus: DERS., *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London: Macmillan 1879], 25: „when I speak of the Judaism in the Colossian Church as Essene, I do not assume a precise identity of origin, but only an essential affinity of type“. Auch LYONNET, STANISLAS, *Paul's Adversaries in Colossae*, in: Fred O. Francis/Wayne A. Meeks (Hg.), *Conflict at Colossae. A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies* (Sources for Biblical Study 4), Missoula: Scholars Press 1973, 147–161 [Ndr. aus: DERS., *L'Étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, in: *Biblica* 37 (1956), 27–38], 150–153, verweist – gegen die These eines hellenistischen Synkretismus – auf Material aus Qumran. DUNN, JAMES D. G., *The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia*, in: *Biblica* 76 (1995), 153–181, geht von einer Abgrenzung zu den Synagogen in Kolossä aus (vgl. auch DERS., *Epistles*, 29–33), während etwa SMITH, IAN K., *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae* (Library of New Testament Studies 326), London: T&T Clark 2006, die konkurrierende φιλοσοφία eher innerhalb der Gemeinde ortet; wie DUNN, *Philosophy*, 154, denkt er an „Jewish mysticism“ (resümierend: SMITH, *Perspective*, 143–145; eventuell als frühe Form von Merkaba-Mystik: vgl. BRUCE, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* [The New International Commentary on the New Testament], Grand Rapids: Eerdmans 1984, 23–26). Vgl. außerdem z. B. LUZ, *Brief*, 218 f. („asketische Judenchristen“), dem sich THEOBALD, *Kolossarbrief*, 441, anschließt; STETTLER, CHRISTIAN, *Der Kolossarhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 131), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 58–74 („mystisches und gesetzestreuere Judentum“ [72]); HUTTNER, *Early Christianity*, 124–131.148. – Die jüdische Präsenz in Phrygien beleuchten BRUCE, *Epistles*, 8–13; DUNN, *Philosophy*, 154–158; BORMANN, *Brief*, 19–21; HUTTNER, *Early Christianity*, 67–79; FOSTER, *Colossians*, 10–16. Für das Städtedreieck im Lykostal ist neben jüdischen Grabinschriften in Hierapolis folgender Textbefund relevant: Cicero, *Pro Flacco* 28,68 f. (Konfiszierung von mehr als 20 Pfund Gold Tempelsteuer in Laodizea, was auf eine relativ hohe jüdische Bevölkerungsdichte schließen lässt); Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 12,3,4 § 148–153 (aufgrund seleukidischer Siedlungspolitik in Lydien und Phrygien); 14,10,20 § 241–243 (Gewährung der Sabbatobservanz und anderer ritueller Sonderrechte „nach den väterlichen Gesetzen“ in Laodizea).

in paulinischer Tradition stehenden Position zur kultisch-rituellen Praxis rekurriert Kol – in Abgrenzung zu anderen Entwürfen der Existenz- und Handlungsorientierung – auf eine Kosmologie unter christologischen Vorzeichen (auch gegenüber der Tora-Weisheit). „In Christus“ ergibt sich eine Neudefinition der Kriterien der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft (der „Teilhabe am Erbe der Heiligen im Licht“, wie Kol 1,12 formuliert), welche nicht an der Einhaltung von Speise- und Reinheitsvorschriften, von Sabbat und Festen hängt. In der Taufe erhalten die Glaubenden bereits Vergebung und Leben (2,12–13; vgl. 1,14,22; 3,1), wird ihnen die in ihm wohnende göttliche „Fülle“ zuteil (2,9–10; vgl. 1,19)⁶⁷. Die im Text zu Gehör gebrachten Gegenstimmen befürchten demgegenüber offenbar eine Auflösung der jüdischen Identität der messianischen Bewegung, welche sie wiederum unter strikter Bezugnahme auf gerade jene traditionellen Marker definieren.⁶⁸

Eine solche Einordnung mag auch durch den Blick auf spätere Texte erhellt werden, um ferner nachzuzeichnen, welche Verschiebungen sich im Lauf des 1. bis ins 2. Jahrhundert hinein ablesen lassen. Einschlägig ist hier Justin, dessen *Dialog mit Tryphon* auch noch für das zweite Jahrhundert ähnliche Diskurse voraussetzt.⁶⁹

So wird in *dial.* 46–47 verhandelt, inwieweit an Jesus Glaubende „alles durch Mose Angeordnete“ jetzt halten können (εἰ ἔνεστιν [...] φυλάσσειν τὰ διὰ Μωϋσέως διαταχθέντα ἅπαντα νῦν; 46,2). Tryphon als jüdischer (nichtchristlicher) Gesprächspartner seines christlichen (nichtjüdischen) Gegenübers – das Setting stellt bereits einen Kontrast her – nennt konkret Sabbat, Beschneidung, die Beobachtung der Monate und Reinheitsvorschriften. In 8,4 empfahl er die Beschneidung, die Beobachtung von Sabbat, Festen und Neumonden (vgl. Kol 2,16) sowie generell Gesetzesobservanz (πρῶτον μὲν περιτεμοῦ, εἶτα φύλαξον, ὡς νενόμισται, τὸ σάββατον καὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς νομηνίας τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπλῶς τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα πάντα ποίει). – In paulinischer Tradition

⁶⁷ Die Formulierung nimmt Schekina- und Zionstheologie (vgl. Ps 67,17 LXX; 71,19 LXX; Jes 6,1,3–4 LXX etc.) sowie hellenistische Weisheitsspekulationen (z. B. Weish 1,7; Philo *conf.* 136) auf.

⁶⁸ In der Relativierung ritueller Vorschriften bewegt sich die paulinische – wie auch markinische – Linie dabei durchaus im Rahmen frühjüdischer Deutungsmuster, v. a. in der hellenistischen Diaspora. Philo Tadel in *migr.* 89 ff. bezeugt für das 1. Jahrhundert eine rein auf die symbolische Ebene abhebende Interpretationslinie der Tora im Blick auf Sabbat (91), Fest (ἑορτή), Beschneidung und Tempeldienst (92) – und damit unterschiedliche Denk- und Praxisformen hinsichtlich jüdischer Identität.

⁶⁹ Justins *Dialog mit Tryphon* ist auch insofern interessant, als hier Christologumena des Kol in ähnlicher Form, mehrfach variiert auftauchen (und so auf einen gemeinsamen diskursiven Horizont verweisen, vgl. auch Apk 1,5; 3,14): ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων (61,1); τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων (84,2); πρωτοτόκου πάσης κτίσεως (85,2); πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων (100,2); πρωτότοκον τῶν ὄλων κτισμάτων (125,3); πρωτότοκος πάσης κτίσεως (138,2). Zitate aus: *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien 47), hg. v. Miroslav Marcovich, Berlin: de Gruyter 1997.

lautet die Bedingung für das oben angefragte ἔνεστιν sowie die Erlangung des Heils, „die anderen Menschen“, nämlich „die von den Völkern“, nicht zur Einhaltung derselben Vorschriften, zumal als heilsnotwendiger, zu überreden (λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν [...], ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται ταῦτα αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεται αὐτοὺς ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν [...], 47,1). Eine Verschiebung gegenüber Paulus besteht darin, dass die Selbstverständlichkeit von Tora-Praktiken für die aus jüdischen Kontexten stammenden Christusgläubigen offenbar hinterfragt wird (εἰ ἔνεστιν) – und die in den Paulinen betonte Einheit von Ἰουδαῖος und Ἑλλήν in der *einen* ἐκκλησία (so noch stärker im Eph hervorgehoben) auf dem Spiel steht. Die jüdischen KommunikationspartnerInnen geraten zunehmend aus dem Blickfeld.⁷⁰ Aus der Nicht-Bedingung für „die von den Völkern“ wird eine Bedingung für die andere Seite, gleichsam als Zugeständnis für jüdische Praxis. Hingegen stellen etwa für Ignatius Christusbekenntnis und ἰουδαΐζειν, Χριστιανισμός und Ἰουδαισμός, überhaupt unvereinbare Gegensätze dar (IgnMagn 10,3).

Aus dem Rahmen klassischer jüdischer *identity marker* fällt, zumindest auf den ersten Blick, die Erwähnung von θρησκεία τῶν ἀγγέλων in Kol 2,18, sie verbleibt aber durchaus im Spektrum dessen, was in der Literatur der Zweiten Tempel-Periode geläufig erscheint (man denke etwa an das ausgeprägte angelologische Interesse in den in Qumran kursierenden Schriften) und ist somit nicht nur an den Rändern eines imaginierten ‚Mainstream‘-Judentums anzusiedeln. Analoge Vorstellungen haben ja auch Eingang in Apk (siehe die dort auftretenden Engel und die Thronsaalvision in Apk 4–5) sowie weitere frühchristliche Literatur gefunden. Gerade zu Apk gibt es eine auffällige Nähe des Kol (siehe z. B. die christologische Terminologie) wie Differenz (neben der akzentuierten Angelologie etwa auch strikte Speisevorschriften), die möglicherweise mit einem gemeinsamen Diskurshorizont – ähnlich theologisierender, in praktisch-rituellen Fragen aber divergierender – konkurrierender Gruppen in Ephesus zu erklären sind.⁷¹

⁷⁰ In Kol 4,11 werden noch Mitarbeiter „aus der Beschneidung“ genannt.

⁷¹ In Apk 2,6–7,14–17,20–24 wird „die Lehre der Nikolaiten“ als zu laxer Haltung bei den Speisetabus (φαγεῖν εἰδωλόθυστα) verurteilt: Lässt sich ein Konnex zum Konfliktthema in Kol 2,16.20–23 herstellen? TREBILCO, PAUL, Christians in the Lycus Valley: the view from Ephesus and from Western Asia Minor, in: Alan H. Cadwallader/Michael Trainor (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 180–211, versucht, ausgehend vom Befund zu Ephesus, das Nebeneinander verschiedener Gruppen und Traditionen (z. B. paulinisch, johanneisch, nikolaitisch) im Lykostal zu rekonstruieren. ROYALTY, ROBERT M., Dwelling on Visions. On the Nature of the so-called „Colossian Heresy“, in: *Biblica* 83 (2002), 329–357, sieht im apokalyptischen Zirkel hinter Apk die in Kol ins Visier genommene gegnerische Partei. Ganz abgesehen von Datierungsfragen, handelt es sich zumindest um interessante Vorschläge der Kontextualisierung der Diskussionsfragmente in den Texten.

μηδεις ὑμᾶς καταβραβεύτω θέλων	Niemand soll euch disqualifizieren Gefallen habend
ἐν ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκειᾷ τῶν ἀγγέλων	an „Demut“ (vgl. 2,23) und Kult [seitens?] der Engel (vgl. ἐθελοθρησκία in 2,23)
ἃ ἐόρακεν	[in Bezug auf das?] was er gesehen hat
ἐμβατεύων	eintretend
εἰκῆ	grundlos
φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς	aufgeblasen (vgl. 1 Kor 8,1 φυσιοῦ) ⁷² durch den Verstand
τῆς σαρκὸς αὐτοῦ	seines Fleisches (vgl. Röm 8,5–8: τὸ φρόνημα τῆς σαρκός)

Die unklare Syntax⁷³ des (ähnlich wie 2,23) polemisierenden Verses verweist auf Askese (ταπεινοφροσύνη als Enthaltbarkeit und Fasten,⁷⁴ zumal als Vorbereitung für apokalyptische Visionen, Offenbarungen und Himmelsreisen⁷⁵) und „Kult der Engel“ (bei einem *genitivus subiectivus* wäre eventuell an die himmlische Liturgie der Engel zu denken, an der z. B. die Gemeinde von Qumran teilhaben möchte: siehe die Sabbatopferlieder)⁷⁶ auf Seiten der sich arrogant als Richter⁷⁷ (vgl. auch 2,16) aufspielenden Kontrahenten.⁷⁸ Die vage und deutungs-offene, somit in der Auswertung schwierige Anspielung ist in den Gesamtrahmen der Argumentation in Kol 2,4–23 einzuordnen und sollte nicht isoliert als Ausgangspunkt für von der Textwelt sich entfernende Rekonstruktionen fungieren. Aus dem Kontext legt sich eine Zusammenschau der „Engel“ mit den Christus untergeordneten „Mächten“ nahe (deren Verehrung vom eigentlichen Gottesdienst wegführt).⁷⁹

⁷² Hier „macht“, in der Frage des Götzenopferfleisches, „die Erkenntnis aufgeblasen“.

⁷³ Siehe die ausführlichere Analyse mit unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten der einzelnen Satzglieder in TASCHL-ERBER, *Erstgeborener*, 282–286; DIES., *Rhetorik*, 308–311.

⁷⁴ So häufig ταπεινῶω in der LXX (siehe z. B. Lev 16,29.31 oder 23,27.29.32/analog 11Q19 XXV,11f.; XXVII,7: Fasten am Versöhnungstag). Bei Tertullian, *De ieiunio* 12,2; 13,4 taucht der griechische Begriff ταπεινοφρόνησις innerhalb des lateinischen Textes auf und verweist so auf eine technische Bedeutung. – Dass Askese in zeitgenössischen jüdischen Milieus ein Thema war, zeigt etwa auch die Beschreibung des Täufers in Mk 1,6; Mt 11,18.

⁷⁵ FRANCIS, *Humility*, 168–171, bietet Belege in jüdischer und frühchristlicher Literatur. – Mit der Deutung auf einen visionär-mystischen Kontext hängt eine entsprechende Interpretation des unbestimmten Relativsatzes ἃ ἐόρακεν sowie des absolut gebrauchten Partizips ἐμβατεύων (in das Erbe eintretend? als *terminus technicus*, etwa aufgrund epigraphischer Belege von Klaros: in das Heiligtum? oder bloß in die Gemeinde?) zusammen.

⁷⁶ In diese Richtung könnte auch der freilich ebenso offene Hinweis auf die Engel in 1 Kor 11,10 deuten.

⁷⁷ καταβραβεύω (vgl. das Simplex in 3,15) bedeutet „als (Schieds-)Richter (βραβεύς) gegen (κατα-) jemanden entscheiden“ und so auch „jemandem den Kampfpfeil (βραβεῖον; vgl. 1 Kor 9,24; Phil 3,14) aberkennen, jemanden um sein Recht bringen“.

⁷⁸ Die ταπεινοφροσύνη wird in 2,23 der gegnerischen Seite zugesprochen und durchaus als im „Ruf von Weisheit“ stehend anerkannt, sie findet sich auch im allgemein gehaltenen Tugendkatalog in 3,12.

⁷⁹ Siehe die Zusammenstellung von ἄγγελοι und ἀρχαί/ἐξουσίαι in Röm 8,38 (οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί) und 1 Petr 3,22 (ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων; dazu vgl. 1 Kor 15,24: ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν sowie generell als

Später findet sich entsprechende antijüdische Polemik, auch wenn Engelkult in biblischer und rabbinischer Tradition untersagt ist,⁸⁰ im *Kerygma Petri* (Clemens von Alexandrien, *Stromata* 6,5,41) oder in der *Apologie* des Aristides 14,4 (explizit aufgrund der Beachtung von Sabbaten, Neumond- und anderen Festen, Fasten, Beschneidung und Reinheit der Speisen) sowie bei Origenes, *Contra Celsum* 1,26 (wogegen Origenes tora-observante Juden und Jüdinnen verteidigt; vgl. auch 5,6). Das Konzil von Laodizea formuliert in c. 35 ein Verbot ἀγγέλους ὀνομάζειν,⁸¹ c. 29 wendet sich gegen Sabbatobservanz (οὐ δεῖ Χριστιανούς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν), c. 37 f. gegen die Übernahme und Mitfeier jüdischer Feste. Engelverehrung ist zu einem festen Topos in der Abgrenzung von ‚judaisierender‘ Praxis geworden.

3.2 Am Beispiel Beschneidung: Diskursentwicklung innerhalb des Corpus Paulinum

Insbesondere am Beispiel des klassischen Identitätsmarkers Beschneidung lässt sich für das Corpus Paulinum eine diskursive Entwicklung aufzeigen, die eine Verschiebung in der Definition relevanter Kriterien für die Zugehörigkeit im Sinne von *shifting identities* bzw. *boundaries* transparent macht. Dabei lässt sich Kol „zwischen Röm und Eph“ einordnen, wenn sich der Blick zunächst auf die argumentative Auseinandersetzung mit der Beschneidung in der Linie Röm 2 – Kol 2 – Eph 2 richtet.

ersttestamentliche Basis Dan 7,27 LXX: καὶ πᾶσαι αἱ ἐξουσίαι αὐτῷ ὑποταγῆσονται), welche eine Austauschbarkeit der Begriffe belegt.

⁸⁰ Vgl. Dtn 4,19; 17,3; Jer 8,2; 19,13; Zef 1,5; Apk 19,10; 22,8–9; ApkZef 10,3; AscJes 7,21; sowie yBer 13a (nicht Michael oder Gabriel, sondern Gott um Hilfe anrufen); ShemR 32 (keine Vertauschung des Engels mit Gott); bHag 15a; bSan 38b bezüglich Metatron (vgl. 3 Hen § 20). Philo schreibt, dass die Engel von denen, „die noch in Mühen und Knechtschaften (δουλείαις) sind“, für θεοί gehalten werden (*De fuga et inuentione* 212; vgl. *somm.* 1,232.238).

⁸¹ Griechischer Text: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0363-0364__Synodus_Laodiciae__Documenta_Omnia__GR.pdf.html. Hier dürfte die (nachbiblische) kolossische Legendentradition zum Erzengel Michael vorausgesetzt sein, ein Scholion auf einem Manuskript der Konzilsentscheidungen notiert Kolossä am Rand zu c. 35. Theodoret verweist in seinem Kommentar zu Kol 2,18, wo er in Bezug auf das von ihm gedeutete τοὺς ἀγγέλους σέβειν auf die Tradition der Vermittlung der Tora durch Engel rekurriert (vgl. Gal 3,19; Hebr 2,2; Apg 7,53), explizit auf den Konzilskanon – sowie auf den zeitgenössischen Schrein Michaels in Kolossä (PG 82,613a–b.620d–621a). Siehe dazu CADWALLADER, ALAN H., *A Stratigraphy of an Ancient City through its Key Story: the Archistrategos of Chonai*, in: Alan H. Cadwallader/Michael Trainor (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 282–298, 290 Anm. 34 (samt dem Appendix zur Chronologie von Kolossä, 303); HUTTNER, *Early Christianity*, 128 f.301–303.372–377.381. – Zur populären Anrufung von Engeln in paganen, jüdischen und christlichen Kontexten siehe ausführlich ARNOLD, CLINTON E., *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 77), Tübingen: Mohr Siebeck 1995; der Begriff ἀγγελοι inkludiert dabei untergeordnete Gottheiten, Geister und Dämonen sowie astrale Mächte und personifizierte Naturgewalten.

In Röm 2 tritt in einer auf die symbolische Ebene abhebenden Lesart eine ethisierende Öffnung des *boundary markers* Beschneidung für die „physische Unbeschnittenheit“ (vgl. 2,27: ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία) zu Tage. Gesetzesobservanz (Röm 2,14–15.26–27) meint hier im Kontext variierender Tora-Diskurse in der Zeit des Zweiten Tempels das Erfüllen des Willens Gottes (2,18),⁸² sodass in diesem Fall (2,26: εἰς τὸν νόμον τελοῦσα) „die Unbeschnittenheit zur Beschneidung gerechnet“ werden kann (in der rhetorischen Frage von V. 26 zugespitzt: οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται;). Es folgt in 2,28–29 die Begründung:

Denn [...] nicht die [es] im Sichtbaren am Fleisch [ist, ist] Beschneidung (οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερώ ἐν σαρκὶ περιτομή): sondern [...] die Beschneidung [ist eine] des Herzens, durch Geist, nicht Buchstaben (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι) [...].⁸³

Die „Beschneidung des Herzens“ in Röm 2,29 nimmt u. a. Dtn 30,6 auf. Die Bezugnahme auf den „Geist“ lässt weiter an Ez 11,19–20/36,26–27 denken, wo Gott ein neues Herz bzw. einen neuen Geist schenkt, um in seinen Vorschriften zu wandeln. In Jer 31 schreibt Gott im „neuen Bund“ (V. 31) Israel die Tora auf das Herz (V. 33).⁸⁴ Für die radikal-inklusive Perspektive des Paulus ist das Völkerwallfahrtsmotiv in Jes 2,2–4/Mi 4,1–4 in Betracht zu ziehen: Am Zion lernen die ἔθνη die Tora bzw. das Wort Gottes (Jes 2,3/Mi 4,2).⁸⁵

Vor der Hintergrundfolie der ersttestamentlichen Prätexte bewegt sich Paulus in Röm 2 ganz in einem jüdischen Vorstellungshorizont. Demgegenüber spricht Kol 2 von einer „nicht handgemachten Beschneidung [...] Christi“ in der Taufe (2,11–12: περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ). Diese inkludiert auch jene, die aufgrund der (physischen) „Unbeschnittenheit“ als „tot“ galten

⁸² Vgl. dazu BERGMIEER, ROLAND, Gesetzeserfüllung ohne Gesetz und Beschneidung, in: Dieter Sänger/Matthias Konradt (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament* (FS Christoph Burchard, Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 57), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 26–40. Zum komplexen Konzept von „Tora“ (nicht schlechthin identisch mit einem fixen Textkorpus) in der Zeit des Zweiten Tempels siehe ferner z. B. ZENGER, ERICH (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Herders Biblische Studien 10), Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1996; TIWALD, MARKUS, Gesetz, in: Lukas Bormann (Hg.), *Neues Testament. Zentrale Themen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2014, 295–314; GILLMAYR-BUCHER, SUSANNE/HÄUSL, MARIA (Hg.), *Ṣedaqua and Torah in Postexilic Discourse* (The Library of Hebrew Bible 640), London/New York: T&T Clark 2017.

⁸³ Zur Differenzierung von πνεῦμα und γράμμα vgl. auch 2 Kor 3,6: dazu siehe TASCHLERBERGER, ANDREA, (K)ein Ende des Alten Bundes? Paulinische Schrifthermeneutik in 2 Kor 3, in: Mirja Kutzer/Ilse Müllner/Annegret Reese-Schnitker (Hg.), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, erscheint 2021.

⁸⁴ Vgl. außerdem die Metaphorik in Lev 26,41 (unbeschnittenes Herz); Dtn 10,16 (ihr sollt die Vorhaut eures Herzens beschneiden); Jer 4,4 (entfernt die Vorhaut eures Herzens); Jub 1,23; IQS V,5; IQpHab XI,13; Philo *spec.* 1,304 f. Zur Argumentationslinie vgl. ferner Phil 3,3.

⁸⁵ Vgl. auch Sach 2,15, wo sich viele Völker JHWH anschließen, oder die Sammlung der Völker in Jes 66,18 ff.

(2,13: νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν) und nun mitauferweckt wurden.

Riten und Ritualen kommt als identitätsstiftende Praxis in den Grenzziehungen zwischen *ingroup* und *outgroup* eine wichtige Rolle zu. In Kol bleibt die Beschneidung auf einer symbolisch-allegorischen Ebene *identity marker*, doch wird ihr identitätsstiftender Gehalt auf die Taufe als Initiationsritus übertragen. In dieser Umwertung geht Kol über Röm 2 hinaus.

In Kol 3,11 wird dann gegenüber der analogen Taufformel in Gal 3,28 ein expliziter Akzent auf die Aufhebung der – für jüdische Identität grundlegenden – Unterscheidung von Beschneidung/*περιτομή* und Unbeschnittenheit/*ἀκροβυστία* (vgl. wiederum Gal 5,6; 6,15; 1 Kor 7,19) gesetzt.⁸⁶ Die übergeordnete Identitätsbestimmung für den „neuen Menschen“ gemäß der *imago Dei* (Kol 3,10) – in Anknüpfung an den universalen Schöpfungshorizont (siehe Gen 1,26–27) – gründet „in Christus“.

Gegenüber anderen jüdischen Gruppen markieren nicht mehr (physische) Beschneidung (vgl. Kol 2,11; 3,11) oder Sabbat (2,16) Identität und Differenz der sich mit Rekurs auf den „Willen Gottes“ (1,19,27; 4,12) „den Völkern“ (1,27) öffnenden Gruppe, ebensowenig „menschliche“ Vorschriften (2,8,22), was Speisetabus und Kultkalender betrifft (wesentliche Kriterien für jüdische Identität gerade in der Diaspora), sondern allein die Eingliederung in Christus. Die Herausforderung bleibt die Entwicklung einer tragfähigen gemeinsamen Identität für Jüdinnen und Juden, die (auch) der Jesusbewegung zugehörig sind, und (ursprünglich) nichtjüdischen Anhängerinnen und Anhängern (die aus der paulinischen Mission hervorgegangen sind). Hier kommt der Metaphorik des Leibes als ekklesiologischer Leitmetapher eine tragende Rolle zu, in den die Glaubenden durch die Taufe inkorporiert sind.

Als gleichsam erster Kommentar zu Kol gibt Eph in seiner Entfaltung der Themen eine Leseanweisung für seinen Prätext. Die Vereinigung von *περιτομή* und *ἀκροβυστία* in *einem* Leib durch Christus in Folge seines Frieden und Versöhnung verstiftenden Kreuzestodes wird in *Eph 2* noch stärker expliziert:

(14) Er ist nämlich unser Friede, der beides eins (τὰ ἀμφοτέρα ἓν) gemacht und die Trennwand der Mauer vernichtet hat, die Feindschaft, in seinem Fleisch (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ)⁸⁷, (15) indem er das Gesetz der Gebote in Satzungen (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν⁸⁸) aufgehoben hat, damit er die zwei (τοὺς δύο) in sich zu *einem* neuen Menschen erschafft

⁸⁶ Zur Überwindung der Dichotomie des Gegensatzpaares "Ἕλλην – Ἰουδαῖος vgl. außerdem 1 Kor 1,24 (τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν); 12,13 (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἑλληνες); Röm 1,16 (εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι); 10,12 (οὐ γὰρ ἔστιν διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλληνος).

⁸⁷ Vgl. Kol 1,22 (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ).

⁸⁸ Vgl. Kol 2,14 (ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῶν, καὶ αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ).

(κτίσις ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον⁸⁹), Frieden stiftend (ποιῶν εἰρήνην⁹⁰), (16) und die beiden in *einem* Leib mit Gott versöhnt durch das Kreuz (ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ⁹¹), indem er die Feindschaft in ihm tötet.

Im Unterschied zu Kol liegt eine explizite Bezugnahme auf τὸν νόμον vor. Aufgehoben wird in der umständlichen Formulierung „das Gesetz“ von seiner juristischen Seite her als das in Satzungen niedergelegte Gesetz insbesondere in seiner trennenden Funktion, d. h. nicht die Tora schlechthin als Ausdruck des göttlichen Wortes und Willens. Speise- und Reinheitsvorschriften, Sabbat und jüdische Feste werden nicht erwähnt (auch die „Engel“ nicht, jedoch himmlische „Mächte“⁹²). Insgesamt wirkt Eph stärker theologisch reflektierend und abstrahierend, weniger auf eine konkrete Situation bezogen – etwa im Vergleich zur Gegnerpolemik des Kol. Anstatt in einem akuten Konfliktfeld zu polemisieren, entwickelt Eph gleichsam einen Grundsatzfragen klärenden ‚theologischen Traktat‘.

Auf die Beschneidung wird nur vorausgehend in der Beschreibung konträrer Gruppen *vor* der Versöhnung durch Christus Bezug genommen, in einer distanzierten Redeweise („die so genannte“):

(11) Daher erinnert euch, dass einst (ποτὲ) ihr, die Völker durch das Fleisch (τὰ ἔθνη ἐν σαρκί), die „Unbeschnittenheit“ genannt werden (οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία) von der so genannten „Beschneidung“ im Fleisch, [die] handgemacht [ist] (ὕπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου)⁹³, (12) dass ihr wart in jener Zeit (τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ) getrennt von Christus (χωρὶς Χριστοῦ), ausgeschlossen von der Bürgerschaft Israels (ἀπηλλοτριωμένοι⁹⁴ τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ) und Fremde [gegenüber] den Satzungen der Verheißung (ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας), Hoffnung nicht habend (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες), gottlos (ἄθεοι) in der Welt.

Die περιτομή dient nicht als positive Folie für die Taufe. In einem ‚Einst-Jetzt-Schema‘ (vgl. Kol 1,21–22) gehört die Kategorisierung ‚beschnitten – unbeschnitten‘ der Vergangenheit an, den neuen Status leitet Eph 2,13 ein: „Jetzt aber (νυνὶ δὲ) wurdet ihr in Christus Jesus, die ihr einst fern wart (οἱ ποτε ὄντες μακρὰν),

⁸⁹ Vgl. Kol 3,10 (καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν).

⁹⁰ In Kol 1,20 ist εἰρηνοποιήσας theozentrisch formuliert (siehe δι’ αὐτοῦ); vgl. 1,2. Siehe aber auch Kol 3,15 („der Friede Christi“).

⁹¹ Vgl. Kol 1,20 (καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ); 1,22 (νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε ἐν τῷ σώματι [hier jedoch anders kontextualisiert] τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου). Zur Wendung ἐν ἐνὶ σώματι vgl. wiederum bes. Kol 3,15.

⁹² Siehe Eph 1,21 (ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας [vgl. Kol 2,10] καὶ δυνάμεως [zur Dreierreihe 1 Kor 15,24] καὶ κυριότητος [Kol 1,16] καὶ παντός ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι); 3,10 (ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις); 6,12 (πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις).

⁹³ Umgekehrt in Kol 2,11.

⁹⁴ Vgl. Kol 1,21 (ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς).

nahe (ἐγγύς), im Blut Christi (ἐν τῷ αἵματι⁹⁵ τοῦ Χριστοῦ).“ Die „Fernen“ (das adressierte Ihr aus den „Völkern“) und die „Nahen“ (die bisherige Politie Israels) haben nun „beide“ „Zugang [...] zum Vater“, aus den exkludierten „Fremden“ werden „MitbürgerInnen“ und sogar „Hausangehörige“ (vgl. in Gal 3,26–4,7 die „Sohnschaft“ mit der aus ihr folgenden Erbberechtigung):

(17) Und gekommen verkündete er Frieden euch, denen, [die] fern [sind] (ὕμῖν τοῖς μακρὰν), und Frieden denen, [die] nahe [sind] (τοῖς ἐγγύς): (18) denn durch ihn haben wir den Zugang (ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν)⁹⁶, die beiden (οἱ ἀμφοτέροι), in *einem* Geist (ἐν ἐνὶ πνεύματι), zum Vater (πρὸς τὸν πατέρα). (19) Also seid ihr nun nicht mehr Fremde (ξένοι) und BeisassInnen (πάροικοι), sondern ihr seid MitbürgerInnen der Heiligen (συμπολιταὶ τῶν ἁγίων) und HausgenossInnen Gottes (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ).

Eph 3,6 betont noch ausdrücklicher die partizipative Mit-Erbenschaft (vgl. die „Teilhabe am Erbe der Heiligen“ in Kol 1,12), wenn Paulus die ihm zuteil gewordene Offenbarung wiedergibt,⁹⁷ „dass die Völker (τὰ ἔθνη) mit-erbend (συγκληρονόμα) und Mit-Leib (σύσσωμα) und mit-teilhabend (συμμέτοχα) [sind an] der Verheißung (τῆς ἐπαγγελίας) in Christus Jesus durch das Evangelium“. Verhandelt wird die gleichberechtigte Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft Israels, ohne an τὸν νόμον im beschriebenen engeren Sinn gebunden zu sein.

Dagegen ist die Einheit von Unbeschnittenheit und Beschneidung in den *Pastoralbriefen* offenbar kein Thema mehr. 1 Tim 1 reflektiert freilich Konflikte (in Ephesus, V. 3) um die angemessene Tora-Auslegung mit als unverständig bezeichneten „Gesetzeslehrern“ (1,7: θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι). Dabei wird das Gesetz in paulinischer Tradition als gut bezeichnet (vgl. Röm 7,12) – wenn es „vernünftig“ gebraucht wird (1,8: Οἶδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται); allerdings sei es nicht für Gerechte bestimmt, sondern Gesetzlose (es folgt ein ganzer Katalog polemischer Zuschreibungen in V. 9). Der Maßstab liegt in „der gesunden Lehre nach dem Evangelium“ (1,10–11: τῇ ὑγιαίνουσῃ διδασκαλίᾳ [...] κατὰ τὸ εὐαγγέλιον) – eine Begrifflichkeit, die öfter in den Pastoralbriefen begegnet. In 1 Tim 4 wird polemisiert gegen „LügnerInnen“ (V. 2), die Heirats- und Speiseverzicht fordern (V. 3).

Tit 1,10 rekurriert bei den DissidentInnen insbesondere auf „die aus der Beschneidung“ (μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς). Sie sollen zurechtgewiesen werden, „damit sie im Glauben gesunden“ (V. 13: ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει; der Abschnitt in 1,10–16 wird gerahmt durch das Stichwort der „gesunden Lehre“ in 1,9; 2,1), „nicht achtend auf *jüdische Fabeln* (Ἰουδαϊκοῖς μύθοις) und *Gebote von Menschen* (ἐντολαῖς ἀνθρώπων), die sich von der Wahrheit abwenden“ (V. 14). Die menschlichen Gebote (vgl. Kol 2,22) begegnen bezeichnender Weise in einer Linie mit dezidiert so genannten Ἰουδαϊκοῖς μύθοις, die eine wachsende Distanz

⁹⁵ Vgl. Kol 1,20.

⁹⁶ Ähnliche Formulierung in Kol 1,14 (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν).

⁹⁷ Zum Paulus verliehenen Amt im Hinblick auf die Enthüllung des Christismusmysteriums (Eph 3,2–9) vgl. Kol 1,25–27.

suggerieren. V. 15–16 wendet Reinheit und Unreinheit auf der Linie von Mk 7,15 ins Ethische (πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς – und vice versa).

Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass anhand der Verhandlung jüdischer *identity marker* bestimmte Stationen eines Identitätsdiskurses zu Tage treten, der in einem zunehmenden *Parting of the Ways*⁹⁸ kulminiert. Die Diskursentwicklung auf einer Zeitleiste einzutragen, erweist sich allerdings als schwierig. Die hier nachgezeichnete gleichsam ‚lineare‘ Entwicklung bezieht sich außerdem nur auf das Corpus Paulinum, ansonsten zeigen sich Ungleichzeitigkeiten im vielstimmigen Kanon und außerhalb.

3.3 Christus als Haupt der Kirche, seines Leibes

Die in paulinischer Tradition⁹⁹ verbildlichte σῶμα Χριστοῦ-Ekklesiologie¹⁰⁰ zielt auf die Stärkung der kohäsiven Einheit der heterogen zusammengesetzten ἐκκλησία. Bereits für die Körpermetaphorik in 1 Kor 12 lassen sich antike Analogien anführen,¹⁰¹ so appelliert z. B. das bekannte Gleichnis des Menenius Agrippa an sozialen Zusammenhalt.¹⁰² Schon Plato vergleicht den Staat mit dem menschlichen Organismus.¹⁰³

⁹⁸ Siehe dazu meine Habilitationsschrift *Schriftauslegung im Neuen Testament – Angelpunkt für „the Parting of the Ways“? Fallstudien zur Rezeption alttestamentlicher Traditionen, Motive und Figuren*, Graz 2017. Klassisch DUNN, JAMES D. G. (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A. D. 70 to 135* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66), Tübingen: Mohr Siebeck 1992; DERS., *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London: SCM²2006. Problematisierung des Begriffs z. B. bei HIMMELFARB, MARTHA, *The Parting of the Ways Reconsidered: Diversity in Judaism and Jewish-Christian Relations in the Roman Empire: „A Jewish Perspective“*, in: Eugene J. Fisher (Hg.), *Interwoven Destinies. Jews and Christians Through the Ages* (Studies in Judaism and Christianity), New York/Mahwah: Paulist 1993, 47–61; LIEU, JUDITH, „The Parting of the Ways“: Theological Construction or Historic Reality?, in: *Journal for the Study of the New Testament* 56 (1994), 101–119; BECKER, ADAM H./REED, ANNETTE YOSHIKO (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen: Mohr Siebeck 2003; REINHARTZ, ADELE, *A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the „Parting of the Ways“ between Judaism and Christianity*, in: Ian H. Henderson/Gerbern S. Oegema (Hg.), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Cults in Antiquity* (FS James Charlesworth, Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2), Gütersloh: Mohn 2006, 280–295; NICKLAS, TOBIAS, *Getrennte Wege oder verflochtene Linien? „Juden“ und „Christen“ vor der konstantinischen Wende*, in: *Kirche und Israel* 30 (2015), 35–47.

⁹⁹ Siehe 1 Kor 6,15; 10,17; 12,12–27; Röm 12,4–5.

¹⁰⁰ Siehe Kol 1,18.24; 2,17.19; 3,15; vgl. auch 2,9.

¹⁰¹ Dazu z. B. LINDEMANN, ANDREAS, *Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 140–165.

¹⁰² Siehe Livius (59 v. Chr. – 17 n. Chr.), *Ab urbe condita* 2,32,9–12; vgl. auch Dionysios von Halikarnassos (ca. 54 v. Chr. – nach 7 v. Chr.), *Antiquitates Romanae* 6,86; Plutarch (ca. 45–125 n. Chr.), *Gaius Marcius* 6. – In ähnlicher Funktion begegnet die Körpermetaphorik bei Cicero (106–43 v. Chr.), *off.* 3,5,22 f. oder Seneca († 65 n. Chr.), *De ira* 2,31,7. Vgl. außerdem Philo († nach 40 n. Chr.), *spec.* 3,131.

¹⁰³ Plato *rep.* 5,462c–e; 8,556e; analog Arist. *pol.* 5,1302b34–40.

Für die kosmische Dimension der ἐκκλησία in Kol, welche die paulinische Ekklesiologie weiterentwickelt und das Konzept der konkreten Ortsgemeinde überlagert, lässt sich wiederum Platos einflussreicher *Timaios* heranziehen, in dessen Kosmogonie das Bild des – im Unterschied zu der ihn durchwaltenden Seele sichtbaren – „Allkörpers“ entworfen wird (*Tim.* 31b.32a.32c: τὸ τοῦ παντὸς/κόσμου σῶμα). Entsprechend bezeichnet Philo den Kosmos als τὸ μέγιστον σωμάτων,¹⁰⁴ der Logos fungiert dabei als feste Stütze und unzerreißbares Band des Alls¹⁰⁵ (vgl. dazu in Kol 2,19 die vom Haupt ausgehenden Bänder, die den ganzen Körper zusammenhalten; in 3,14 ist die Liebe „Band der Vollkommenheit“, vgl. auch 2,2).¹⁰⁶ In *De migratione Abrahami* 220 beschreibt Philo den Kosmos als τὸν μέγιστον καὶ τελεώτατον ἄνθρωπον. Auch Seneca kann in seinen *Epistulae morales ad Lucilium*, die er nach seinem Rückzug aus der Politik verfasst (ca. 62–64), in panentheistischer Diktion die Körperbildlichkeit auf das All anwenden: „Wir sind Glieder eines großen Körpers.“¹⁰⁷

Eine Fortschreibung der paulinischen Tradition zeigt sich insbesondere in der Zuspitzung der christologisch-ekklesiologischen Leibmetaphorik auf die besondere Funktion des Hauptes. Gegenüber den unumstrittenen Paulusbriefen tritt eine mit dem „Haupt“ (1,18; 2,10.19) implizierte Hierarchisierung im Körpermodell zu Tage (welche sich auch in der Haustafel¹⁰⁸ niederschlägt).¹⁰⁹ Im Unterschied zur paulinischen Verbildlichung ist nicht die Gleichwertigkeit aller Glieder, sondern eine Abhängigkeit vom herrscherlichen Haupt¹¹⁰ akzentuiert. Diese vertikale Linienführung in der Ekklesiologie ergänzt die durch die weltweite Evangeliumsverkündigung gesetzte horizontale Universalität. Durch das

¹⁰⁴ Philo *plant.* 7.

¹⁰⁵ *Plant.* 8f.; vgl. Philo *conf.* 136; *De fuga et inventione* 112.

¹⁰⁶ Vgl. dazu Plato *Tim.* 31b–32c (in Bezug auf den Allkörper).38e (Himmelskörper). 41b.43a (traditionelle Gottheiten).73b.81d (von menschlichem Körper und Seele); zur Liebe 32c.

¹⁰⁷ *Sen.ep.* 15,95,52: *omne hoc quod uides, quo diuina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corpori magni.* Vgl. auch *ep.* 14,92,30: *Totum hoc quo contenimur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra.* (Zitiert aus: L. ANNAEUS SENECA, *Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch*, Bd. 4: *An Lucilium. Briefe 70–124*, [125]. *Lateinischer Text von François Préhac*, hg.v. Manfred Rosenbach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, 404–406.492–494.)

¹⁰⁸ In Kol liegt der älteste neutestamentliche Beleg einer so genannten ‚Haustafel‘ vor, die *patterns* der hellenistisch-jüdischen Weisheitsliteratur aufnimmt (siehe z. B. Sir 7,19–28; 33,20–33) und auch im Dialog mit der griechisch-römischen Philosophie steht: siehe die Parallelen zu stoischer Ethik etwa bei Seneca (z. B. *ep.* 94,1) und Plutarch (z. B. *mor.* 142E). Dazu CROUCH, JAMES E., *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 109), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972; LINCOLN, ANDREW T., *The Household Code and Wisdom Mode of Colossians*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 74 (1999), 93–112; STANDHARTINGER, *Studien*, 247–276; HELLHOLM, DAVID, *Die Gattung Haustafel im Kolosser- und Epheserbrief*, in: Peter Müller (Hg.), *Kolosser-Studien* (Biblich-Theologische Studien 103), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, 103–128.

¹⁰⁹ Diese findet in Eph 1,22–23; 4,15; 5,23 (vgl. 1,10: ἀνακεφαλαιώω) ihre Fortführung.

¹¹⁰ Zur Vorrangstellung, was die κεφαλή betrifft, vgl. z. B. Plato *Tim.* 44d: [...] τοῦτο ὁ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὁ θεϊοτάτων τέ ἐστιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν [...].

Haupt reicht die ἐκκλησία in den Himmel. Doch woher stammt die Vorstellung, wodurch wurde diese Verschiebung inspiriert?

Eine analoge Körper-Haupt-Metaphorik ist einerseits in einem in der Antike offenbar sehr bekannten, mehrfach überlieferten orphischen Zeus-Hymnus bezeugt:¹¹¹

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέρανος,
 Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
 [...] πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.
 [...]

Bei Philo wird der Logos als „Haupt des Alls“ (*caput universonum*) tituliert in *Quaestiones et Solutiones in Exodum* 2,117 (der Text wird allerdings als christliche Interpolation verdächtigt).

Andererseits wird bezogen auf staatspolitische Anwendungen des Bildfeldes in der Kaiserzeit die in der Demokratie bereits instrumentalisierte Metaphorik an die geänderte Situation adaptiert. Die Verschiebung in der Körperbildlichkeit trägt der politischen Entwicklung Rechnung, indem eine spezifische Rolle für das Haupt (den Kaiser) eingetragen wird. So spricht Seneca¹¹² – noch als Berater Neros – in *De clementia* (55–56) vom „riesigen Reichskörper“ (*immane imperii corpus*, 1,2,1), dessen Wohl „vom Haupt ausgeht“¹¹³ (vgl. Kol 2,19). Weiter bezeichnet er den *imperator* (Nero) als *vinculum* („Band“, 3,2,1) und als *animus rei publicae* sowie den Staat als *corpus tuum* (3,3,1). Curtius Rufus, ein römischer Historiker des 1. Jahrhunderts, überträgt in seiner Geschichte Alexanders des Großen das Bild des Körpers auf das Reich, das *eines* Hauptes bedarf:¹¹⁴ eine Anspielung auf das ‚Vierkaiserjahr‘ 69 n. Chr., in dem sich schließlich Vespasian durchsetzte?¹¹⁵

¹¹¹ Orph. Fr. 168 [Kern]; siehe Eus.*praep.* 3,9 (GCS 43,126f.). Der Beginn entspricht Fr. 21a [Kern]. Der Hymnus ist vollständig zitiert in Ps.-Aristoteles, *De mundo* 7. Durch die Bezeugung des zweiten Verses im Derveni-Papyrus (col. XIII 12; 4. Jahrhundert v. Chr.), dessen allegorische Interpretation einer orphischen Theogonie ins 5. Jahrhundert zurückgeht, gibt es hier einen *terminus ante quem*.

¹¹² Senecas älterer Bruder Novatus (ihm widmete er *De ira*) wurde unter dem Adoptivnamen Gallio 51/52 Prokonsul in der Provinz Achaia: siehe dazu Apg 18,12–17 (Abweisung einer Klage gegen Paulus).

¹¹³ *A capite bona ualetudo in omnes corporis partes exit* (L. ANNAEUS SENECA, *Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch*, Bd. 5: *Über die Milde. Über die Wohltaten. Lateinischer Text von François Préhac*, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ²1995, 14).

¹¹⁴ *Historiae Alexandri Magni Macedonis* 10,9,2.4. Das Werk könnte unter Vespasian (69–79) entstanden sein – oder schon unter Claudius (41–54)? Siehe FUGMANN, JOACHIM, Zum Problem der Datierung der „Historiae Alexandri Magni“ des Curtius Rufus, in: *Hermes* 123 (1995), 233–243 (er votiert für „die Zeit Vespasians“ [242]).

¹¹⁵ In diesem Jahr erhoben Galba, der 68 Neros Nachfolge antrat, Otho, Vitellius und Vespasian Anspruch auf die Kaiserwürde, unterstützt von ihren jeweiligen Truppen, im Kampf um die

In der Funktion des „Hauptes“ zeigen sich in Kol somit auch politische Untertöne gegen die imperiale Ideologie, die mit ähnlich universalistischem Anspruch auftritt.¹¹⁶ Parallel zur Adaptation älterer Bildvorstellungen an die geänderte politische Situation bei zeitgenössischen römischen Autoren wird Christus als Haupt der *ἐκκλησία* als seines kosmischen Leibes figuriert, der ihr *corporate identity* verleiht – mit subtiler Herrschaftskritik: Nicht dem Kaiser kommt diese Rolle zu (ebensowenig Zeus), wie auch nicht jene des Friedenstifters.¹¹⁷ Eine Hauptmetaphorik mit kaiserlichem Hintergrund würde in die Zeit Neros passen, aber auch unter Vespasian. Doch so plausibel eine Verschiebung der genuin paulinischen Körpermetaphorik unter den Vorzeichen der Kaiserideologie ist, beeinflusst von den herrschenden Diskursen, lässt sich kaum eine gesicherte nähere Datierung daraus erschließen.

4. Bilanz

Kol bietet wenige Ansätze, um eine genauere Datierung stichhaltig untermauern zu können. Aufgrund der kumulativen Evidenz scheint das klassische Zeitfenster – nach dem Tod des Paulus, ab ca. 65 bis (mindestens) in die 70er Jahre des 1. Jahrhunderts – bestätigt. Damit der Brief auf die Autorität des Paulus rekurren (bzw. diese etablieren) kann, sollte er nicht allzu lange nach dem Tod des Apostels angesetzt werden. Gesicherte Ergebnisse sind aufgrund der Quellenlage nicht möglich. Unter Berücksichtigung intertextueller Bezüge zu in etwa zeitgleich datierbaren Texten sowie Fortschreibungen paulinischer Tradition, wie sie in den unumstrittenen Paulusbriefen vorliegt, lässt sich die Teilnahme an Diskursentwicklungen im Bereich der Verhandlung jüdischer Identität der messianischen Bewegung sowie in Abhebung zu parallelen Topoi der römischen Kaiserideologie aufzeigen. Auf einer Untersuchungsebene, die auch kreativ-spekulative Überlegungen miteinbezieht, kann damit eine nähere Kontextualisierung der sich abzeichnenden Diskurse und Konzepte vorgenommen werden. Doch bleiben hinsichtlich einer enger umrissenen Datierung weiterhin viele Fragezeichen.

Macht im römischen Reich – es obsiegt Vespasian, der die neue Dynastie der Flavier (Söhne Titus und Domitian) begründete.

¹¹⁶ Vgl. HEININGER, BERNHARD, Soziale und politische Metaphorik im Kolosserbrief, in: Peter Müller (Hg.), *Kolosser-Studien* (Biblich-Theologische Studien 103), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, 55–82, 77–80.

¹¹⁷ Vor der Hintergrundfolie der *pax Romana* (bzw. *Augusta*: siehe Augustus, *Res gestae* 12f.; 25f.; Vergils 4. *Ekloge*; die Inschrift von Priene; ferner Philo *legat.* 147). Vgl. dazu MAIER, HARRY O., Reading Colossians in the Ruins: Roman Imperial Iconography, Moral Transformation, and the Construction of Christian Identity in the Lycus Valley, in: Alan H. Cadwallader/Michael Trainor (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 212–231.

Literaturverzeichnis

- ARNOLD, CLINTON E., *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 77), Tübingen: Mohr Siebeck 1995.
- BAUMERT, NORBERT/SEEWANN, MARIA-IRMA, *Israels Berufung für die Völker. Übersetzung und Auslegung der Briefe an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser* (Paulus neu gelesen), Würzburg: Echter 2016.
- BECKER, ADAM H./REED, ANNETTE YOSHIKO (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen: Mohr Siebeck 2003.
- BERGMEIER, ROLAND, Gesetzeserfüllung ohne Gesetz und Beschneidung, in: Dieter Sänger/Matthias Konradt (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament* (FS Christoph Burchard, Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 57), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 26–40.
- BETZ, HANS DIETER, Paul's „Second Presence“ in Colossians, in: Tord Fornberg/David Hellholm (Hg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo u. a.: Aschehoug 1995, 507–518.
- BORMANN, LUKAS, Barbaren und Skythen im Lykostal? Epigraphischer Kommentar zu Kol 3:11, in: Joseph Verheyden/Markus Öhler/Thomas Corsten (Hg.), *Epigraphical Evidence Illustrating Paul's Letter to the Colossians* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 411), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 161–198.
- *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012.
- BRUCE, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Eerdmans 1984.
- BUJARD, WALTER, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 11), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973.
- CADWALLADER, ALAN H., A Stratigraphy of an Ancient City through its Key Story: the Archistrategos of Chonai, in: Alan H. Cadwallader/Michael Trainor (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 282–298.
- Refuting an Axiom of Scholarship on Colossae: fresh insights from new and old inscriptions, in: Ders./Michael Trainor (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 151–179.
- CADWALLADER, ALAN H./TRAINOR, MICHAEL (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- COPENHAVER, ADAM, *Reconstructing the Historical Background of Paul's Rhetoric in the Letter to the Colossians* (Library of New Testament Studies 585), London u. a.: Bloomsbury T&T Clark 2018.
- CROUCH, JAMES E., *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 109), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.

- DÜBBERS, MICHAEL, *Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 191), Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
- DUNN, JAMES D. G., The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia, in: *Biblica* 76 (1995), 153–181.
- *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids: Eerdmans 1996.
 - *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London: SCM 2006.
- DUNN, JAMES D. G. (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66), Tübingen: Mohr Siebeck 1992.
- FOSTER, PAUL, *Colossians* (Black's New Testament Commentaries), London u. a.: Bloomsbury T&T Clark 2016.
- FRANCIS, FRED O., Humility and Angelic Worship in Col 2:18, in: Ders./Wayne A. Meeks (Hg.), *Conflict at Colossae. A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies* (Sources for Biblical Study 4), Missoula: Scholars Press 1973, 163–195 [Ndr. aus: *Studia Theologica* 16 (1962), 109–134].
- FRANK, NICOLE, *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 271), Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Der Kolosserbrief und die „Philosophia“. Pseudepigraphie als Spiegel frühchristlicher Auseinandersetzungen um die Auslegung des paulinischen Erbes, in: Jörg Frey u. a. (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 246), 411–432.
- FUGMANN, JOACHIM, Zum Problem der Datierung der „Historiae Alexandri Magni“ des Curtius Rufus, in: *Hermes* 123 (1995), 233–243.
- GESE, MICHAEL, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 99), Tübingen: Mohr Siebeck 1997.
- GILLMAYR-BUCHER, SUSANNE/HÄUSL, MARIA (Hg.), *Ḥadaqa and Torah in Postexilic Discourse* (The Library of Hebrew Bible 640), London/New York: T&T Clark 2017.
- GNILKA, JOACHIM, *Der Kolosserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10/1), Freiburg i. Br.: Herder 1980.
- HEININGER, BERNHARD, Soziale und politische Metaphorik im Kolosserbrief, in: Peter Müller (Hg.), *Kolosser-Studien* (Biblich-Theologische Studien 103), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, 55–82.
- HELLHOLM, DAVID, Die Gattung Haustafel im Kolosser- und Epheserbrief, in: Peter Müller (Hg.), *Kolosser-Studien* (Biblich-Theologische Studien 103), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, 103–128.
- HIMMELFARB, MARTHA, The Parting of the Ways Reconsidered: Diversity in Judaism and Jewish-Christian Relations in the Roman Empire: „A Jewish Perspective“, in: Eugene J. Fisher (Hg.), *Interwoven Destinies. Jews and Christians Through the Ages* (Studies in Judaism and Christianity), New York/Mahwah: Paulist 1993, 47–61.
- HÜBENTHAL, SANDRA, Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen? Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefes, in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 36 (2011), 61–92.

- HUTTNER, ULRICH, *Early Christianity in the Lycus Valley* (Ancient Judaism and Early Christianity 85; Early Christianity in Asia Minor 1), Leiden/Boston: Brill 2013.
- IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien 47), hg.v. Miroslav Marcovich, Berlin: de Gruyter 1997.
- KREMER, JACOB, Art. ἑλιψις, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2 (1981), 375–379.
- Was an den Bedrängnissen des Christus mangelt. Versuch einer bibeltheologischen Neuinterpretation von Kol 1,24, in: Ders., *Weshalb ich es euch verkündet habe. Gesammelte Studien zur Exegese, Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments*, hg.v. Roman Kühschelm u. a., Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005, 214–233 [Ndr. aus: *Biblica* 82 (2001) 130–146], 222–229.
- LIEU, JUDITH, „The Parting of the Ways“: Theological Construction or Historic Reality?, in: *Journal for the Study of the New Testament* 56 (1994), 101–119.
- LIGHTFOOT, JOSEPH BARBER, The Colossian Heresy, in: Fred O. Francis/Wayne A. Meeks (Hg.), *Conflict at Colossae. A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies* (Sources for Biblical Study 4), Missoula: Scholars Press 1973, 3–59 [Ndr. aus: DERS., *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London: Macmillan 1979].
- LINCOLN, ANDREW T., The Household Code and Wisdom Mode of Colossians, in: *Journal for the Study of the New Testament* 74 (1999), 93–112.
- LINDEMANN, ANDREAS, Die Gemeinde von „Kolossä“. Erwägungen zum „Sitz im Leben“ eines pseudopaulinischen Briefes, in: Ders., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 187–210 [Ndr. aus: *Wort und Dienst* NF 16 (1981), 111–134].
- Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 140–165.
- LUZ, ULRICH, Der Brief an die Kolosser, in: Jürgen Becker/Ulrich Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (Das Neue Testament Deutsch 8/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 181–244.
- LYONNET, STANISLAS, Paul's Adversaries in Colossae, in: Fred O. Francis/Wayne A. Meeks (Hg.), *Conflict at Colossae. A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies* (Sources for Biblical Study 4), Missoula: Scholars Press 1973, 147–161 [Ndr. aus: DERS., *L'Étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, in: *Biblica* 37 (1956), 27–38].
- MAIER, HARRY O., Reading Colossians in the Ruins: Roman Imperial Iconography, Moral Transformation, and the Construction of Christian Identity in the Lycus Valley, in: Alan H. Cadwallader/Michael Trainor (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 212–231.
- MAISCH, INGRID, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 12), Stuttgart: Kohlhammer 2003.
- NICKLAS, TOBIAS, Getrennte Wege oder verflochtene Linien? „Juden“ und „Christen“ vor der konstantinischen Wende, in: *Kirche und Israel* 30 (2015), 35–47.
- POKORNÝ, PETR, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1987.
- REINHARTZ, ADELE, A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the „Parting of the Ways“ between Judaism and Christianity, in: Ian H. Henderson/Gerbern S. Oegema (Hg.), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-*

- Roman Cults in Antiquity* (FS James Charlesworth, Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2), Gütersloh: Mohn 2006, 280–295.
- RÖHSER, GÜNTER, Der Schluss als Schlüssel. Zu den Epistolaria des Kolosserbriefes, in: Peter Müller (Hg.), *Kolosser-Studien* (Biblich-Theologische Studien 103), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, 129–150.
- ROYALTY, ROBERT M., Dwelling on Visions. On the Nature of the so-called „Colossian Heresy“, in: *Biblica* 83 (2002), 329–357.
- SENECA MINOR, *Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch*, Bd. 4: *An Lucilius. Briefe 70–124*, [125]. *Lateinischer Text von François Préhac*, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.
- *Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch*, Bd. 5: *Über die Milde. Über die Wohltaten. Lateinischer Text von François Préhac*, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- SMITH, IAN K., *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae* (Library of New Testament Studies 326), London: T&T Clark 2006.
- STANDHARTINGER, ANGELA, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (Supplements to Novum Testamentum 44), Leiden u. a.: Brill 1999.
- STETTLER, CHRISTIAN, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditions-geschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 131), Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- TASCHL-ERBER, ANDREA, „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“: Der exklusive „Mittler“ im Brief an die Gemeinde in Kolossä, in: Dies./Irmtraud Fischer (Hg.), *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 367), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 245–292.
- Identitätspolitische Rhetorik. Der Brief „an die Heiligen in Kolossä“, in: Gernot Michael Müller/Sabine Retsch/Johanna Schenk (Hg.), *Adressat und Adressant in antiken Briefen. Rollenkonfigurationen und kommunikative Strategien in griechischer und römischer Epistolographie* (Beiträge zur Altertumskunde 382), Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 279–328.
- (K)ein Ende des Alten Bundes? Paulinische Schrifthermeneutik in 2 Kor 3, in: Mirja Kutzer/Ilse Müllner/Annegret Reese-Schnitker (Hg.), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, erscheint 2021.
- *Schriftauslegung im Neuen Testament – Angelpunkt für „the Parting of the Ways“? Fallstudien zur Rezeption alttestamentlicher Traditionen, Motive und Figuren*, Habil., Graz 2017.
- THEOBALD, MICHAEL, Der Epheserbrief, in: Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 2013, 414–430.
- Der Kolosserbrief, in: Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 2013, 431–445.
- TIWALD, MARKUS, Gesetz, in: Lukas Bormann (Hg.), *Neues Testament. Zentrale Themen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2014, 295–314.
- TREBILCO, PAUL, Christians in the Lycus Valley: the view from Ephesus and from Western Asia Minor, in: Alan H. Cadwallader/Michael Trainor (Hg.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 180–211.

- VERHEYDEN, JOSEPH/ÖHLER, MARKUS/CORSTEN, THOMAS (Hg.), *Epigraphical Evidence Illustrating Paul's Letter to the Colossians* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 411), Tübingen: Mohr Siebeck 2018.
- WOLTER, MICHAEL, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 12; Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 519), Gütersloh u. a.: Mohn 1993.
- ZENGER, ERICH (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Herders Biblische Studien 10), Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1996.