

„Erstgeborener der ganzen Schöpfung“:
Der exklusive „Mittler“
im Brief an die Gemeinde in Kolossä

Andrea Taschl-Erber

Im 1. Jh. unserer Zeitrechnung begegnen in jüdischer Literatur und Tradition verschiedene, teils kombinierte, teils auch konkurrierende Konzepte der Vermittlung von Gott und Welt. Hier knüpfen die christologischen Entwürfe und Sprachformen an, welche die Erfahrungen mit Jesus im Horizont der zeitgenössischen Vorstellungswelt deuten: etwa bei der personifizierten Weisheit, oder Konzeptionen vom „Wort“ Gottes, sei es als Schöpfungslogos oder geoffenbartes (und insbesondere in der Tora verdichtetes) „Wort“, ferner bei der im Tempel wohnenden Schekina, der mystisch-visionär erfahrbaren Kabod-Gestalt Gottes, bei Engeln und Figuren in der Tradition des apokalyptischen Menschensohns, die eine „zweite Macht im Himmel“ repräsentieren, und anderen mehr. In der neutestamentlichen Relecture werden viele Traditionen auf Jesus als Χριστός bezogen und dabei teils verschmolzen.

Etliche der erwähnten Traditionslinien laufen in einem Text zusammen, der neben dem Joh-Prolog im Hinblick auf christologische Entwicklungen eine besondere Wirkkraft erzielt hat: Es handelt sich um die hymnisch entfaltete christologische Reflexion¹ im Proömium des deuteropaulinischen, an die Gemeinde in Kolossä adressierten Briefs, der im Rahmen eines bestimmten identitätspolitischen Diskurses gegenüber konkurrierenden Vermittlungsinstanzen eine kosmische Christologie² entwirft.

¹ Zur Gattungsfrage bezüglich Kol 1,15–20 vgl. Samuel VOLLENWEIDER, Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefächte in der neutestamentlichen Wissenschaft, in: NTS 56 (2010) 208–231; außerdem etwa Michael WOLTER, Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon (ÖTBK 12; GTBS 519), Gütersloh/Würzburg 1993, 71f.; Christian STETTLER, Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20 (WUNT 2/131), Tübingen 2000, 79–86; Lukas BORMANN, Der Brief des Paulus an die Kolosser (ThHK 10/1), Leipzig 2012, 83–85.

² Umgekehrt könnte man auch von einer „christologischen Kosmologie“ im Sinne einer Christus-zentrierten Weltdeutung sprechen, die gegenüber anderen Konzepten der Wirklichkeitsinterpretation und Handlungsnormierung eine „Grund“-legende Orientierung vermitteln will.

Nach einem knappen Überblick über das „hymnische Christuslob“³ Kol 1,15–20 sollen nun unter Berücksichtigung des breiteren Briefkontextes einige traditionsgeschichtliche Linien, die hier gebündelt werden, näher untersucht werden.

1 Kol 1,15–20: Mittler von Schöpfung und Versöhnung

15 ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,

πρωτότοκος πάσης κτίσεως,

16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ **ἐπὶ τῆς γῆς**.

τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,

εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες

εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ **εἰς αὐτόν** ἐκτίσται,

17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας·

ὃς ἐστὶν ἀρχή,

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,

ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,

19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι

20 καὶ **δι' αὐτοῦ** ἀποκαταλλάξαι **τὰ πάντα εἰς αὐτόν**,

εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,

δι' αὐτοῦ

εἴτε τὰ **ἐπὶ τῆς γῆς**

εἴτε τὰ ἐν **τοῖς οὐρανοῖς**.

³ VOLLENWEIDER, Hymnus (Anm. 1) 226. – Der Fokus liegt dabei auf der (geschlossen Sinn tragenden) kanonischen Textgestalt und der Funktion in der Briefkomposition, nicht auf einer möglicherweise zugrunde liegenden Überlieferung (klassisch z. B. Eduard SCHWEIZER, Der Brief an die Kolosser [EKK 12], Zürich/Neukirchen-Vluyn ³1989, 50–74). Zwar deutet der durchwegs in der dritten Person gehaltene Abschnitt in gehobenem, liturgisch-feierlichem Sprachstil, welcher formal-inhaltlich über die Briefkommunikation des Kontexts hinausgeht, in seinem Zitatcharakter auf ein in den Briefzusammenhang eingefügtes Traditionsstück, doch ist etwa mit STETTLER, Kolosserhymnus (Anm. 1) 101f.347, die Möglichkeit einer ad hoc-Bildung auf der Basis geprägter Sprachelemente nicht ad acta zu legen. Von einer Komposition durch den Verfasser des Kol gehen z. B. George H. VAN KOOTEN, Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts (WUNT 2/171), Tübingen 2003, 111.115–121, und Vincent A. PIZZUTO, A Cosmic Leap of Faith. An Authorial, Structural, and Theological Investigation of the Cosmic Christology in Col 1:15–20 (CBET 41), Leuven 2006, 117, aus.

15 ... der ist Bild des unsichtbaren Gottes,
 Erstgeborener der ganzen Schöpfung,
 16 denn in ihm wurde alles erschaffen
 in den Himmeln und auf der Erde,
 das Sichtbare und das Unsichtbare,
 Throne und Herrschaften,
 Mächte und Gewalten:
 alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen,
 17 und er ist vor allem
 und alles hat in ihm Bestand
 18 und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche;

der ist Anfang,
 Erstgeborener aus den Toten,
 damit er in allem der Erste ist,
 19 denn in ihm gefiel es der ganzen Fülle Wohnung zu nehmen
 20 und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen,
 Frieden schaffend durch das Blut seines Kreuzes,
 durch ihn,
 das auf der Erde
 und das in den Himmeln.

Im abgegrenzten Textstück ist der Gegenstand des Lobpreises nicht explizit erwähnt: Von wem ist die Rede – von der Weisheit, oder (insbesondere unter Berücksichtigung der maskulinen Sprachformen) vom Logos?⁴ Dies könnte man sich zunächst angesichts von parallelen Aussagen bezüglich Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft in ersttestamentlichen Weisheitstexten oder auch bei Philo von Alexandrien fragen. Über die relativischen Anschlüsse in V. 14f. wird ein Bezug zum „geliebten Sohn“⁵ in V. 13 (semitisierend τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) hergestellt,⁶ dessen exklusive Mittlerrolle – herausgefordert durch die diskursive Abgrenzung von konkurrierenden Konzepten (siehe die Auseinandersetzung mit der oppositionellen Lehre in Kol 2) – hervorgehoben wird. Die hier durch die Terminologie der Familienmetaphorik ausgedrückte Repräsen-

⁴ Zur Aufnahme von Weisheits- und Logos-Traditionen siehe 2. – Die These eines zugrunde liegenden gnostischen Urmensch-Mythos wird heute nicht mehr vertreten. Jarl E. FOSSUM, *The Image of the Invisible God. Col 1.15–18a, Jewish Mysticism and Gnosticism*, in: ders., *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30), Fribourg/Göttingen 1995, 13–39, geht aber von der Tradition eines himmlischen Anthropos in der jüdischen Mystik aus.

⁵ Vgl. Mk 1,11 par.; 9,7 par.: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (sowie 12,6 par.); ebenso 2 Petr 1,17; dazu in der LXX Jer 38,20 (= 31,20; Ephraim); Gen 22,12.16 (Abraham – Isaak). Außerdem Joh 3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23f.26; ferner Eph 1,6.

⁶ Vgl. den dreifachen relativischen Anschluss zur Näherbestimmung des „Sohns“ in Hebr 1,2f. oder das strukturierende dreimalige ὅς in 1 Petr 2,22–24.

tanz Gottes knüpft an die messianisch-königliche Tradition an;⁷ gleichzeitig wird diese mit Sophia- und Logos-Traditionen verbunden.⁸

Eingebettet ist die hymnische Reflexion in eine Satzperiode, die sich ab der Fürbitte in V. 9, die Adressierten mögen von der Erkenntnis des Gotteswillens „durch alle Weisheit und geistgegebene Einsicht“⁹ erfüllt werden (vgl. Jes 11,2f.9; Weish 9,13.17), erstreckt. Die paränetische Bitte mündet in V. 12 in eine Aufforderung zum Dank (εὐχαριστοῦντες), der im Stil einer Beraka begründet wird. Vom definitiven¹⁰ Rettungshandeln des „Vaters“¹¹ (V. 12f.) wechselt dabei der Fokus auf den „Sohn“, „in dem“ bzw. „durch den“ (ἐν ᾧ)¹² die Erlösung vermittelt wird (V. 14). Eine ähnliche Grundstruktur tritt etwa in den Dankformeln von 1 Kor 15,57 oder 2 Kor 2,14 zu Tage.¹³

Parallele sprachlich-strukturelle Elemente lassen in Kol 1,15–20 eine zweiteilige, wenn auch nicht konsequent symmetrische Struktur¹⁴ erkennen, wobei

⁷ Zum Sohnestitel siehe 2 Sam 7,14 (in V. 18 LXX scheint auch das Motiv der Liebe auf: ἡγάπηκός με; zur βασιλεία des Sohnes in Kol 1,13 siehe V. 16 LXX) und Ps 2,7 im Horizont altorientalischer Königsideologie – sowie die darauf basierende Rezeption. Gerade diese beiden Stellen werden etwa auch in Hebr 1,5 zitiert.

⁸ Dazu in 2.3.

⁹ Zu einem instrumentalen Verständnis von ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ vgl. auch BORMANN, Brief (Anm. 1) 67f. – Oder die Angesprochenen sollen *hinsichtlich* der Erkenntnis (*Accusativus Graecus*) des Willens Gottes „mit aller Weisheit und pneumatischen Einsicht“ erfüllt werden. Bereits in V. 10 zeigt sich dabei explizit eine Verknüpfung der kognitiven Dimension der theologischen Erkenntnis mit der dem göttlichen Wohlgefallen entsprechenden Praxis.

¹⁰ Siehe die Aoristformen ἰκανώσαντι in der attributiven partizipialen Wendung von V. 12 sowie ἐρρύσατο (vgl. etwa Ex 14,30 LXX) und μετέστησεν in der relativischen Konstruktion in V. 13.

¹¹ Vgl. V. 2f. Siehe neben 2 Sam 7,14 (vgl. 1 Chr 17,13) Ps 89,27. In Jes 63,16 ist die Vater-Anrede kombiniert mit dem Rettungs- bzw. Erlösungsmotiv (LXX: ... ἀλλὰ σὺ, κύριε, πατήρ ἡμῶν· ῥῶσαι ἡμᾶς ...; zur κληρονομία in V. 17 vgl. κληρὸς in Kol 1,12).

¹² Aufgrund der räumlichen Konzeption (rettende „Versetzung“ aus der Machtsphäre der Finsternis in die βασιλεία des Sohnes) ist für ἐν ᾧ neben der instrumentalen eine lokale Bedeutung („in“ dem durch ihn konstituierten Heilsbereich) nicht auszuschließen; vgl. WOLTER, Brief (Anm. 1) 68.

¹³ 1 Kor 15,57: τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. 2 Kor 2,14: Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ ...

¹⁴ Konterkariert wird die Symmetrie insbesondere durch das zweimalige καὶ αὐτὸς ἐστιν in V. 17f. In der Viererreihe von Parataxen ab der restümierenden Schluss-Aussage von V. 16 bis zu V. 18a, welche die Schöpfungsmittlerschaft und Priorität des „Erstgeborenen“ vertiefen, ergibt sich eine geschlossene Struktur (aba'b'): τὰ πάντα ... (aa': bleibende Bezogenheit des Alls auf den Mittler; siehe auch die übereinstimmende Folge von präpositionaler Phrase und Perfekt) / καὶ αὐτὸς ἐστιν ... (bb': Vorrangstellung des Mittlers). Verbale und nominale Aussagen alternieren (wobei freilich die Perfektformen gleichfalls einen präsenti-schen Zustand beschreiben), ebenso die Subjektrolle: τὰ πάντα / αὐτὸς wechseln einander als

dem protologischen „Anfang“ das eschatologische Ziel¹⁵ gegenübergestellt wird. Mit dem in der ersten „Strophe“ umrissenen Schöpfungshorizont (τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, V. 16) wird die in V. 14 thematisierte Erlösung als universale Versöhnung skizziert (zweite „Strophe“: δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, V. 20). Als πρωτότοκος¹⁶ „der ganzen Schöpfung“ (V. 15) wie auch „aus den Toten“ (V. 18) ist der „Sohn“ in einer kosmologischen Perspektive (vgl. die plerophoren „All“-Aussagen) Mittler von Schöpfung wie Versöhnung. Den zunächst linear-präsentischen und perfektisch-resultativen protologischen Aussagen, die eine in ihm gründende und gleichsam in ihm ruhende Gegenwart in den Blick nehmen,¹⁷ tritt in V. 18–20 die verbale Dynamik eines (heils-)geschichtlichen Dramas gegenüber.¹⁸

Im zweiten Teil werden umrisshaft verdichtet, wenn auch nicht in chronologischer Reihenfolge, zentrale Daten der Jesusgeschichte angedeutet: die Auferweckung, die „Einwohnung“, die Friedensstiftung durch den Kreuzestod, der in die Raumkonfiguration von Himmel und Erde (oder jetzt: Erde und Himmel, V. 20)¹⁹ gestellt ist²⁰ – ohne bei dieser hoheitlichen Versöhnung des Alls das paulinische σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (Gal 5,11; vgl. 1 Kor 1,18) oder eine κένωσις (siehe Phil 2,7f.) zu thematisieren (vgl. demgegenüber die triumphale

jeweils fokussierter Gegenstand der Satzaussage ab. Auch wenn spätestens mit der Apposition τῆς ἐκκλησίας in V. 18a eine Überleitung zum neuen Thema erfolgt, ist es nicht nötig, auf ein abgehobenes Brückenglied zwischen den Strophen zu rekurrieren (so sieht etwa Otfried HOFIUS, „Erstgeborener vor aller Schöpfung“ – „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15–20, in: Friedrich Avemarie / Hermann Lichtenberger [Hg.], Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity [Tübingen, September, 1999] [WUNT 135], Tübingen 2001, 185–203: 191–196, in V. 17+18a eine Zwischenstrophe).

¹⁵ Siehe auch das doppelt gesetzte teleologische εἰς αὐτόν in V. 16.20. Zur Struktur vgl. Offb 22,13: ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὰ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (ferner 1,8.17; 2,8; 21,6 sowie Jes 41,4; 44,6; 48,12).

¹⁶ Vgl. Ps 88,28 LXX (= 89,28).

¹⁷ Siehe das mehrmalige ἐστὶν sowie die präsentischen Perfektformen ἔκτισται (welches das aoristische ἐκτίσθη entsprechend nuanciert) und συνέστηκεν.

¹⁸ Vgl. die Aoriste γένηται, εὐδόκησεν, κατοικῆσαι, ἀποκαταλλάξαι und εἰρηνοποιῆσαι.

¹⁹ Die chiasmatische Reihenfolge macht durchaus Sinn: Wanderte der Blick beim Schöpfungsgloss vom Himmel auf die Erde, richtet sich der Fokus jetzt von der Erde auf den Himmel zurück.

²⁰ Samuel VOLLENWEIDER, „Der Erstgeborene vor aller Schöpfung“ (Kol 1,15–20). Überlegungen zum Stellenwert der kosmischen Christologie für das Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und moderner Kosmologie, in: Jürgen Hübner / Ion-Olimpiu Stamatescu / Dieter Weber (Hg.), Theologie und Kosmologie. Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch (RuA 11), Tübingen 2004, 61–80: 72, führt aus, „wie eine bestimmte, singuläre Geschichte, eine *story*, universale Tragweite gewinnt“.

Sicht in Kol 2,14f.)²¹. So findet die Eingangsfrage ihre Antwort: Der hymnische Lobpreis spricht von Jesus, dem Gekreuzigten und Auferweckten. Die paulinische Deutung seines Schicksals am Kreuz wird mit den kosmologischen Prädikationen der Weisheitstradition verschmolzen (die popularphilosophische Versatzstücke aus der römisch-hellenistischen Kultur rezipiert),²² sodass auch die Gestalt der Weisheit als das die Welt zusammenhaltende Ordnungsprinzip gegenüber anderen identitätstiftenden Deutungskonzepten eine Relecture erfährt. Durch die paradigmatische Auferstehung von den Toten ist er, den schon die erste „Strophe“ als Mittler, Erhalter und Ziel der gesamten Schöpfung pries, ebenso „Anfang“ der neuen Schöpfung, „damit er in allem der Erste ist“ (V. 18) – oder umgekehrt, in traditionsgeschichtlicher Perspektive betrachtet, als ἀρχή der neuen Schöpfung auch protologischer Mittler.²³

2 Weisheitschristologie im Horizont von Sophia-Tradition und Logos-Spekulation

2.1 Aufnahme weisheitlicher Genesis-Interpretation in der Schöpfungsmittlerschaft

Insbesondere der erste Teil des Hymnus lässt sich als Midrasch²⁴ zu Gen 1,1 („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, LXX: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) verstehen, der Weisheitstexte wie Spr 8 als intertextuellen Rahmen einbezieht und von hier eine spezifische Deutung der Schöpfungstradition aufnimmt. Dies zeigen etwa die übereinstimmenden Stichworte und thematischen Verbindungslinien in Kol 1,16: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα²⁵ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. „In ihm“, ἐν αὐτῷ, „wurde alles in den Himmeln und auf der Erde erschaffen“, d. h. „im Anfang“ entsprechend Gen 1,1, wie

²¹ Dazu vgl. Phil 2,9–11 (Erhöhung, Übereignung des „Namens“, Proskynese und Akklamation).

²² Nach BORMANN, Brief (Anm. 1) 105, steht der Kreuzestod als „biographisches Detail wie fremd in den philosophischen und weisheitlichen Aussagen [...]. Die eher spekulativen Versöhnungsaussagen werden mit dem Schicksal des Jesus von Nazareth an diesem einen Punkt verknüpft und [...] konkretisiert [...].“ Freilich läuft das inhaltliche Gefälle des Hymnus gerade auf dieses zentrale Datum zu.

²³ Vgl. VOLLENWEIDER, Der Erstgeborene (Anm. 20) 71: „Die zweite Strophe unseres Hymnus hat demnach gleichsam die erste erzeugt [...].“ Er zeigt eine Ineinanderblendung der Zeiten auf, insofern „die Schöpfungsmittlerschaft Christi [...] auf Zukünftiges verweist“.

²⁴ Vgl. STETTLER, Kolosserhymnus (Anm. 1) 155–159.314–318.342, sowie Kap. 4 in Daniel BOYARIN, Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums. Aus dem Amerikanischen von Gesine Palmer (ANTZ 10), Berlin 2009, 130–164: „Die intertextuelle Geburt des Logos. Der Johannesprolog als ein jüdischer Midrasch“ (zu Kol 1,15–20: 162 Anm. 130).

²⁵ Dazu siehe Gen 1,31.

auch Kol 1,18 aussagt: ὅς ἐστιν ἀρχὴ²⁶ (vgl. in Offb 3,14 die Apposition ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). Das theologische Passiv ἐκτίσθη nimmt dabei nicht das Verb aus Gen 1,1 LXX (ἐποίησεν) auf, dafür findet sich κτίζω in der LXX-Version von Spr 8,22, wo die Weisheit als ἀρχὴ bezeichnet wird (κύριος ἐκτίσέν με ἀρχὴν [MT: תִּשְׁבַּח]; vgl. Gen 1,1: תִּשְׁבַּח] ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ): „Der Herr hat mich *erschaffen als Anfang* seiner Wege zu seinen Werken“.²⁷ Das Lexem ἐν ἀρχῇ in Spr 8,23 LXX verweist auf Gen 1,1 LXX als Intertext.²⁸ „Vor der Urzeit (vgl. im MT מְעוֹלָם)²⁹ hat er mich gegründet³⁰ *im Anfang*“ (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ [hier im MT שֶׁבַח]). Gemäß dem Bedeutungsspektrum des Terminus ἀρχὴ verleiht der Begriff über einen bloß temporal verstandenen „Beginn“ hinaus dem grundlegenden Anfangsprinzip Ausdruck.³¹

²⁶ Hier ist die Prädikation jedoch verbunden mit dem Titel πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν; vgl. dazu 1 Kor 15,20: ἀπαρχὴ (in V. 23 wiederholt) τῶν κεκοιμημένων.

²⁷ Die Weisheit als ἀρχὴ begegnet auch bei Philo (all. 1,43; verknüpft mit der eikῶν-Prädikation), daneben natürlich der Logos (conf. 146).

²⁸ Für weitere intertextuelle Verbindungen siehe Michaela BAUKS / Gerlinde BAUMANN, Im Anfang war ...? Gen 1,1ff und Prov 8,22–31 im Vergleich, in: BN 71 (1994) 24–52, die Spr 8 als „eine Art von poetischer Paraphrase auf Gen 1“ bezeichnen (50; vgl. ebd. 24), „eine Art Fortschreibung von Gen 1“ (52). Vgl. Karl LÖNING / Erich ZENGER, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 86 („Spr 8,22–31 als poetische Variation zu Gen 1“).

²⁹ Der Blick geht bei αἰὼν zurück zu sich in Endlosigkeit verlierenden grauen Vorzeit (vgl. Walter BAUER / Kurt und Barbara ALAND, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin 91988, 52; Plato, Tim. 37d–e differenziert αἰὼν als in sich ruhende Ewigkeit gegenüber χρόνος als der – mit dem Himmel entstandenen – zyklisch fortschreitenden Zeit), wie auch das hebräische Pendant מְעוֹלָם als „fernste Zeit“ (Ernst JENNI, Art. מְעוֹלָם ‘*olām* Ewigkeit, in: THAT 2 [1976] 228–243: 228.230) am ehesten die Zeitgrenze überschreitet. Mit der präpositionalen Bestimmung מְעוֹלָם, die in Ps 90,2; 93,2 (= Ps 89,2; 92,2 LXX: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος) von JHWH ausgesagt wird („von Ewigkeit her“), überträgt Spr 8,23 eine göttliche Eigenschaft auf die Weisheit.

³⁰ Die bautechnische Metaphorik in θεμελιώω („*to lay the foundation of, found firmly*“ [Henry George LIDDELL / Robert SCOTT / Henry Stuart JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford 91940, 789]; vgl. Ijob 38,4 sowie in Spr 8,29 die θεμέλια der Erde) gegenüber dem hebräischen „Weben“ (תִּשְׁבַּח) einer anthropomorphen Gestalt (vgl. Ps 139,13; Ijob 10,11) lässt – wie bei der Wiedergabe von תִּשְׁבַּח durch das eindeutigerere ἐκτίσεν – die personale Dimension der Weisheit bei der LXX in den Hintergrund treten. Zusammen mit dem Präsens γεννῶ in V. 25, das eher das Bild des männlichen Zeugens impliziert (vgl. hingegen das doppelte יָבִיטָהּ, „ich wurde geboren“, in V. 24f. MT), betonen die griechischen Verbalformen explizit die aktive Rolle Gottes als Subjekt der Hervorbringung der Weisheit (welche in V. 22–25 LXX nur als Objekt auftritt).

³¹ Im Terminus schwingen in der hellenistischen Welt auch Konnotationen aus der griechischen Philosophie mit.

Ähnlich reicht das Spektrum bei רִאשִׁית (als Derivat von רֵאשִׁית)³² von „Anfang“ als zeitlicher³³ zur qualitativen Spitze im Sinn von „das Beste“³⁴; beides konvergiert in der Bedeutungskomponente „Erstling“ (als erstem und/oder bestem Teil der Ernte etwa oder im Zusammenhang mit der Erstgeburt³⁵), dessen sakrale Sonderstellung neue metaphorische Deutungen generieren kann (siehe z. B. Hos 9,10; Jer 2,3: Israel als Erstlingsfrucht).³⁶ – Wird in Spr 8,22 die personifizierte Weisheit als der schöpferische „Anfang“ von Gen 1,1 interpretiert, gleichsam als gestalthafte Verdichtung,³⁷ überträgt der Kol diese Funktion auf Christus als „Erstling“ (πρωτότοκος) der Schöpfung.

In der Folge wird in Kol 1,16 $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ im Himmel und auf der Erde³⁸ näher erläutert als „das Sichtbare und das Unsichtbare“ (vgl. $\acute{\alpha}\rho\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ in V. 15),³⁹ woran sich in einer Aufzählung mit vierfachem $\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon$ eine Reihe von kosmisch-angelischen Mächten⁴⁰ schließt (welche weder im Schöpfungstext von Gen 1, der auf die Herrschaftsübertragung des Schöpfers an den Menschen als „Bild Gottes“ zuläuft, noch in Spr 8 erwähnt sind).⁴¹ Demgegenüber wird die Priorität und Superiorität des „Sohnes“ hervorgehoben, wie auch resümierend festgestellt wird: „alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen“. Die Aussage bildet mit V. 16a eine *inclusio*, unter Einschluss des chiasmisch positionierten Subjekts $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ mitsamt seinen polaren Explikationen:

³² Aus der Grundbedeutung „Kopf, Haupt“ (vgl. $\eta \text{ κεφαλή}$ in Kol 1,18) ergeben sich die abgeleiteten Bedeutungen „das Oberste/Höchste, Erste/Vorderste“, der „Anfang“. Die insbesondere in V. 18 gehäuft auftretenden Begriffe des Wortfelds „Erster“ ($\text{κεφαλή} - \acute{\alpha}\rho\chi\eta - \text{πρωτότοκος} - \text{πρωτεύων}$) ließen sich jedenfalls unter die hebräische Wurzel רֵאשִׁית subsumieren. Vgl. auch Hartmut GESE, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 218–248 [Ndr. aus: Svensk Exegetisk Årsbok 44 (1979) 77–114]: 241 mit Anm. 15.

³³ Vgl. etwa Jes 46,10 (רִאשִׁית).

³⁴ Siehe z. B. Ez 48,14.

³⁵ Vgl. Gen 49,3 (רִאשִׁית); Dtn 21,17 (רִאשִׁית) für den Erstgezeugten; außerdem Ps 105,36 (in der LXX jeweils [$\acute{\alpha}\pi$] $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$, neben πρωτότοκος für בְּכֹר).

³⁶ Vgl. Susan RATTRAY / Jacob MILGROM, Art. רִאשִׁית *re 'šit*, in: ThWAT 7 (1993) 291–294.

³⁷ Vgl. LÖNING/ZENGER, Anfang (Anm. 28) 79.81.

³⁸ Vgl. etwa Gen 1,31; Jes 44,24; Jer 10,16; 51,19 (= 28,19 LXX); 1 Chr 29,11f.14.16; Neh 9,6 (= 2 Esra 19,6 LXX); Jub 2,16.

³⁹ Zur Summierung sichtbarer ($\acute{\alpha}\rho\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ kommt im NT nur hier vor) und unsichtbarer Schöpfungswerke, um die Totalität der Schöpfungsmittlerschaft zu verdeutlichen, vgl. JosAs 12,1; sIHen 64,5 („zum Schreiber seiner sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe eingesetzt“); 65,1 („seine ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung“; Textzitate hier und im Folgenden aus: Christfried BÖTTTRICH, Das slavische Henochbuch [JSRZ 5/7], Gütersloh 1995).

⁴⁰ Dazu unten in 3.

⁴¹ In Sir 24,2 rühmt sich die Sophia allerdings in der himmlischen Versammlung bzw. gegenüber der göttlichen $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$.

ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,

τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,

εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες

εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Im Resümee verlagert sich die Perspektive: Gegenüber dem Aorist ἐκτίσθη, der den Schöpfungsakt mit einem theologischen Passiv⁴² konstatiert, fokussiert das resultative Perfekt ἔκτισται die bleibende Bezogenheit des Alls auf den Mittler – als dessen tragender Grund (*principium*), Halt⁴³ und Signatur. Das für mehrfache Interpretationen offene⁴⁴ ἐν αὐτῷ wird durch ein eindeutig instrumentales δι' αὐτοῦ und ein teleologisches εἰς αὐτόν präzisiert bzw. vertieft. Christian Stettler verweist auf rabbinische $\Pi\psi\aleph\eta$ -Spekulationen mit instrumentaler und finaler Interpretation der Präposition.⁴⁵ Dieselben präpositionalen Formeln treten aber auch in Röm 11,36 (auf Gott bezogen: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα; ähnlich Hebr 2,10: δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα) zu Tage. In 1 Kor 8,6 bezieht sich das instrumentale δι' οὗ⁴⁶ τὰ πάντα (vgl. dazu auch Hebr 1,2; Joh 1,3) auf Christus. Ähnliche formelhafte „All“-Prädikationen begegnen etwa in der Stoa,⁴⁷ welche die jüdisch-hellenistische Weisheitstheolo-

⁴² Im Kol bleibt Gott – wie in der Weisheitstheologie – der Schöpfer. Samuel VOLLENWEIDER hält generell bezüglich Christi Schöpfungsmitlerschaft fest: „er entschwindet nicht hinter seinem Sohn in einer unweltlichen, abgründigen Verborgenheit“ (DERS., Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie [WUNT 144], Tübingen 2002, 29–51: 44; Ndr. aus: EvTh 53 [1993] 290–310).

⁴³ Der parallele Satz in V. 17b nimmt ἐν αὐτῷ wieder auf und verknüpft es mit dem präsensischen Perfekt συνέστηκεν.

⁴⁴ Für eine instrumentale Lesart vgl. z. B. Weish 9,1: ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. Möglich wäre auch eine kausale oder modale Deutung. Auf die lokale Grundbedeutung wird rekuriert in BAUER/ALAND, Wörterbuch (Anm. 29) 523. Die Präpositionalverbindung könnte ferner die Anwesenheit oder Begleitung bezeichnen: „in Gegenwart, im Beisein von, mit“.

⁴⁵ Siehe STETTLER, Kolosserhymnus (Anm. 1) 155–159. Das artikellose $\Pi\psi\aleph\eta$ in Gen 1,1 gibt seit jeher zu denken auf. Zur sprachlichen Struktur siehe etwa Erich ZENGER, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priester-schriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1993, 62–66; Michaela BAUKS, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997, 69–98.

⁴⁶ In B mit dem Akkusativ: δι' ὄν.

⁴⁷ In der jüngeren Stoa sagt beispielsweise Mark Aurel über die Natur (φύσις): ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα (*Selbstbetrachtungen* 4,23; zitiert aus: Marc Aurel. Wege zu sich selbst. ΜΑΡΚΟΥ ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ. Griechisch – deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel [Sammlung Tusculum], München

gie beeinflusste.⁴⁸ Auf dieser Linie findet hier eine reflektierte „Metaphysik der Präpositionen“⁴⁹ ihren Niederschlag.

Im Hinblick auf die Schöpfungsmittlerschaft liegt eine Relecture traditionellen Sophia-Materials vor: Weisheitliche Theologie wird als Weisheitschristologie adaptiert. Mit der personifizierten Weisheit verknüpfte Vorstellungen werden in ähnlich hymnischer Sprachform⁵⁰ auf den „Sohn“ bezogen, ohne freilich eine Identifikation auf der begrifflichen Ebene explizit zu machen (insgesamt bestimmt zwar das Konzept der σοφία den Diskurs im Kol,⁵¹ bleibt aber inhaltlich vage).⁵² So beerbt der „Sohn“ die Weisheit (oder den Logos) in ihrer Mittlerrolle.

2.1.1 Spr 8,22–31

In Spr 8,22f. LXX zeigte sich bereits der zeitliche wie sachliche Vorrang der Weisheit gegenüber den Schöpfungswerken, insofern sie einerseits vorzeitlich „im Anfang“ (vor den Werken), andererseits „als Anfang seiner Wege zu“⁵³ sei-

1990, 74). – Doch wird bereits von Chrysipp in Bezug auf Zeus überliefert: Δία δὲ αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι πάντων ἐστὶν αἴτιος καὶ δι’ αὐτὸν τὰ πάντα (SVF 2,1062 = Stobaeus, *Eclologiae* 1,31,11 [Wachsmuth]); vgl. auch Fragm. 1063; 1076 sowie 1021: Δία μὲν γάρ φασι δι’ ὃν τὰ πάντα (= Diog. Laert. 7,147). – Als ἀρχαῖος λόγος referiert die vermutlich um die Zeitenwende entstandene pseudo-aristotelische Schrift *De mundo* (Περὶ κόσμου): ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν [v. l. θεοῦ] συνέστηκεν ... (6,397b13–15); zum Text siehe Johan C. THOM (Hg.), *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos* (SAPERE 23), Tübingen 2014, sowie Samuel VOLLENWEIDER in diesem Band. – Athenagoras, leg. 22,4/51f. referiert in seiner an Mark Aurel und seinen Sohn Commodus adressierten Apologie des Christentums bezüglich der mit der φύσις identifizierten Isis: περὶ τῆς Ἰσιδος, ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφουσιν καὶ δι’ ἧς πάντες εἰσὶν, λέγουσιν (Zitate aus: Athenagoras. *Legatio pro Christianis*. Edited by Miroslav Marcovich [PTS 31], Berlin 1990, 72).

⁴⁸ Zur Rezeption der „All“-Aussagen vgl. etwa Weish 7,21–8,1 (siehe in 2.1.3).

⁴⁹ VOLLENWEIDER, Christus (Anm. 42) 46; zur verwickelten Traditions- bzw. Formgeschichte der „Theologie in Präpositionen“ (mit platonischen Wurzeln, doppeltem Ursprung und diversen Interferenzen) 45f.; siehe außerdem DERS., Der Erstgeborene [Anm. 20] 64 Anm. 7 (Stettlers Referenz auf rabbinische Exegese belege ein „Analogiephänomen“ [Anm. 8]).

⁵⁰ Vgl. Ijob 28; Spr 8,22–31; Sir 24; Weish 6–8.

⁵¹ Siehe 1,9,28; 2,3,8,23; 3,16; 4,5. Ein Blick in die Wortstatistik zeigt, dass der Begriff in keiner anderen neutestamentlichen Schrift – in Relation zur jeweiligen Gesamtlänge – so oft vorkommt (vgl. Angela STANDHARTINGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* [NT.S 94], Leiden 1999, 146 Anm. 230); zu erwähnen ist noch 1 Kor mit 17 von 51 Vorkommen im NT.

⁵² Allerdings kann der Kol an bereits paulinische Sophia-Christologie anknüpfen: So verbindet etwa 1 Kor 1,24 Χριστόν als Inhalt der Verkündigung mit der Apposition θεοῦ σοφίαν.

⁵³ Hingegen bringt der MT (וְהָיָה כְּרִיִּשְׁתִּים בְּרֵאשִׁית) hier bloß eine Vorordnung gegenüber den Werken zum Ausdruck, mit einer gewissen Unschärfe bzw. einem Spielraum, wie die Weisheit als Vorderste bzw. Erste in oder gegenüber der Reihe seiner Werke zu interpretieren ist.

nen ἔργα“ erschaffen wurde. Die an die Schöpfungsthematik angehängte Feststellung in Kol 1,17: καὶ αὐτός ἐστιν *πρὸ πάντων*⁵⁴ kann gut an das wiederholte *πρό*⁵⁵ in Spr 8,23–25 LXX anknüpfen, das die Priorität der σοφία gegenüber den Schöpfungswerken (die „gemacht“ werden: vgl. ποιῆσαι, ἐποίησεν und ἐποίηει in V. 24.26.29) im Sinne einer relationalen Präexistenz entfaltet. Schon Spr 3,19 LXX formuliert mit instrumentalem Dativ: ὁ θεὸς *τῇ σοφίᾳ* (MT: *הַכְּוֹנָה*)⁵⁶ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν, ἠτοίμασεν δὲ οὐρανὸς ἐν φρονήσει. In Spr 8,27 LXX, wo der zweite Teil des Parallelismus wieder anklingt, wird ausdrücklich das Dabeisein der Weisheit festgehalten: ἠνίκα ἠτοίμαζεν τὸν οὐρανόν, *συμπαρήμην αὐτῷ* (siehe im MT das strukturierende *וְיָסַד אֶת הַשָּׁמַיִם*). Hier tritt die Doppelstruktur des Textes zu Tage, der die Rolle der Weisheit *vor* (V. 22–26)⁵⁷ und *bei* der Schöpfung (V. 27–31) beleuchtet. Wenn sich die Sophia in V. 29 LXX als ἀρμύζουσα beschreibt (als Wiedergabe des schon in der Antike unterschiedlich aufgefassten *יְהוֹנָדָב*), deren zusammenfügendes und regulierendes Ordnen die verbindende *Harmonie* im Kosmos herstellt,⁵⁸ erweist sie sich (in der LXX noch verstärkt gegenüber dem hebräischen Text)⁵⁹ als der Schöpfung immanentes göttliches Ordnungsprinzip.

Gegenüber dem theologischen Axiom in Spr 3,19 liegt in 8,22–31 eine Ver(sinn)bildlichung der sich in der Schöpfung offenbarenden göttlichen Ord-

⁵⁴ Vgl. neben dem auf die ganze Schöpfung bezogenen *πρωτότοκος*-Titel in V. 15 aber auch in der zweiten Strophe den in die parallele Struktur eingeschobenen Finalsatz *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* in V. 18. Als *ἀρχή* und *ἡ κεφαλὴ* (im Hebräischen *רִאשִׁית* und *רִאשׁוֹן*) kommt dem „Erstgeborenen“ dabei nicht nur zeitliche Priorität zu.

⁵⁵ Gegenüber der hebräischen Präposition *לְ* in V. 22f. (in V. 24–26 folgt eine Reihe von variierenden „Als-noch-nicht“-Aussagen) präzisiert die 6fache griechische Präposition *πρό* in V. 23–25 LXX (vgl. außerdem noch *προ-ελεῖν* in V. 24) die temporale *Vorordnung*.

⁵⁶ Vgl. Ps 104,24 (= Ps 103,24 LXX: *πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας*); Jer 10,12; 51,15 (= 28,15 LXX): *הַכְּוֹנָה / ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ*.

⁵⁷ In der LXX fällt V. 26 aus der Reihe.

⁵⁸ Man könnte hier an die Weltseele in der griechischen Philosophie denken, z. B. in Platos *Timaios* (36e.46d).

⁵⁹ Die personale Dimension der Weisheit als den Menschen nahe, göttinnenähnliche Gestalt wird in V. 30f. LXX zurückgenommen: Anstatt – wie vor JHWH – auch auf dem Erdkreis zu spielen/tanzen (zu *תְּקַדְּשֵׁנִי* siehe bes. Othmar KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott*. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *mešahāqāt* in Sprüche 8,30f., Fribourg/Göttingen 1974), freut sie sich bloß in der Gegenwart Gottes (*εὐφρανόμενη ἐν προσώπῳ αὐτοῦ*) – und dieser sich an den Menschenkindern.

nung⁶⁰ als poetische Personifikation⁶¹ vor; die mit göttlicher Autorität auftretende prophetische Figur verkörpert die in personalen Kategorien vermittelte Offenbarung Gottes.⁶² Dabei dient die in einer Relecture von Gen 1 entworfene Schöpfungstheologie, in der die Weisheitsgestalt eine zentrale Rolle als *mediatrix* einnimmt, der universalen Fundierung des in Spr vermittelten weisheitlichen ethisch-religiösen Programms.⁶³ Die vorweltliche Herkunft der Weisheit, ihr urzeitlicher göttlicher Ursprung und die kosmologische Dimension begründen ihren autoritativen Anspruch der authentischen Vermittlung der von Gott gesetzten umfassenden Ordnung „von Anfang an“. Als sinn- und identitätsstiftendes religiöses Symbol für eine weise gefügte, wohlgeordnete Welt tritt sie nachexilischen Krisenerfahrungen aufgrund des Plausibilitätsverlusts herkömmlicher Ordnungen in einer veränderten religiös-kulturellen und gesellschaftlich-politischen Situation entgegen – gerade auch als integrative „Frau Weisheit“, die weibliche Rollen, Erfahrungskontexte, Bilder und Metaphern aufnimmt.⁶⁴ In

⁶⁰ Als Verkörperung der Schöpfungsordnung hat die Chokma eine analoge Funktion zur ägyptischen Göttin Ma'at, welche die (ge)rechte kosmische Ordnung repräsentiert. Vgl. etwa Christa KAYATZ, Studien zu Proverbien 1–9. Eine Form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials (WMANT 22), Neukirchen-Vluyn 1966; Silvia SCHROER, Weisheit auf dem Weg der Gerechtigkeit (Spr 8,20), in: dies., Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996, 12–25; 14f. Grundlegend zu Ma'at: Jan ASSMANN, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.

⁶¹ Vgl. dazu etwa Claudia V. CAMP, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs (BiLiSe 11), Sheffield 1985. Nach Gerlinde BAUMANN, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16), Tübingen 1996, 287, handelt es sich um „ein gestaltgewordenes Theologumenon“.

⁶² Über einen rein dichterisch-ästhetischen Kunstgriff hinaus begründet GESE, Weisheit (Anm. 32) 224, die „sehr bewußte, theologisch beabsichtigte Personifizierung der Weisheit“ mit Bezug auf „die personale Struktur der JHWH-Offenbarung“. „In der Schöpfungsordnung vermittelt sich Gott an die Welt, und in der Erkenntnis der Weisheit kommt diese Vermittlung zum Ziel. [...] In ihr erschließt sich Gott dem erkennenden und denkenden Menschen.“ (226)

⁶³ Vgl. BAUKS/BAUMANN, Anfang (Anm. 28) 51f.

⁶⁴ Dazu Silvia SCHROER, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: dies., Weisheit (Anm. 60) 27–62 [zuerst erschienen in: Marie-Theres Wacker / Erich Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (QD 135), Freiburg i. Br. 1991, 151–182]; DIES., Weisheit Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbilder der personifizierten Chokmah, in: ebd. 63–79; CAMP, Wisdom (Anm. 61) 227–282; Irmtraud FISCHER, Gotteslehrerinnen. Weisheit Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart 2006, 176–178. Insbesondere schöpft die personifizierte Chokma ihre Wirkmächtigkeit und Lebendigkeit auch aus dem Erbe altorientalischer Göttinnen, das als theologisch reflektierte Mythologie in den JHWH-Glauben inkulturiert und transformiert wird.

dem durch das Ende der Monarchie entstandenen Vakuum übernimmt sie zudem die Mittlerrolle des Königs im Symbolsystem Israels.⁶⁵

2.1.2 *Relecture in Jesus Sirach*

In Sir 24 erfolgt in einer Synthese von Schöpfungswirken und heilsgeschichtlicher Offenbarung eine Weichen stellende Relecture von Spr 8, vor allem was die durch die Weisheit repräsentierte kosmische Ordnung betrifft, in der sich Gott in der Schöpfung vermittelt (zur Gleichsetzung mit der Tora als κληρονομία Israels siehe in 2.4).⁶⁶ Zunächst wird ihre Präsenz bei der Schöpfung in der Entfaltung ihrer universalen Aktivitäten konturiert (vgl. zu V. 5f. Spr 8,27–31). Wie bereits in 1,4 (*προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία ...*) wird ihre Präexistenz hervorgehoben:

Spr 8,22f.

κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδοῦν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ,
πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ ...

Sir 24,9

πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με ...

In 1,9 treten ebenfalls Anklänge an Spr 8,22 zu Tage, wenn ferner in Anlehnung an Ijob 28,27 (wo die – transzendente – Weisheit nicht in ihrer personalen Dimension, sondern eher als mathematisch-physikalische⁶⁷ Ordnungsstruktur, beinahe als – nur dem Schöpfer zugänglicher – Bauplan der Schöpfung erscheint) formuliert wird: *κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτὴν καὶ εἶδεν καὶ ἐξηρίθμισεν αὐτὴν καὶ ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*. Ihre Herkunft beschreibt die Sophia im hymnischen Selbstlob von Sir 24 nicht unter Aufnahme der Geburtsmetaphorik, sondern als Ausgehen „vom Mund des Höchsten“,⁶⁸ gleichsam als Schöpfungslogos (vgl. Gen 1,3 etc.):⁶⁹ *Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον ...* (vgl. dazu

⁶⁵ Vgl. CAMP, *Wisdom* (Anm. 61) 273–282.291. „Given the lack of real political power in Judah at this time, the feminization of wisdom enhanced its ability to reflect accurately the situation of the people with respect to their foreign masters while at the same time holding out a viable hope for a new kind of ‚power‘ defined in terms of faith rather than politics, and located in the home rather than in a national government.“ (281) BAUMANN, *Weisheitsgestalt* (Anm. 61) 302, hält es für „möglich [...], daß Züge der königlich-messianischen Konzeption des Alten Testaments als Vorbild und Anstoß für die personale Ausformung der Weisheitsgestalt gedient haben“.

⁶⁶ Zu Sir 24 siehe den Beitrag von Nuria CALDUCH-BENAGES in diesem Band.

⁶⁷ Vgl. GESE, *Weisheit* (Anm. 32) 223.

⁶⁸ Burton L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (StUNT 10), Göttingen 1973, 98 Anm. 195, zeigt eine Parallele zu Maʿat.

⁶⁹ Zur Tradition der Schöpfung *durch JHWHs Wort* vgl. Ps 33,6: *בְּדְבָרֵי יְהוָה* (= 32,6 LXX: τῶ λόγῳ τοῦ κυρίου); außerdem Hebr 11,3; 2 Petr 3,5; syrBar 14,17; 21,4 (hier neben dem Geist); 4 Esra 6,38: „Herr, deutlich hast du am Anfang der Schöpfung am ersten Tag gesprochen: Es werde Himmel und Erde. Dein Wort hat das Werk vollbracht.“ (Siehe auch 6,43:

Jes 45,23; 48,3; 55,11).⁷⁰ Konzeptionen von Gottes „Wort“ werden so in das Bild der Weisheit integriert und *vice versa* (zur Schöpfungsmittlerschaft vgl. etwa Sir 42,15: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ).⁷¹

2.1.3 Alexandrinische Rezeption: Sophia und Logos

In Weish 9,1f. werden σοφία- und λόγος-Tradition in einer chiasmatischen Struktur parallelisiert:

Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους
ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου
καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον,
ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων ...

Doch es ist in der *Sapientia Salomonis* die σοφία, die als „die Werkmeisterin von allem“ (7,21: ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις; vgl. 8,6; 14,2)⁷² auftritt, „alles durchzieht und durchdringt“ (7,24: διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων), „alles vermag und ... alles erneuert“ (7,27: πάντα δύνανται καὶ ... τὰ πάντα καινίζει), „alles durchwaltet“ (8,1: διοικεῖ τὰ πάντα), durch ihre συμβίωσιν θεοῦ (8,3)⁷³ „Eingeweihte des Wissens Gottes ist und Bestimmerin“⁷⁴ seiner Werke“ (8,4: μύστις γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἰρετῆς τῶν ἔργων αὐτοῦ) sowie „alles wirkt“ (8,5: τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης). Weish 9,9 nimmt offensichtlich Spr 8,22–31 auf: μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα (siehe Spr 8,27.30 LXX), ὅτε ἐποίησεν τὸν κόσμον. Somit zeichnet sie – in betont aktiver Rolle – für das uranfängliche wie kontinuierliche Schöpfungswirken verantwortlich. Bei all diesen Aussagen zur Schöpfungsmittlerschaft scheint die – nicht ausdrücklich formulierte – Präexistenz mitvorausgesetzt. Temporale Aussagen treten gegenüber zeitlos-präsentischen Beschreibungen allerdings in den Hintergrund. Wesen und Wirken der Weisheit werden nicht nur in mythologischer Sprache artikuliert (vgl. 8,3 sowie ihre Charakterisierung als πάρεδρος in 9,4), sondern insbesondere auch unter Zuhilfenahme von Topoi griechischer Philosophie reflektiert.⁷⁵

„Denn dein Wort ging hinaus, und sofort geschah das Werk.“ Zitiert aus: Josef SCHREINER, Das 4. Buch Esra [JSHRZ 5/4], Gütersloh 1981, 338f.)

⁷⁰ Vgl. ferner Ps 107,20 (= 106,20 LXX); 147,15–19 (LXX: V. 4–8).

⁷¹ Außerdem zu Sir 39,17 Spr 8,29 MT. Vgl. auch Sir 1,5 (Erweiterung in G II): πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν υψιστοῖς, καὶ αἰ ποιεῖται αὐτῆς ἐντολαὶ αἰωνιοί.

⁷² Vgl. in Spr 8,30 MT יְהִיָּהּ.

⁷³ Die Gottesgemeinschaft wird in erotisch-mystischer Sprache formuliert (vgl. ihre Rolle als „Mystin“ in 8,4): εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα, καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἡγάπησεν αὐτήν.

⁷⁴ Das feminine Nomen αἰρετῆς (zu αἰρέω) zeigt an, dass sie seine Werke „auswählt“.

⁷⁵ So durchdringt die pneumatische Sophia (siehe die Assoziation von πνεῦμα und σοφία in 1,6; 7,7.22) „das All“/τὰ πάντα wie der λόγος/νοῦς oder das πνεῦμα in der pantheistischen Stoa: vgl. z. B. die bei Galenus referierte Beschreibung des Geistes in SVF 2,416: τὸ διήκον

Als Mutter des Logos und Schöpfungsmittlerin beschreibt *Philo* die Weisheit in *De fuga et inventione*: δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν.⁷⁶ Vor allem aber vermittelt bei Philo der – zwar „hypostasierte“, jedoch nicht konsequent personalisierte⁷⁷ – Logos, den er auch als δεύτερος θεός (quaest. Gen. 2,62) bezeichnet, zwischen transzendtem Gott und Welt (siehe z. B. spec. 1,81: λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο⁷⁸). Ein ähnlich „hypostasiertes“ Logoskonzept findet sich allerdings z. B. ebenso in Weish 18,14–

διὰ πάντων πνεῦμα, ὑφ' οὗ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι (ähnlich Weish 7,24, 8,1); analog in den Fragmenten 441 und 473 (vgl. außerdem 1021). Im etwa zeitgleich zur Sapientia entstandenen pseudo-aristotelischen Traktat *De mundo* wird auf diese Weise die alles durchwaltende göttliche „Kraft“ charakterisiert: μία διὰ πάντων δῆκουσα δύναμις (5,396b28f.; vgl. dazu auch Philo, conf. 137). – In Diod. 1,11 wiederum durchwaltet Isis mit Osiris den gesamten Kosmos (ὑφίστανται τὸν σύμπαντα κόσμον διοικεῖν; zitiert aus: Diodori Bibliotheca historica ex recensione Ludovici Dindorfii 1/1, Leipzig 1828, 17,42), während Athenag., leg. 22,4/50f. in Bezug auf Athene referiert: περὶ τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν φρόνησιν διὰ πάντων δῆκουσάν φασιν<ν [...]>.

⁷⁶ Fug. 109 (der Vater ist Gott). Vgl. det. 54 (... μητέρα δὲ τὴν σοφίαν, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν ...). In ebr. 31 ist die Weisheit Mutter des Alls. (Textzitate stammen aus der von Leopold COHN und Paul WENDLAND herausgegebenen, siebenbändigen Edition: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, Berlin 1896–1930 [Ndr. 1962–1963].)

⁷⁷ Vgl. BORMANN, Brief (Anm. 1) 93. Ähnlich betont FOSSUM, Image (Anm. 4) 19 Anm. 24: „Philo's Logos, although often described in personal metaphors (e. g. being called God's 'Son'), is a philosophical concept [...]“. Daher ist er – im Unterschied zur neutestamentlichen Christologie (vgl. etwa die Verknüpfung von Logos- und Menschensohnchristologie in Joh) – trotz fug. 110 (καὶ διότι τὴν κεφαλὴν κέχρισται ἐλαίῳ) „auch nicht assoziierbar mit einer Person wie dem Messias“ (Folker SIEGERT, Der Logos, „älterer Sohn“ des Schöpfers und „zweiter Gott“. Philons Logos und der Johannesprolog. in: Jörg Frey / Udo Schnelle [Hg.], Kontexte des Johannevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive [WUNT 175], Tübingen 2004, 277–293: 283, der den λόγος als „jüdisch-stoische Neubenennung der \aleph / Σοφία des Schöpfers“ bezeichnet [279]).

⁷⁸ Derselbe Relativsatz bezieht sich in sacr. 8 auf διὰ ῥήματος, das hier mit dem Logos in eins gebracht wird. In *De officio mundi* zeigt Philo eine Synthese der platonischen Ideenwelt mit dem Logos, gleichsam als Bauplan, des die Welt (gerade mittels des Schöpfungswortes von Gen 1) erschaffenden Gottes auf (... οὐδὲν ... τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος ..., 24; vgl. 20). Als εἰκὼν Gottes ist der Logos die für den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos (ὁ αἰσθητὸς κόσμος) archetypische (ἢ ἀρχέτυπος σφραγίς, 25) göttliche Idee (vgl. auch somn. 2,45: τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκὼν καὶ ἰδέα, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ; fug. 12). Ausführlichere Analyse bei Jutta LEONHARDT-BALZER, Der Logos und die Schöpfung: Streiflichter bei Philo (Op 20–25) und im Johannesprolog (Joh 1,1–18), in: Frey/Schnelle (Hg.), Kontexte (Anm. 77) 295–319. – Der Logos als Werkzeug der Schöpfung (ὅ καθ' ἄπερ ὄργανον προσρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ) und hypostasierte εἰκὼν Gottes begegnet etwa auch in all. 3,96, wo die gestufte Vermittlung beschrieben wird: ὡς περὶ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνας ..., οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα (vgl. conf. 97 in Bezug auf den Logos als τὴν εἰκόνα des Seienden). In Cher. 127 unterscheidet Philo zwischen Gott als Urheber (ὑφ' οὗ) und dem Logos als ὄργανον (δι' οὗ); vgl. auch migr. 6.

16 (als strafendes Gotteswort beim Tod der Erstgeborenen in Ägypten), wo auch Sophia-Vorstellungen auf den Logos übertragen werden (V. 15),⁷⁹ sodass die Logostheologie als „ein vitales Erbe wenigstens des alexandrinischen Judentums“⁸⁰ erscheint. Der in der griechischen Philosophie geläufige λόγος vermag die alttestamentliche Tradition vom wirkmächtigen Gotteswort (das in der Rezeption gleichfalls „personifiziert“ wurde)⁸¹ zu integrieren, die personale Darstellung der σοφία scheint wiederum auf den Isiskult zu antworten⁸² (der Elemente anderer Göttinnen absorbierte zu einer weisen und rettenden Allherrscherin). In Philos Relecture des jüdischen Traditionserbes im alexandrinischen Kontext vor der Hintergrundfolie griechisch-philosophischer Konzepte und der ägyptischen Vorstellungswelt tritt die Verbindung von Sophia-Tradition und Logos-Spekulation noch stärker zu Tage. Einer solchen „Heirat der von Haus

⁷⁹ Das Attribut παντοδύναμος taucht davor bei der Beschreibung der σοφία in Weish 7,23 auf, zum Herabkommen vom himmlischen Thron (ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ’ οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ... ἤλατο ...) vgl. Weish 9,10 (ἐξαπόστειλον αὐτήν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν ...). Im Unterschied zum richterlich-strafenden Logos (der in 16,12 aber auch als ὁ πάντας ἰώμενος charakterisiert wird; vgl. Ps 106,20 LXX) erweist sich die Sophia als Retterin (vgl. 9,18–11,1; siehe aber 1,6 in Bezug auf den Lästlerer; 10,19).

⁸⁰ BOYARIN, Abgrenzungen (Anm. 24) 166.

⁸¹ Vgl. die Memra in den Targumim, z. B. Tg. Neophyti Gen 1,1: „From the beginning with wisdom the Memra of the Lord created and perfected the heavens and the earth.“ (Übersetzung von Martin McNAMARA in ArBib 1A.)

⁸² Vgl. MACK, Logos (Anm. 68) 63–72.90–96; John S. KLOPPENBORG, Isis and Sophia in the Book of Wisdom, in: HTR 75 (1982) 57–84; Helmut ENGEL, „Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden.“ Weish 7,22–8,1 innerhalb des ἐγκώμιον τῆς σοφίας (6,22–11,1) als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität, in: Georg Hentschel / Erich Zenger (Hg.), *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit* (EThS 19), Leipzig 1990, 67–102: 83f.; Johannes MARBÖCK, *Die jüngere Weisheit im Alten Testament. Zu einigen Ansätzen in der neueren Forschungsgeschichte*, in: ders., *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, hg. v. Irma Fischer (HBS 6), Freiburg i. Br. 1995, 3–22: 18; Hubert IRSIGLER, „Meine Wonne ist es, bei den Menschen zu sein“ (Spr 8,31). *Welt-Weisheit im Glauben des biblischen Israel*, in: Thomas Böhm / Benedikt Barth (Hg.), *Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?*, Freiburg i. Br. 2009, 39–70: 60. Für Sir 24 reklamiert von Hans CONZELMANN, *Die Mutter der Weisheit*, in: ders., *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvT 65), München 1974, 167–176 [Ndr. aus: Erich Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte* (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 225–234]: 169ff.; *Textmaterial zu den Isis-Aretalogien bei Johannes MARBÖCK, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. Mit Nachwort und Bibliographie zur Neuauflage* (BZAW 272), Berlin 1999, 50–53; reservierter jedoch DERS., *Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie*, in: ders., *Gottes Weisheit* (s. o.) 73–87 [Ndr. aus: *Verbum caro factum est* (FS A. Stöger), hg. v. Professorenkollodium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten, St. Pölten 1984, 55–65]: 76.

aus orientalischen Weisheit mit dem griechischen Logos⁸³ verdanken sich auch die kosmologischen Prädikationen im Kol.

2.2 „Bild des unsichtbaren Gottes“

Die Vermittlungsfunktion des „Sohnes“ kondensiert in der εικόν-Prädikation in Kol 1,15, die den hymnischen Aussagen zur Mittlerschaft seit „Anfang“ wie eine Überschrift vorangestellt ist.⁸⁴ Wie beim Terminus υἱός handelt es sich um einen relationalen Begriff, der die – repräsentative, teilhabende und vermittelnde – Beziehung zum Abgebildeten in den Fokus rückt.⁸⁵ Eine ähnliche Kombination von Bildkonzeption und Familienmetaphorik zeigt sich auch in Röm 8,29, wo

⁸³ VOLLENWEIDER, Der Erstgeborene (Anm. 20) 65. Parallelität, Verwandtschaft bis Äquivalenz der umlaufenden hypostasierten Konzepte treten etwa auch bei Justin, dial. 61,1 zu Tage: Μαρτύριον δὲ καὶ ἄλλο ὑμῖν, ὦ φίλοι, ἔφην, ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἣτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον [vgl. Jos 5,14f.] ἑαυτὸν λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰσοῦ ... (Textzitate mit Hervorhebungen aus: Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone. Edited by Miroslav Marcovich [PTS 47], Berlin 1997). Dazu BOYARIN, Abgrenzungen (Anm. 24) 155f.

⁸⁴ Hier ist nicht der Ort für eine umfassende Darstellung der motivgeschichtlichen Linien des Begriffs sowie seiner politischen Implikationen gegenüber antiken Kultbildern (siehe bereits den εικόν-Diskurs in Weish). Diesem zentralen Vermittlungskonzept widme ich mich im Rahmen eines größeren Forschungsprojekts. Im vorliegenden Beitrag beschränke ich mich auf eine knappe Skizze im Kontext weisheitlicher Genesis-Interpretation. Für einen Überblick siehe etwa die grundlegenden Arbeiten von Jacob JERVELL, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT N.F. 58), Göttingen 1960; DERS., Art. Bild Gottes. I. Biblische, frühjüdische und gnostische Auffassungen, in: TRE 6 (1980) 491–498; Friedrich-Wilhelm ELTESTER, Eikon im Neuen Testament (BZNW 23), Berlin 1958, sowie Jost ECKERT, Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: Hubert Frankemölle / Karl Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS Joachim Gnilka), Freiburg i. Br. 1989, 337–357; Helmut MERKLEIN, Christus als Bild Gottes im Neuen Testament, in: JBTh 13 (1998) 53–75; Samuel VOLLENWEIDER, Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei, in: ders., Horizonte (Anm. 42) 53–70 [Ndr. aus: Hans-Peter Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 123–146]; Friedrich AVEMARIE, Image of God and Image of Christ. Developments in Pauline and Ancient Jewish Anthropology, in: ders., Neues Testament und frührabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Jörg Frey / Angela Standhartinger (WUNT 316), Tübingen 2013, 575–600.

⁸⁵ Nach Gottfried SCHIMANOWSKI, Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (WUNT 2/17), Tübingen 1985, 337, „drückt εικόν [...] die Gegenwart des Repräsentierten aus; so ist im ‚Bild‘ der ‚unsichtbare Gott‘ aus seiner Verborgenheit herausgetreten und für die Menschen sichtbar geworden.“

der Akzent auf der „Gleichgestaltung“⁸⁶ gegenüber dem „Vor-Bild“ des „Sohnes“ liegt (... προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνοσ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), „sodass er *Erstgeborener* unter vielen Geschwistern ist“ (εις τὸ εἶναι αὐτὸν *πρωτότοκον* ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς).

Wenn die Gottheit, deren Schöpfungshandeln mit theologischen Passiva von κτίζω umschrieben ist, in ihrer Transzendenz gegenüber der sichtbaren Welt als ἀόρατος charakterisiert wird, zeigt sich bereits ein Dialog der in der Hebräischen Bibel begegnenden Tradition mit der Terminologie griechischer Philosophie. In der LXX bezeichnet das Adjektiv, für das es kein hebräisches Äquivalent gibt, noch keine Eigenschaft Gottes,⁸⁷ erst in späterer jüdischer bzw. jüdisch-christlicher Literatur.⁸⁸ Mit seiner Ikonologie, die demgegenüber die Offenbarungsgestalt⁸⁹ des „unsichtbaren Gottes“ thematisiert, knüpft der „Kolossierhymnus“, in paulinischer Tradition⁹⁰ verwurzelt (vgl. 2 Kor 4,4: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ), an die schon in diesem Dialog stehende späte Weisheitsliteratur an. So verweist die εἰκὼν-Prädikation etwa auch auf den Lobpreis der σοφία in Weish 7, die ebenso in einer Bild-Relation zu Gott steht:⁹¹ Wie sie als „reiner Ausfluss der

⁸⁶ Vgl. Phil 3,21 (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ). Zum Konzept von μορφή vgl. auch Gal 4,19 (μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν).

⁸⁷ In der LXX kommt ἀόρατος dreimal davor – das erste Mal in Gen 1,2: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος („nicht zu sehen“; außerdem in Jes 45,3; 2 Makk 9,5).

⁸⁸ Siehe etwa TestAbr 16,3f.; Sib 3,12; im NT – neben Kol 1,15 – 1 Tim 1,17 (... ἀφθάρτω, ἀοράτω, μόνω θεῷ τιμῆ και δόξα ...); Hebr 11,27 (τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὀρῶν ἐκαρτέρησεν); außerdem Röm 1,20 (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἧ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις και θεϊότης).

⁸⁹ In 2 Kor 4,6 erwirkt göttliche Erleuchtung, analog dem Schöpfungswort in Gen 1,3, die Erkenntnis τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ (vgl. die Bezugnahme auf Mose in Ex 34,29–35 im vorhergehenden Kontext von 2 Kor 3) bzw. τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, „der Bild Gottes ist“ (2 Kor 4,4; vgl. Phil 2,6: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων). – In Weish 7,25 ist die Sophia ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς; in 9,11 ist von ihrer δόξα die Rede.

⁹⁰ Dazu etwa Stefanie LORENZEN, Das paulinische Eikon-Konzept. Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen (WUNT 2/250), Tübingen 2008; George H. VAN KOOTEN, Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity (WUNT 232), Tübingen 2008.

⁹¹ Wieder übernimmt die Sophia eine royale Funktion (zur Dekonstruktion der Rolle des Königs vgl. die Universalisierung der Gottesbildlichkeit in Gen 1,26–28 nach dem Ende des Königtums): Die Bild-Konzeption ist festes Prädikat des ägyptischen Gottkönigs (und allgemein altorientalischer Königsideologie); vgl. z. B. MACK, Logos (Anm. 68) 92; Walter GROSS, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000) 11–38: 12–18; Bernd JANOWSKI, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (FS Otto Kaiser) 1 (BZAW 345/1), Berlin 2004, 183–214: 190–194, sowie die Studie von Boyo OCKINGA, Die Gottebenbildlichkeit im Alten

Herrlichkeit des Allherrschers“ (V. 25) an Gottes Kabod partizipiert und als Widerschein (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichts Gottes Wirken spiegelt, repräsentiert sie als εἰκών seine Güte (V. 26)⁹². Ähnlich erweist sich im Kol der „Sohn“ als ikonische Vergegenwärtigung der transzendenten Gottheit.⁹³

Im Hintergrund steht wiederum Gen 1 mit der Erschaffung des (geschlechtlich differenzierten) Menschen κατ' εἰκόνα θεοῦ (V. 27 LXX; MT: בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים; V. 26: בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ / κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν)⁹⁴. Von daher ist die Imago-Konzeption eine theologische Schlüsselkategorie (trotz der beschränkten Zahl expliziter biblischer Belege), welche die bei der Schöpfung grundgelegte Ursprungs- und Zielbestimmung des Menschen definiert. Mit der „Gottesbildlichkeit“ verbinden sich in der Rezeption auch inhaltliche Füllungen wie die Teilhabe an der göttlichen δόξα (vgl. auch Ps 8,6).⁹⁵ Über das Stichwort דְּמוּתֵ דֵי אֱלֹהִים lässt sich eine Verknüpfung mit der Theophanie in Ez 1 herstellen,

Ägypten und im Alten Testament (ÄAT 7), Wiesbaden 1984. – Im Christusbild kreuzen sich die Traditionslinien in einer Synthese von Weisheits- und Königschristologie (mit dem Ziel der Gottesbildlichkeit und -kindschaft für alle). Zur ägyptischen Vorstellung der „Einwohnung“ (vgl. Kol 1,19; 2,9) der Gottheit im Bild, das ihr leibhaftige Gestalt gibt (und nicht diese abbildet), siehe Jan ASSMANN, Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer Hochkultur (UTB 366), Stuttgart 1984, 53–63; DERS., Ägyptische Geheimnisse, München 2004, 123–234 (Kapitel „Einwohnung. Die Gegenwart der Gottheit im Bild“).

⁹² Hebr 1,3 nimmt aus demselben Vers ἀπαύγασμα (hier τῆς δόξης) auf.

⁹³ Zur Analogie in der joh Christologie (vgl. Joh 14,21) siehe Jörg FREY in diesem Band.

⁹⁴ Im hebräischen Text sind die beiden (asyndetischen) Bildtermini in 1,26 mit unterschiedlichen Präpositionen verbunden. Doch erscheint in Gen 5,1 (vgl. dazu Adams Relation zu Set in V. 3: בְּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ) und 9,6 die Begrifflichkeit austauschbar: בְּדְמוּת אֱלֹהִים / בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים, was die LXX jeweils mit dem Lexem εἰκών wiedergibt: κατ' εἰκόνα θεοῦ / ἐν εἰκόνη θεοῦ. Vgl. auch Sir 17,3 (κατ' εἰκόνα αὐτοῦ). Zu den inhaltlichen Verschiebungen der LXX siehe GROSS, Statue (Anm. 91) 35–37. Insbesondere die Übersetzung „nach dem Bild Gottes“ eröffnet – gerade auch vor dem Hintergrund griechischer Philosophie – Spekulationen hinsichtlich einer hypostasierten εἰκών Gottes (siehe Philos platonisierende Interpretation).

⁹⁵ Siehe z. B. 4Q504 Frgm. 8 recto 4 („Adam, unseren Vater, hast du gebildet in der Ähnlichkeit deiner Herrlichkeit“) oder 1 Kor 11,7: εἰκών καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων (als – im NT isolierte – unmittelbar anthropologische Aussage wie im hebräischen Text von Gen 1,26f., freilich mit androzentrischem Fokus; zur Mann-Frau-Relation vgl. Gen 2,20 LXX: ὁμοίος αὐτῷ). In Röm 3,23 erfolgt der Verlust der Imago als der δόξα Gottes: πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (die Wiederherstellung ereignet sich in der Auferstehung; siehe z. B. 1 Kor 15,43: ἐγείρεται ἐν δόξῃ). In Röm 1,23 (vgl. dazu Ps 106,20; Jer 2,11) wird im Kontext von Götzenbildpolemik „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes“ kontrastiert mit ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου.

wo umgekehrt – in vorsichtiger Annäherung – die menschenähnliche⁹⁶ Kabod-Gestalt Gottes (auf dem Thron der Merkaba) beschrieben wird.⁹⁷

Wie in der Sapientia Salomonis auch die Gottesbildlichkeit *des Menschen* thematisiert wird (der Begriff εἰκόν begegnet noch in Weish 2,23: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und zum *Bild* seiner eigenen Ewigkeit/Wesenheit hat er ihn gemacht“⁹⁸), ist die εἰκόν-Prädikation in Kol 1,15 in Beziehung zu setzen zur entsprechenden theologisch-anthropologischen Aussage im paränetischen Teil des Briefs in Kol 3,10: Mit dem Anziehen des „neuen Menschen“ in der Taufe (καὶ ἐνδύσάμενοι τὸν νέον; die Gewandmetaphorik⁹⁹ spiegelt, dass wie durch Kleidung eine neue sozio-kulturelle Identität¹⁰⁰ konstruiert wird) verbindet sich ein zielgerichteter Prozess der „Erneuerung“ (siehe das durativ-lineare Präsens-Partizip τὸν ἀνακαινούμενον).¹⁰¹ Diese vollzieht sich in der „Erkenntnis“ (εἰς ἐπίγνωσιν; vgl. 1,9f.; 2,2), „gemäß dem Bild dessen, der ihn erschaffen hat“ (κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν). Die klare Bezugnahme

⁹⁶ Hier können auch angelogische Vorstellungen anknüpfen (vgl. die Parallelität von Engel/Wolkensäule in Ex 14,19). Außerdem vermag kreative Exegese Verbindungslinien zur Figur שָׂרָף / ὡς υἱὸς ἀνθρώπου in Dan 7,13 zu ziehen, der (wie in Gen 1,28) die Herrschaft übergeben wird (zur ewigen βασιλεία in Dan 7,14 vgl. aber auch 2 Sam 7,16).

⁹⁷ Siehe Ez 1,26 (LXX: καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἄνωθεν); 1,28 (LXX: αὐτὴ ἡ ὄρασις ὁμοιώματος δόξης κυρίου). Vgl. 8,2 (LXX: καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ὁμοίωμα ἀνδρός).

⁹⁸ In der nunmehrigen *Wesensbestimmung* des Menschen καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος/ιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν gibt es für die nähere Charakterisierung der Bild-Relation (die hier nicht durch κατὰ ausgedrückt ist) textkritische Varianten. Während ἀιδιότητος im Sinne des Parallelismus membrorum besser zu passen scheint, könnte ιδιότητος vielleicht auf einen Abschreibfehler zurückgehen (siehe Dieter GEORGI, Weisheit Salomos [JSRZ 3/4], Gütersloh 1980, 409).

⁹⁹ Vgl. dazu Gal 3,27: Χριστὸν ἐνεδύσασθε; ähnlich Röm 13,14 (in anderem Kontext in V. 12: ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὄπλα τοῦ φωτός; vgl. 1 Thess 5,8); außerdem 1 Kor 15,53f.; 2 Kor 5,2–4. In Eph 4,24 begegnet die Wendung in analoger Form wieder (καὶ ἐνδύσασθα τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ...).

¹⁰⁰ In Kol 3,11 wird diese durch die Aufhebung religiös-kultureller, ethnischer und sozialer Differenzen inklusiv bestimmt: ὅπου οὐκ ἐνὶ Ἑλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δούλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός. Im Vergleich zu Gal 3,28 liegt ein expliziter Akzent auf der Unterscheidung aufgrund der Beschneidung (siehe aber Gal 5,6; 6,15). Außerdem fehlt das Begriffspaar „männlich“ – „weiblich“ (womit Gal 3,28 die Schöpfung in Gen 1,27 transzendiert); anders die altlateinische Tradition, welche bei den lateinischen Kirchenvätern aufscheint.

¹⁰¹ Vgl. auch die „Metamorphose“ in 2 Kor 3,18 (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα) sowie die Verwandlung (siehe 1 Kor 15,51f.: ἀλλαγησόμεθα) in Phil 3,21 (ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ; dazu vgl. 1 Kor 15,43f.) in eschatologischem Horizont.

auf Gen 1,26f. (LXX: κατ' εικόνα)¹⁰² deutet ebenso beim Motiv der „Erkenntnis“ auf eine intertextuelle Referenz (siehe bes. Gen 3,22 LXX: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν ...), vielleicht auch bei ἐνδύω (vgl. unmittelbar davor Gen 3,21 LXX: ἐνέδυσεν αὐτούς).¹⁰³ Die Metaphorik des Fruchtens und Wachsens in Kol 1,6.10; 2,19 erinnert zudem an den Auftrag in Gen 1,28 (vgl. auch V. 22), sodass die im Evangelium (siehe Kol 1,5f.) gründende Körperschaft (2,19 u. ö.) gleichsam als neue Schöpfung¹⁰⁴ erscheint.

Vermittelt wird – in einem Ineinander von Christologie und theologischer Anthropologie – das Ziel, dem Bild Gottes zu entsprechen, über Christus (vgl. 1,15; Röm 8,29; 2 Kor 3,18; 4,4), ἡ ἐλπίς τῆς δόξης (Kol 1,27)¹⁰⁵ – wie in der weisheitlichen Relecture der Gen die σοφία als Mittlerin auftritt. In der Sapientia Salomonis etwa vermittelt sie die Gottesbeziehung als „Bild seiner Güte“ (Weish 7,26), „erneuert alles und rüstet, indem sie von Geschlecht zu Geschlecht in gottesfürchtige Seelen eingeht, Freundinnen und Freunde Gottes (zur Freundschaft Gottes vgl. auch V. 14) und Prophetinnen und Propheten aus (V. 27: ... φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει)“. Das Verb κατασκευάζω begegnet auch in 9,2 am Beginn von Salomos Gebet um Weisheit, wo der Sprecher deren fundamentale Rolle als *mediatrix* bei der Schöpfung des Menschen formuliert: τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον („mit deiner Weisheit hast du den Menschen bereitet“).¹⁰⁶ Im Anschluss wird an die Übertragung der Herrschaft erinnert, die mit der repräsentativen Funktion als „Bild Gottes“ in Gen 1 verbunden ist (V. 28).¹⁰⁷ Durch die Weisheit sollen die Menschen also (im Kontext insbesondere Salomo als der ideale, erwählte König) ihrer Rolle als εἰκὼν θεοῦ gerecht werden – sie vermittelt die Gottesbildlichkeit, Unvergänglichkeit (6,18f.; vgl. 8,17)¹⁰⁸ und Herrschaft (6,20f.; vgl. 8,14; 10,2), die Gotteskindschaft (vgl. 5,5; 9,4),¹⁰⁹ Nähe und Freundschaft Gottes („denn Gott liebt nur die

¹⁰² Zu Jak 3,9 (τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας) siehe Gen 1,26 LXX. Vgl. auch sIHen 44,1 („zur Ähnlichkeit seines Angesichtes“).

¹⁰³ Vgl. auch Sir 17,3: καθ' ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχύν καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς.

¹⁰⁴ Vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15.

¹⁰⁵ Die eschatologische Hoffnung auf die göttliche Herrlichkeit realisiert sich in 3,4 bei seinem „Offenbarwerden“ (ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῆ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ).

¹⁰⁶ Vgl. auch sIHen 30,8: „Und am sechsten Tag befahl ich meiner Weisheit, den Menschen aus 7 Bestandteilen zu schaffen [...]“.

¹⁰⁷ Vgl. auch Ps 8,6–9; Sir 17,2–4.

¹⁰⁸ Zur ἀφθαρσία bzw. ἀθανασία vgl. 1 Kor 15,42.50.53f.

¹⁰⁹ Vgl. z. B. Röm 8,21; Gal 3,26–4,7; Joh 1,12.

mit der Weisheit Zusammenwohnenden¹¹⁰, 7,28) sowie seine rettende Macht (9,18–11,4).

Eine bezüglich der Mittlerschaft analoge, aber doch im Licht mittelplatonischer Einflüsse anders akzentuierte Relecture von Gen 1,26f. tritt bei Philo¹¹¹ zu Tage, der im Rahmen seiner Logos-Lehre eine gestufte Relationalität ansetzt: Philo differenziert zwischen gleichsam hypostasierter¹¹² εἰκὼν θεοῦ (= λόγος) und der Erschaffung κατ' εἰκόνα,¹¹³ ferner aber auch zwischen dem unkörperlichen, unvergänglichen „himmlischen“ Menschen (als Idee oder Gattung) in Gen 1,26f. und dem geschlechtlich differenzierten, sterblichen „irdischen“ Menschen in Gen 2,7¹¹⁴ (vgl. dazu die Typologie in 1 Kor 15,49 in eschatologischer Perspektive)¹¹⁵. Vor allem der λόγος vermittelt die Ähnlichkeitsbeziehung zu Gott,¹¹⁶ wenn auch nicht als dessen *personaler* Repräsentant. Doch traditions- und rezeptionsgeschichtlich interessant ist, dass sich in der Figur des Logos Sophia- und Anthropos-Spekulationen kreuzen.¹¹⁷

Die εἰκὼν-Christologie des Kol zielt gegenüber zeitenthobenen Kategorien in heilsgeschichtlicher Dynamik auf die Erneuerung der schöpfungsgemäßen Imago, wie es dem paulinischen Erbe entspricht. In der zweiten „Strophe“ des Hymnus liegt der Fokus darauf, wie und wodurch dieses Ziel erreicht wird: Der Mittler der Schöpfung ist durch seine paradigmatische Auferstehung als „Erstgeborener aus den Toten“ auch „Anfang“ der neuen Schöpfung, „damit er in

¹¹⁰ Zur erotischen Terminologie vgl. auch Jes 62,5. Eine solche Weisheitschristologie spiegelt sich etwa in Joh 14,21.23.

¹¹¹ Siehe bereits Hans WILLMS, *Eikὼν*. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. 1. Philon von Alexandria. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit, Münster 1935.

¹¹² Die in der Konzeption des „Bildes“ angelegte Medialität bewirkte, dass auch die Kategorie εἰκὼν hypostasiert werden konnte. Zur Relation bezüglich des gesamten Kosmos siehe bereits oben.

¹¹³ Vgl. z. B. opif. 25; 69 (Ebenbildlichkeit des νοῦς); 139; all. 3,96; her. 230f.

¹¹⁴ Siehe z. B. opif. 134ff.; all. 1,31; 1,53–55; 1,88–94; 2,4; conf. 41 (ἄνθρωπον θεοῦ, vom Logos); 62f. (πρεσβύτατον υἱόν); 146 (der Logos als ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος).

¹¹⁵ Hier wird in einer antithetischen Gegenüberstellung von Vergangenheit und Zukunft bzw. einst und jetzt (vgl. die breit bezeugte Textvariante des adhortativen Imperativ Aorist anstatt der Futurform, im Sinne der bereits jetzt beginnenden endzeitlichen Zukunft) die εἰκὼν des irdischen bzw. himmlischen Menschen wie ein Gewand getragen (vgl. V. 53f.): καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦκοῦ, φορέσομεν (v. l. φορέσομεν) καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ. Der „letzte Adam“ fungiert als πνεῦμα ζῳοποιῶν (V. 45; vgl. Gen 2,7); siehe dazu Christi Mittlerschaft in V. 22: οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζῳοποιηθήσονται (vgl. Kol 2,13: συνεζῳοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ) – als ἀπαρχή (V. 20.23) der von den Toten Auferweckten (vgl. Kol 1,18).

¹¹⁶ Siehe z. B. spec. 1,81; conf. 146f.; fug. 101; somn. 1,239; 2,45 sowie det. 82–84. Zur (himmlischen) σοφία als εἰκὼν siehe all. 1,43.

¹¹⁷ Vgl. VOLLENWEIDER, *Ebenbild* (Anm. 84) 63.

allem der Erste ist“ (V. 18). In umgekehrter Interpretationsrichtung offenbart im Licht der Ostererfahrung die hier erneut zu Tage tretende schöpferische Macht/ἐνέργεια Gottes (vgl. 2,12) die uranfängliche Konstituierung der Schöpfung (vgl. das Erschaffensein εἰς αὐτόν in 1,16, in Korrelation zur Versöhnung εἰς αὐτόν in V. 20). In der Taufe wird in der präsentischen Eschatologie des Kol die Teilhabe am neuen Leben sowie am göttlichen πλήρωμα vermittelt (2,10–13).¹¹⁸

2.3 πρωτότοκος: Messianisch-königliche Tradition und Weisheits-/Logospekulation

Die in Kol 1,15.18 parallel verwendete Charakterisierung des „Sohnes“ als πρωτότοκος (vgl. Röm 8,29; Hebr 1,6)¹¹⁹ umreißt, einmal mit dem Genetivattribut πάσης κτίσεως („Erstling der ganzen Schöpfung“), das andere Mal mit der präpositionalen Formel ἐκ τῶν νεκρῶν („Erstgeborener aus den Toten“) verbunden, prägnant das Thema der jeweiligen „Strophe“. In ganz ähnlicher Form findet sich das zweite Syntagma auch in Offb 1,5 (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν). Die Bezeichnung verknüpft das urchristliche Interpretament der Auf-erweckung (vgl. auch Kol 2,12: τοῦ ἐγείραντος αὐτόν ἐκ νεκρῶν) mit der messianisch-königlichen Tradition hinter dem Titel πρωτότοκος (vgl. dazu Ps 89,28 = 88,28 LXX: *κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς*),¹²⁰ wo bereits eine Metaphorisierung des Grundkonzepts der sakralen Sonderstellung aller Erstgeburt (siehe Ex 13) vorliegt.¹²¹ Der Terminus verweist hier auf den „Ersten“ (vgl. Apg 26,23: *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*), der allerdings den fundierenden „Anfang“ setzt (vgl. 1 Kor 15,20: ... Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ¹²² τῶν κεκοιμημένων). Ebenso bezeugt der auf den gesamten Schöpfungshorizont übertragene Titel in der ersten „Strophe“ den Rang im Gegenüber zur Schöpfung. Dies drückt Offb 3,14 mit ἡ ἀρχὴ (vgl. Kol 1,18) *τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* aus.¹²³

¹¹⁸ In diesem Kontext zeigt sich die der εἰκόν Gottes übertragene Herrschaft in Vorordnung des Präexistenten und Sieg des Erhöhten über die Mächte (1,16; 2,10.15), an dem die Glaubenden teilhaben (siehe auch die Versetzung in die βασιλεία des Sohnes in 1,13). Vgl. den Konnex in 1 Kor 15,20–57; Phil 3,21.

¹¹⁹ Vgl. ferner Lk 2,7: *καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*. Klingt vor dem messianischen Hintergrund des Begriffs eventuell auch hier ein spezifischer titulärer Gebrauch an?

¹²⁰ Zur Geburtsmetaphorik vgl. Ps 2,7; 110,3. Vgl. außerdem etwa die Einsetzung als Sohn Gottes kraft der Auferstehung von den Toten in Röm 1,4.

¹²¹ Vgl. auch BORMANN, Brief (Anm. 1) 92. Auf Israel bezogen in Ex 4,22. Siehe ferner den Vergleich in Sach 12,10 (... *κοπετὸν ὡς ἐπ’ ἀγαπητὸν καὶ ... ὀδύνην ὡς ἐπὶ πρωτοτόκῳ*).

¹²² Vgl. auch 1 Kor 15,23.

¹²³ Vgl. Justin, dial. 61,1: *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων* (s. o.); 84,2: *τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων*; 85,2: *πρωτοτόκου πάσης κτίσεως*; 100,2: *πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων*; 125,3: *πρωτότοκον τῶν ὄλων κτισμάτων*; 138,2: *πρωτότοκος*

Insbesondere die von Sophia/Logos geerbte kosmische Mittlerfunktion geht über die mit dem *πρωτότοκος*-Titel verbundene messianische Tradition hinaus. Im Blick auf die Prädikation *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* könnte man aber auch an Spr 8 denken, wo die Weisheit als *חַכְמָה* (V. 22), „Erstling“, vor aller Schöpfung „geboren“ (V. 24f.: *חַכְמָה הָיְתָה*) wird.¹²⁴ Gerade die Geburtsmetaphorik weist (neben der Ich-Rede und den Bildern in V. 30f.) gegenüber einer abstrakten Vorstellung der Weisheit auf eine personale Dimension der Figur (zumindest im hebräischen Text). Philo bezeichnet den *λόγος* als *πρωτόγονος* (er präferiert die Metapher der Zeugung statt der Geburt; vgl. Spr 8,23–25 LXX: *πρὸ ... γεννᾷ με*), auch als erstgezeugten *Σohn* (z. B. agr. 51: *πρωτόγονον υἱόν*).¹²⁵ So lassen sich im *πρωτότοκος*-Titel – wie auch in der Bezeichnung als Gottes „Sohn“ – bereits messianisch-königliche Traditionen und Weisheits-/Logospekulation (sowie angelologische Vorstellungen)¹²⁶ assoziieren.

Wenn die Sophia außerdem in Sir 24,4 als Thronende (*ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης*), in Weish 9,4 als „Beisitzerin“ auf dem göttlichen Thron (*τῆν τῶν σῶν θρόνων*)¹²⁷ *πάρεδρον*; vgl. auch V. 10: *ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν*) erscheint,¹²⁸ lassen sich weitere Assoziationen knüpfen zu Messias- sowie (in

πάσης κτίσεως. In AssMos 1,13 wird Israel „Erstling der Schöpfung“ genannt (Egon BRANDENBURGER, *Himmelfahrt Moses* [JSHRZ 5/2], Gütersloh 1976, 57–84: 68).

¹²⁴ Im von KAYATZ, *Studien* (Anm. 60) 87–89.93–95, präsentierten ägyptischen Vergleichsmaterial erscheint die Präexistenz als fester Topos für die Begründung einer Vorrangstellung in der Götterhierarchie (z. B. Schu als „Erstgeborener“; ebd. 88).

¹²⁵ Siehe außerdem conf. 63; 146; somn. 1,215. Vgl. ferner das Prädikat *μονογενές* für das der Sophia innewohnende *πνεῦμα* in Weish 7,22.

¹²⁶ FOSSUM, *Image* (Anm. 4) 24–28, rekurriert auf ein Fragment des apokryphen *Gebet des Josef* in Orig., comm. in Ioh. 2,31, § 189f., wo sich der Engel Jakob/Israel als *πρωτόγονος παντὸς ζώου* (vgl. Ex 4,22 LXX: *πρωτότοκος μου Ἰσραὴλ*) und *ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου* vorstellt (SC 120,334.336). (Vgl. auch SCHIMANOWSKI, *Weisheit* [Anm. 85] 203.) Siehe dazu Philo, conf. 146 (mit anschließendem Summarium zu den Bezeichnungen des „vielnamigen“ Logos): ... *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ’ εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὄρων, Ἰσραὴλ, προσαγορεύεται* (zum Logos als Erzengel vgl. her. 205) sowie Justin, dial. 125,3 (s. o.).

¹²⁷ Der Plural für göttliche Throne findet sich in der LXX nur in Dan 7,9 sowie Ps 121,5 (= 122,5).

¹²⁸ Auch die Lesart von *חַכְמָה* in Spr 8,30 als passives Partizip Qal von *חַכְמָה*, „Schoßkind“ (dazu BAUMANN, *Weisheitsgestalt* [Anm. 61] 131–138), könnte in diese Richtung deuten. „Gott wird hier bei der Schöpfung thronend vorgestellt, während die Weisheit als sein Kind bei ihm auf seinem Schoß mithronte [...]“ (GESE, *Weisheit* [Anm. 32] 225). Vgl. ferner das Thronmotiv in Spr 8,27 LXX sowie im Lobpreis Gottes in äthHen 84,3: „[...] die Weisheit entgeht dir nicht und wendet sich nicht von dem <Ort> deines Thrones und nicht von deinem Angesicht [...]“ (Textzitate aus: Siegbert UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch* [JSHRZ 5/6], Gütersloh 1984.)

ihrem kosmischen Horizont zur Weisheit analogen) MenschensohnmVorstellungen in der Tradition von Dan 7¹²⁹ (vgl. etwa den zum Gericht thronenden Erwählten/Menschensohn in äthHen 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2f.5; 69,27.29 und Mt 19,28; 25,31).¹³⁰ Der Topos der Erhöhung einer messianisch-königlichen Gestalt „zur Rechten Gottes“ (Ps 110,1; vgl. den Menschensohn in Mk 14,62) findet im 1. Jh. vielfaches Echo, wie auch Kol 3,1 belegt (ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος).¹³¹ In der Christusfigur fließen die Traditionslinien zusammen.

Eine gewisse Konvergenz von Weisheitstraditionen einerseits und Messias-/MenschensohnmVorstellungen andererseits tritt insbesondere auch in der Henoch-Überlieferung zu Tage. Zugrunde liegt einer solchen Verknüpfung grundsätzlich die breit (z. B. auch in äthHen 49,3) rezipierte Vorstellung des Messias als Träger von Geist und Weisheit (Jes 11,2). So gilt etwa auch der als idealer weiser König stilisierte Salomo als messianisch-königlicher Repräsentant der Weisheit par excellence¹³² (welchen der „Menschensohn“ in Mt 12,42 par. Lk 11,31 überbietet: καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὄδε). In äthHen 48 geht darüber hinaus die Präexistenz der Weisheit auf die messianische¹³³ Gestalt des „Menschensohnes“ über (zur sprachlichen Struktur der Aussagen bezüglich der Vorzeitlichkeit gegenüber der Schöpfung vgl. etwa Spr 8,24–26).¹³⁴ Die Weisheit enthüllt den

¹²⁹ Schon in der Thronsaalvision in Dan 7 ist die mit bzw. auf den himmlischen Wolken erscheinende Figur ὡς υἱὸς ἀνθρώπου (V. 13 LXX) mit messianisch-königlichen Traditionen überlagert (im Anschluss an die Vision kollektive Perspektive bei der Herrschaftsübertragung). Adela Yarbro COLLINS / John J. COLLINS, King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature, Grand Rapids 2008, konstatieren „a blurring of the lines between human messiah and heavenly or angelic deliverer in the Son of Man tradition“ (85f.) und zeigen eine Transformation herkömmlicher Messianologie auf: „we find a growing tendency in this period to conceive of the messiah as a preexistent being of heavenly origin (or, conversely, to speak of a heavenly, angelic deliverer as messiah)“ (99).

¹³⁰ Figuren, die neben oder auf dem göttlichen Thron sitzen, partizipieren im religiösen Symbolsystem an der göttlichen Identität. Zur Problematik um Metatron siehe den Beitrag von Daniel BOYARIN in diesem Band.

¹³¹ Zur damit verbundenen Hoheitsstellung gegenüber Engeln und Mächten, Herrschaften und Gewalten vgl. etwa Hebr 1f.; Eph 1,20–22; 1 Petr 3,22.

¹³² Zu Weish 7,7 siehe Jes 11,2 LXX (πνεῦμα σοφίας); ferner Sir 39,6 im Porträt des Weisheitslehrers (πνεύματι συνέσεως). – Vgl. bereits (gerade auch für Weish) die ägyptische Tradition des Naheverhältnisses von Ma’at/Isis und König als Garant gerechter Ordnung (und Sohn des [Amun-]Re); dazu etwa KAYATZ, Studien (Anm. 60) 100.117–119; MACK, Logos (Anm. 68) 90–95. Analog Spr 8,15f.

¹³³ In äthHen 48,4 („Licht der Völker“) wird Jes 42,6; 49,6 (samt Kontext) eingespielt (zum Titel „Erwählter“ vgl. Jes 42,1; außerdem Ps 89,4.20). In äthHen 48,10; 52,4 findet sich die Bezeichnung „Gesalbter“.

¹³⁴ Siehe bes. äthHen 48,3 (über die Berufung im Mutterleib etwa in Jes 49,1 hinausgehend): „Und bevor die Sonne und die beiden (Tierkreis-)Zeichen geschaffen wurden, bevor die

verborgenen, vorzeitlich Erwählten den Heiligen und Gerechten.¹³⁵ Im apokalyptischen Weisheitskonzept erfolgt die eschatologische Offenbarung verborgener Geheimnisse¹³⁶ gerade auch durch eine himmlisch-messianische Figur. Nach äthHen 46,3 wird der Menschensohn „alle Schätze des Verborgenen“¹³⁷, nach 51,3 „alle Geheimnisse der Weisheit“ offenbaren (gegen Ende der Bilderreden personifiziert im entrückten Henoch: siehe 71,14–17)¹³⁸. Im (allerdings jüngeren) hebräischen Henochbuch sind alle Schätze und Geheimnisse der Weisheit dem in Metatron verwandelten Henoch übergeben, sodass er die Funktion des *angelus interpretis* übernimmt, eines göttlichen Offenbarers, verkörpert in einem erhöhten Menschen, als Repräsentant der Weisheit. Demgegenüber ist es in Kol 2,2f. Christus (als τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ; vgl. 1,26f.)¹³⁹, „in dem alle Schätze der Weisheit und der Kenntnis verborgen sind“ (ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί).¹⁴⁰

Sterne des Himmels geschaffen wurden, ist sein Name vor dem Herrn der Geister genannt.“ Dazu COLLINS/COLLINS, King (Anm. 129) 89f.: „It would seem that the *Similitudes* here have developed the identity of the Son of Man well beyond anything that we found in Daniel by applying to him language that is elsewhere used of wisdom.“ Vgl. aber auch Ps 109,3 LXX: πρὸ ἔωσφόρου ἐξεγέννησά σε.

¹³⁵ Zur endzeitlichen Offenbarung des präexistenten Messias/Menschensohn vgl. auch äthHen 48,6f.; 62,7; 4 Esra 7,28; 12,32–34 (als Richter); 13,26 (zu 13,3 siehe Dan 7,13); 14,9.

¹³⁶ So preist etwa Daniel Gott in Dan 2,20–23, weil er Weisheit verleiht und tief verborgene Geheimnisse offenbart.

¹³⁷ In Jes 45,3 LXX verheißt Gott seinem „Gesalbten“ (Kyros) *θησαυροὺς σκοτεινοῦς, ἀποκρύφους ἀοράτους*. In Weish 7,21 erkennt Salomo alles Verborgene (*κρυπτά*) aufgrund der Unterweisung durch die Sophia (ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέν με σοφία), deren Reichtum er, gleichsam als ihr Mittler (seine Worte ersetzen ihre Ich-Rede; vgl. z. B. 6,11), „neidlos“ teilt (V. 13: ... ἀφθόνοϋς τε μεταδίδομι τὸν πλοῦτον αὐτῆς οὐκ ἀποκρύπτομαι; vgl. 6,22). Nach MACK, Logos (Anm. 68) 63 Anm. 3, weist die Erwähnung des φθόνος (vgl. 6,23) „auf eine bewußte Stellungnahme den Mysterien gegenüber hin“; siehe dazu Philo, spec. 1,320.

¹³⁸ Zur Identifikation Henochs mit dem Menschensohn siehe Daniel BOYARIN, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012, 82–95 (als Synthese von „Apotheose“ und „Theophanie“), sowie den Beitrag von Loren T. STUCKENBRUCK in diesem Band. – Auch GESE, Weisheit (Anm. 32), ortet einen „starken Einfluß der Weisheitstheologie auf die Menschensohnavorstellung“ (233), „wenn auch undeutlich bleibt, wie sich nun im einzelnen die Lehre von der Weisheit zu der Menschensohnavorstellung verhält, wieweit beides nebeneinander steht, wieweit beides im Bild des Menschensohns verschmilzt“; er verweist auf eine „innere Notwendigkeit, mit der sich die Universalität des Menschensohn-Messias mit der Weisheit verbindet“ (234).

¹³⁹ Am Briefende ist es τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ (4,3), das Paulus „offenbaren“ soll (4,4: ἵνα φανερώσω αὐτὸ).

¹⁴⁰ Von *θησαυροῖς σοφίας* ist auch in Sir 1,25 die Rede. In syrBar 44,14 sind der Weisheit Schätze bei den Gesetzstreuern (als Erben der verheißenen Zeit bzw. kommenden Welt: 44,13.15) zu finden, in 54,13 sind sie unter Gottes Thron bereitet.

Während in den ersttestamentlichen Weisheitstexten die Schöpfungsmittlerschaft nicht unmittelbar mit der Erlösungs- und Versöhnungsthematik (vgl. Kol 1,14.20.22; 2,13–15) verbunden ist,¹⁴¹ setzt sich im Kol die Mittlerfunktion in der Stiftung des kosmischen Friedens fort (1,20; das maskuline *Participium coniunctum* εἰρηνοποιήσας¹⁴² ist dabei Gott als logischem Subjekt zuzuordnen)¹⁴³. Mit dem Friedensbringer erfüllen sich messianische Verheißungen ersttestamentlicher Prophetie.¹⁴⁴ Der kosmische Horizont kann ferner an apokalyptische Vorstellungen vom Menschensohn als Retter und Richter im endzeitlichen Kampf gegen gottfeindliche Mächte (vgl. etwa Kol 2,15)¹⁴⁵ anknüpfen. Die über Röm 5,10f. und 2 Kor 5,18.20 (siehe aber V. 19) hinausgehende,¹⁴⁶ vielleicht auch philosophische Anschauungen aufneh-

¹⁴¹ Doch vermittelt die Weisheit in Spr 8,35 Leben (vgl. Bar 4,1 in Bezug auf die Tora; siehe auch die Einladung der Gastgeberin in Spr 9,5; Sir 24,19) und göttliches Wohlgefallen (vgl. Kol 1,10), in Weish 6,18f. Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία; vgl. 8,17: ἀθανασία) und Gottes Nähe, in 7,14 Gottes Freundschaft (φιλία; vgl. V. 27f.), in 9,18(ff.) Rettung; in den folgenden Beispielen vom Protoplasten bis zum Exodus (10f.) werden zentrale Traditionen von Gottes Geschichtshandeln unter der Perspektive der schützenden und rettenden Weisheit erzählt.

¹⁴² Das Verb εἰρηνοποιέω ist ein ἄπαξ λεγόμενον im NT (in der LXX siehe Spr 10,10; vgl. insbesondere auch Jes 45,7 LXX und Eph 2,15: ποτῶν εἰρήνην). Die Aoristformen im Vers verdeutlichen die im Kreuzestod definitive Versöhnung (vgl. zum Infinitiv ἀποκαταλλάξαι auch ἀποκατηλλάγητε in V. 22).

¹⁴³ Im Anschluss an τὸ πλήρωμα als grammatisches Subjekt liegt eine *constructio ad sensum* vor (vgl. dazu etwa SCHWEIZER, Brief [Anm. 3] 65f.; STETTLER, Kolosserhymnus [Anm. 1] 250.269). Das wiederholte δι' αὐτοῦ (fehlt u. a. im Vaticanus), das nach der Partizipialkonstruktion den Faden von V. 20a wieder aufnimmt, scheint als Lesehinweis diese Deutung zu signalisieren. In 1,2 wird den Adressierten εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν zugesprochen, während in 3,15 ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ thematisiert wird.

¹⁴⁴ Vgl. die messianische Vision in Jes 11 mit dem Tierfrieden in V. 6–8 (vgl. 65,25) sowie die mit dem Messias verbundenen Friedensverheißungen in 9,5f.; Mi 5,4; Sach 9,10; Ez 34,25; 37,26; außerdem etwa den Friedensboten für Zion in Jes 52,7 oder den Frieden vermittelnden „Gottesknecht“ (53,5).

¹⁴⁵ Dazu vgl. 1 Kor 15,24f. und Eph 1,20–22 mit Zitat von Ps 110,1. Vgl. außerdem den Licht-Finsternis-Dualismus in Kol 1,13. Siehe aber auch das „apokalyptische“ Szenario in Weish 5,17–23, wo der Kosmos gemeinsam mit Gott kämpft (ähnlich 16,17.24); vgl. den Logos als πολεμιστής in 18,15 und die Gestalt des Vorkämpfers in 18,21–25.

¹⁴⁶ Das Bikompositum ἀπο-κατ-αλλάσσω („wieder versöhnen“; vgl. ἀπο-καθ-ίστημι, „wiederherstellen“) ist außer in Kol 1,20.22 und Eph 2,16 nicht belegt. Vgl. aber Röm 5,10 (ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; in V. 1 kam die Rede bereits auf den Frieden mit Gott durch Jesus Christus) sowie 2 Kor 5,18 (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ ...); 5,19 (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ); 5,20 (καταλλάγητε τῷ θεῷ). – Die Rede von der „Versöhnung“ setzt eine Störung der ursprünglichen Schöpfungsordnung voraus, die hier nicht thematisiert wird.

mende¹⁴⁷ Versöhnung „des Alls“¹⁴⁸ (welche fernerhin den politischen Horizont römisch-hellenistischer, insbesondere augusteischer, Friedenspropaganda¹⁴⁹ transzendiert) ist erwirkt durch das Sühne stiftende „Blut“ (man beachte die kultischen Konnotationen)¹⁵⁰ „seines Kreuzes(todes)“¹⁵¹ (in V. 22 ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου), in dessen Tiefe sich das „in ihm“ einwohnende „ganze Pleroma“ (V. 19) begibt, um die Feindesmacht des Todes zu überwinden (vgl. den Argumentationszusammenhang in 1 Kor 15,20–27). In einer weiteren Traditionsverschmelzung von Weisheits- und Martyriumstheologie wird – anders als in der Sapientia – die Sophia mit ihrem Repräsentanten, dem leidenden Gerechten (vgl. Weish 1–5; im Anschluss an Jes 52f.)¹⁵², identifiziert¹⁵³ (siehe auch den Topos der Ablehnung der Weisheit) – wie etwa in

¹⁴⁷ Vgl. stoische und pythagoreische Vorstellungen der durch den Kampf der Elemente gefährdeten kosmischen Harmonie (reflektiert bei Philo, spec. 2,190–192); dazu SCHWEIZER, Brief (Anm. 3) 102–104. In *De mundo* 5 ist es die alles ordnend durchwaltende δύμναις, die ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία (396b34) „erzwingt“ (ἀναγκάσασα ὁμολογήσαι, 396b32f.).

¹⁴⁸ In Röm 11,15 (εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἢ πρόσλημις εἰ μὴ ζῶν ἕκ νεκρῶν;) ist der Akzent anders gesetzt. Zum Schöpfungshorizont der Erlösung vgl. aber etwa Röm 8,21f.

¹⁴⁹ Siehe etwa Augustus, *Res gestae* 12f.; 25f. oder Vergils 4. *Ekloge*. Philo bezeichnet Augustus in Gai. 147 als εἰρηνοφύλαξ, schreibt denselben Titel aber in spec. 2,192 Gott zu (τοῦ εἰρηνοποιῶ θεοῦ καὶ εἰρηνοφύλακος; vgl. opif. 33). Kritik gegenüber dieser Herrscherideologie und der damit verbundenen Idolatrie formuliert Weish 14,22 (ἐν μεγάλῳ ζῶντες ἀγνοίας πολέμῳ τὰ τοσαῦτα κακὰ εἰρήνην προσαγορεύουσιν).

¹⁵⁰ Vgl. auch die bewirkte Heiligung der Gemeinde in Kol 1,22.

¹⁵¹ Für das konkrete Syntagma διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ mit seiner kühn zugespitzten Metaphorik gibt es keine Parallele. Die präpositionale Wendung διὰ τοῦ αἵματος (τοῦ ἰδίου/αὐτοῦ ο. ä.) begegnet in Apg 20,28; Eph 1,7; Hebr 9,12; 13,12; vgl. 1 Joh 5,6 (δὲ ὕδατος καὶ αἵματος); in Offb 12,11 mit dem Akkusativ (διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου). Vgl. auch 4 Makk 17,22 (καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἰλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἢ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακῶθέντα διέσωσεν).

¹⁵² Aus Weish 1,4 ergibt sich *via negationis* die Einwohnung der Weisheit in der (kollektiven) Identifikationsfigur des Gerechten (vgl. 7,27; in 10,16 im Blick auf Mose konkretisiert), der sich im Besitz der Erkenntnis Gottes und als παῖς κυρίου bezeichnet (2,13). – Auch der παῖς Gottes in Jes 52,13–53,12 LXX wird charakterisiert durch σύνεσις (53,11; zur Parallelisierung jener mit σοφία siehe etwa 11,2 LXX). In Weish 2,18 wollen die ἀσεβεῖς prüfen, ob „der Gerechte“ tatsächlich υἱὸς θεοῦ ist; in 5,2–5 staunen sie angesichts seiner unerwarteten Rettung und Erhöhung (vgl. dazu die Erkenntnis des Erwählten auf dem Thron der Herrlichkeit durch die Könige und Mächtigen in äthHen 62f.): πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἐστίν (V. 5; vgl. dazu Kol 1,12: εἰς τὴν μερίδα τοῦ κληροῦ τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί). Die Erbschaftsterminologie begegnet bereits in Jes 53,12 (LXX: κληρονομήσει); vgl. außerdem etwa IQS XI,7f.; 1QH XI,11f.; äthHen 58,2; Apg 26,18.

¹⁵³ Dazu STANDHARTINGER, Studien (Anm. 51) 211f.: „Ob diese weitgehende Identifizierung von Weisheit und ihrem Gesandten erst in der Jesusbewegung vollzogen wurde oder

der synoptischen Überlieferung das Porträt Jesu zwischen Prophet/Personifikation der Weisheit oszilliert (vgl. die Sophia-Logien in Q)¹⁵⁴.

2.4 Weisheit – Wort – Tora: Konkurrierende Deutungen des definitiven Offenbarungswortes

In Sir 24,3 tritt, wie bereits erwähnt, eine Verknüpfung der Weisheit mit dem göttlichen Wort zu Tage, das, „vom Mund des Höchsten“ ausgehend,¹⁵⁵ auf der Suche nach einer Ruhestätte schließlich in Israel „zeltet“¹⁵⁶ (V. 8; vgl. Joh 1,14);¹⁵⁷ im entsprechenden Gebot des Schöpfers (τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἀπάντων) klingt bereits Gottes gesetzgebendes Handeln an.¹⁵⁸ Dagegen kehrt die Weisheit in äthHen 42,1f., da sie keinen entsprechenden Ort findet,¹⁵⁹ in den Himmel zurück und nimmt bei den Engeln Platz.¹⁶⁰ Tritt die Sophia in Sir 24,10 zunächst als „Liturgin“¹⁶¹ und Garantin des Kults auf, erfolgt ihre Einwohnung in V. 23 in Gestalt der mosaischen Tora als βιβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου (die Gottesbezeichnung verklammert V. 2f.23).¹⁶² Die Weisheit als präexistenter Logos und kosmologische Größe konkretisiert sich geschichtlich. Im Schöpfungshorizont von Sir 24 gewinnt die Tora (welche V. 23 als

bereits in der jüdischen Weisheitsbewegung, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.“ Vgl. auch äthHen 47.

¹⁵⁴ Siehe z. B. Mt 23,34/Lk 11,49; zu Mt 11,28–30 vgl. die parallele Einladung in Sir 24,19; 51,23 sowie zum Bild des Jochs 51,26f. (ζυγός, κοπιάω, εὐρίσκω, ἀνάπαυσις); 6,18–30. (Zu den Weisheitslogien siehe den Beitrag von Martin EBNER in diesem Band.) Vgl. auch das Oszillieren der Flussmetaphorik in Sir 24,25–34 in ihrem Bezug auf Weisheit sowie Weisheitslehrer.

¹⁵⁵ Ebenso „öffnet“ die Weisheit „ihren Mund“, in der parallelen Formulierung von 15,5 den Mund *des Weisen* inmitten der Versammlung.

¹⁵⁶ Vgl. demgegenüber ihr „Zelten“ ἐν ὑψηλοῖς in V. 4, thronend auf einer Wolkensäule (für die spezifische Rolle der Sophia in Sir ist insbesondere auch deren wegweisende Funktion in Ex 13,21f. zu beachten).

¹⁵⁷ Vgl. auch ihre Erscheinung auf Erden in Bar 3,38 (ein frühchristlicher Zusatz?): μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὄφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέφη.

¹⁵⁸ Siehe Dtn 1,3; 2,37; 4,5.13f.; 6,1.4.20.24f.; 9,16; 28,69; 34,9. Vgl. auch Sir 24,23: durch Mose als Mittler (dazu Dtn 27,11; 31,10.23.25; 33,4). Zur Verknüpfung von Weisheit und Gesetz vgl. Dtn 4,6.

¹⁵⁹ Zum Verschwinden der Weisheit vgl. auch 4 Esra 5,9f.; syrBar 48,36.

¹⁶⁰ Martin EBNER, Wo findet die Weisheit ihren Ort? Weisheitskonzepte in Konkurrenz, in: Martin Faßnacht / Andreas Leinhäupl-Wilke / Stefan Lücking (Hg.), Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption (FS Karl Löning) (NTA 44), Münster 2003, 79–103, sieht konkurrierende Schulen hinter Sir und äthHen mit differierender Weisheitsauffassung. Zu den Beziehungen zwischen den beiden Textcorpora siehe auch Daniel BOYARIN in diesem Band.

¹⁶¹ MARBÖCK, Weisheit im Wandel (Anm. 82) 65.

¹⁶² Vgl. Bar 4,1: αὐτὴ ἡ βιβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα.

κληρονομίαν¹⁶³ συναγωγᾶς Ἰακωβ bezeichnet) universale Geltung und Bedeutung als „das Planbuch, das JHWH bei der Schöpfung leitete“¹⁶⁴. Gleichzeitig liegt mit der Bindung der Weisheit an Israel, Jerusalem und Tempel eine spezifische *interpretatio israelitica*¹⁶⁵ der kosmischen Weltordnung vor,¹⁶⁶ als identitätsstiftendes Konzept in hellenistischer Zeit. Im Kontrast zur Entzogenheit der Weisheit gegenüber menschlicher Erkenntnis in Ijob 28¹⁶⁷ (sowie apokalyptischen Konzepten) ist die Tora konkret verfügbar und soll studiert werden. In der rabbinischen Auslegung von Gen 1,1 wird בְּרֵאשִׁית entsprechend instrumental interpretiert: Mittels des Anfangs = der Weisheit = der Tora schuf Gott Himmel und Erde.¹⁶⁸

Auf die Tora als Verkörperung identitätsstiftender Weisheit richtet sich im Kol (anders als etwa im Gal)¹⁶⁹ kein *expliziter* Fokus; der Begriff νόμος taucht hier nicht auf.¹⁷⁰ Freilich tritt die christozentrische Perspektive in der Rezeption der Weisheitstraditionen sowie in der Interpretation des definitiv geoffenbarten „Wortes“ Gottes¹⁷¹ implizit in Konkurrenz zu einer torazentrierten Deutung, welche Weisheit und Wort mit dem mosaischen Gesetz gleichsetzt. Heilsmittlung läuft exklusiv über das Christumysterium. In Aufnahme des apokalyptischen Konzepts der verborgenen¹⁷² Weisheit, die eschatologischer Offenbarung bzw. göttlich autorisierter Interpretation bedarf,¹⁷³ bezeichnet die Stimme des Paulus (als legitimer *ἀπόστολος* Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ,

¹⁶³ Vgl. dazu V. 7f.12 (außerdem μέρος wie in Kol 1,12).20.

¹⁶⁴ LÖNING/ZENGER, Anfang (Anm. 28) 89.

¹⁶⁵ MARBÖCK, Weisheit im Wandel (Anm. 82) 62.72; DERS., Gottes Weisheit unter uns (Anm. 82) 80; vgl. auch DERS., Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira, in: DERS., Gottes Weisheit (Anm. 82) 52–72 [Ndr. aus: BZ 20 (1976) 1–21]: 59ff. Außerdem IRSIGLER, Wonne (Anm. 82) 58f.

¹⁶⁶ Im Sabbatgebot etwa (Konfliktpunkt in Kol 2,16) zeigt sich ein Konnex mit der kosmischen Ordnung (vgl. Gen 2,3; Ex 20,11; 31,17).

¹⁶⁷ In Bar 3 ist diese Perspektive – zugunsten eines Privilegs Israels – auf die Völker beschränkt.

¹⁶⁸ Tg. Neophyti und das sogenannte Fragmententargum ergänzen „mit Weisheit“ und geben so den „Anfang“ doppelt wieder. In GenR 1,1 wird die Tora als Werkzeug und Bauplan der Schöpfung (vgl. die Baumeistermetaphorik in Philo, opif. 17ff.) beschrieben. Dazu LÖNING/ZENGER, Anfang (Anm. 28) 89. Zur Präexistenz der Tora, welche die Rollen und Funktionen der Weisheit übernimmt und ebenso in Spr 3,19f.; 8,22–31 eingetragen wird, siehe außerdem SCHIMANOWSKI, Weisheit (Anm. 85) 207–303.

¹⁶⁹ Vgl. den Beitrag von Christoph HEIL in diesem Band.

¹⁷⁰ Anders etwa Eph 2,15.

¹⁷¹ Vgl. Hebr 1,2: ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.

¹⁷² Hingegen wird in Sir 3,21–23 der Suche nach dem Verborgenen eine Absage erteilt: ἄπροσετάγη σοι, ταῦτα διανοοῦ, οὐ γάρ ἐστίν σοι χρεια τῶν κρυπτῶν (V. 22; vgl. Dtn 29,28).

¹⁷³ In 1QS XI,5–7 wird den erleuchteten Erwählten verborgene Einsicht als Erbe zuteil. Vgl. auch CD III,13–16. Zum Weisheitstext 4QInstruction siehe Robert L. CAVIN, New Exis-

1,1, sowie διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ, V. 25) „das Wort Gottes“ (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, V. 25) als „seit Urzeiten und Generationen verborgenes Geheimnis“ (V. 26: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν; vgl. 1 Kor 2,7 in Bezug auf die Weisheit¹⁷⁴), das „jetzt aber seinen Heiligen offenbart“ wurde (zu ἐφανερῶθη siehe die Rolle des Paulus in Kol 4,4: ἵνα φανερώσω αὐτὸ).¹⁷⁵ Im Unterschied zu esoterischen Konzepten wird dabei die universale Verkündigung des Christismysteriums¹⁷⁶ betont (vgl. das dreifache πάντα ἄνθρωπων in 1,28), insbesondere die Entgrenzung auf die „Völker“ hin (V. 27). Im „Wort der Wahrheit des Evangeliums“ (1,5), das als ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ in der Gemeinde „einwohnen“ soll (3,16: ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν), tritt der konkurrierende Anspruch klar zu Tage.

Die exklusive Heilsmittlerschaft Christi zeigt sich insbesondere in der Abgrenzungsrhetorik gegenüber der Herausforderung durch eine konkurrierende Lehre¹⁷⁷ (διὰ τῆς φιλοσοφίας, 2,8: der Terminus ist in einem breiteren Sinn zu verstehen)¹⁷⁸, die sogleich als „leerer Trug“ disqualifiziert wird (καὶ

tence and Righteous Living. Colossians and 1 Peter in Conversation with 4QInstruction and the Hodayot (BZNW 197), Berlin 2013, 186ff.

¹⁷⁴ Vgl. die übereinstimmenden Stichwörter: ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν ...

¹⁷⁵ Vgl. außerdem Röm 16,25f. (... κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσηγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν ...); ferner 1 Kor 2,10 (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς ...). Zu Kol 1,27 siehe Röm 9,23f.; 16,25f.

¹⁷⁶ Vgl. 1,27 (... τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν ...); 2,2 (... εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ); 4,3 (τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ).

¹⁷⁷ Einen Überblick über diverse Positionen zur religionsgeschichtlichen Einordnung der sogenannten „kolossischen Häresie“ (eine für das 1. Jh. anachronistische Etikettierung) bieten etwa Richard E. DEMARIS, *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae* (JSNTS 96), Sheffield 1994, 18–40; Ian K. SMITH, *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae* (LNTS 326), London 2006, 19–38. Die Palette reicht etwa von jüdischen Synagogen, Gruppierungen oder Strömungen (Qumran/Essenisismus, Apokalyptik, [Merkaba-]Mystik), tora-observanten Judenchristen und verschiedenen Richtungen griechischer Philosophie (Mittelplatonismus, Stoa, Neupythagoreismus) über (proto)gnostische oder synkretistische Tendenzen eines „heterodoxen“ Juden(christen)tums bis zu hellenistischen Mysterien- oder phrygischen Lokalkulten mit magischen Praktiken (inklusive variierender Kombinationen).

¹⁷⁸ Dass der Terminus auch religiöse Lehren einschließt, belegt etwa die Bezeichnung jüdischer Überzeugungen, Richtungen oder Gruppierungen: vgl. etwa Philo, *Gai.* 156 bzw. 245 (τῆς Ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας); *Mos.* 2,216; *contempl.* 26; *mut.* 223 (τοῖς κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφοῦσιν). Bei Josephus erscheinen Essener, Sadduzäer und Pharisäer gleichsam als philosophische Schulen bzw. Lehrtraditionen: Ἰουδαίους φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων, ἧ τε τῶν Ἑσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων, τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι λεγόμενοι (ant. 18,1,2, § 11; zitiert aus: Josephus. 9. *Jewish Antiquities*, Books XVIII–XX. General Index to Volumes I–IX. With an English Translation by Louis H. Feldman

κενῆς ἀπάτης), welche sich an der „Überlieferung der Menschen“ (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων; vgl. Mk 7,8: hier im Kontrast zu τὴν ἐντολὴν [V. 8f.] bzw. τὸν λόγον [V. 13] τοῦ θεοῦ) und an den „elementaren Prinzipien der Welt“ (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου; diese begegnen auch in Kol 2,20 sowie in Gal 4,3.9)¹⁷⁹ – nicht aber an Christus (καὶ οὐ κατὰ Χριστόν) – orientiert.¹⁸⁰ Die in 2,16 als Konfliktquelle angeführten Speise-, Sabbat- und Festvorschriften¹⁸¹ (Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων¹⁸²) werden als σκιὰ τῶν μελλόντων (V. 17; vgl. Hebr 10,1 in Bezug auf „das Gesetz“), als Schattenbild gegenüber der kommenden Wirklichkeit „des Christus“ (τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ) relativiert. Weiters werden die in V. 21 (μὴ ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης)¹⁸³ zitierten Tabus „gemäß den Geboten und Lehren der Menschen“ (κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων, V. 22), eine Anspielung auf Jes 29,13 (LXX: ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας; zitiert in Mk 7,7), als nur scheinbare Weisheit (V. 23: λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας) deklariert. Die Diskussion um Speisegebote und Reinheitsfragen in Mk 7 legt für den Kol eine ähnliche Konfliktsituation aufgrund von Fragen der kultisch-

[LCL 433], London 1965, 8). In 18,1,2, § 9 und 18,1,6, § 23 spricht er außerdem von einer vierten Richtung. Vgl. auch bell. Iud. 2,8,2, § 119 (Τρία γὰρ παρὰ Ἰουδαίους εἶδη φιλοσοφεῖται ...; zitiert aus: Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. 1. Buch I–III. Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind, München 21962, 204). In 4 Makk 5,11 nötigt Antiochus Eleazar zum Verzehr von Schweinefleisch: „Willst du nicht aus eurer albernen *Philosophie* aufwachen (οὐκ ἐξυπνώσεις ἀπὸ τῆς φλυάρου φιλοσοφίας ὑμῶν) ...?“ Darauf antwortet jener in V. 22: *γλευράεις δὲ ἡμῶν τὴν φιλοσοφίαν ὥσπερ οὐ μετὰ εὐλογιστίας ἐν αὐτῇ βιούντων* ... Vgl. außerdem 1,1; 7,9.21.

¹⁷⁹ Dazu unten in 3.2.

¹⁸⁰ Ähnlich wird in 1 Kor 1f. der „Weisheit der Welt“ (1,20: τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου) bzw. „der Menschen“ (2,5: σοφία ἀνθρώπων; vgl. V. 13: ἀνθρωπίνης σοφίας) die „Weisheit Gottes“ (1,21: ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ; V. 24: Χριστόν ... θεοῦ σοφίαν; 2,7) gegenübergestellt, die „nicht von dieser Welt“ (οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου; 2,6) sei. Ein Bruch mit den herrschenden Konzepten von „Weisheit“ wird auch in Mt 11,25 par. Lk 10,21 thematisiert (vgl. Jes 29,14).

¹⁸¹ Vgl. Röm 14; 1 Kor 8–11; Gal 4,5.

¹⁸² Zu dieser dreigliedrigen Formel vgl. in der LXX Hos 2,13 (... *εορτὰς αὐτῆς καὶ τὰς νομηνίας αὐτῆς καὶ τὰ σάββατα αὐτῆς* ...); Ez 45,17; 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,3; 31,3; 1 Esra 5,51; 1 Makk 10,34; Jdt 8,6; außerdem Jub 1,14.

¹⁸³ Da alle drei Verben im prohibitiven Konjunktiv (*ἄπτομαι*, *γεύομαι*, *θιγγάνω*) „essen“ bedeuten können (siehe BAUER/ALAND, Wörterbuch [Anm. 29] 207), dürfte es sich um Speisetabus handeln (vgl. 2,16); vermutlich geht die Denkrichtung vom Verbot, etwas zu verzehren, dahin, dass bereits der bloße Kontakt tabuisiert wird. Zwar könnte *ἄπτομαι* auch die Forderung sexueller Askese andeuten (vgl. 1 Kor 7,1; siehe auch die Auseinandersetzung mit gegnerischer Lehre in 1 Tim 4,3), doch findet sich im Kontext kein konkreter Anknüpfungspunkt (abgesehen vom traditionellen „Lasterkatalog“ in Kol 3,5).

rituellen Praxis nahe.¹⁸⁴ Gegenüber einer solchen Orientierungskrise versichern die christologischen Vergewisserungen in 1,13–22; 2,9–15, dass Erlösung und Gottespräsenz definitiv durch Christus vermittelt sind. In der Auseinandersetzung mit anderen Weisheits- und Toralehren¹⁸⁵ (wie auch den für die heterogene, offenbar multikulturelle¹⁸⁶ Adressatenschaft vorauszusetzenden Kontexten) legt die auktoriale Stimme eine Kriteriologie in paulinischer Tradition vor. Die fundamentale Signatur der eigenen φιλοσοφία als κατὰ Χριστόν setzt eine von Menschen stammende „Überlieferung“ mit ihren Ge- und Verboten sowie die Macht der στοιχεῖα τοῦ κόσμου außer Kraft. Dazu rekurriert der Kol auf den Horizont der Schöpfung.

3 Exklusive Mittlerschaft gegenüber kosmisch-angelischen Mächten

3.1 θρόνοι – κυριότητες – ἀρχαί – ἐξουσίαι

Wie schon in der strukturellen Analyse von Kol 1,16 herausgestellt, wird die „alles“ umfassende Schöpfungsmittlerschaft betont, die Himmel und Erde, Sichtbares wie Unsichtbares einschließt. Besonders hervorgehoben werden (als Explikation des Unsichtbaren?) „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“ (εἶτε θρόνοι εἶτε κυριότητες εἶτε ἀρχαί εἶτε ἐξουσίαι). Daher erhebt sich die Frage, was darunter im Briefkontext zu verstehen ist.

Das in 2,10.15 wieder aufgenommene Hendiadyoin ἀρχή – ἐξουσία verweist im Neuen Testament auf irdisch-politische (Amtsgewalt, Herrscher und Machthaber: Lk 12,11; 20,20; Tit 3,1; vgl. die Mahnungen an die Herrschenden in Weish 6) wie himmlisch-transzendente Mächte (1 Kor 15,24; Eph 1,21: neben

¹⁸⁴ Zugrunde liegt vermutlich eine bereits stereotypisierte Abgrenzungsrhetorik im Identitätsbildungsprozess gegenüber (anderen) jüdischen Kreisen; vgl. die spätere Polemik in Tit 1,14f.

¹⁸⁵ Eine direkt gegen die Tora gerichtete Polemik fehlt. Auf der Linie von Mk 7 könnte es um grundlegende Differenzen in der Auslegung gehen im Ringen um die Interpretationshoheit. In Gal 3,19 spiegelt sich freilich – in einer bestimmten Konfliktsituation – eine Tendenz, den unmittelbar göttlichen Ursprung des „Gesetzes“ zu relativieren (διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου; vgl. Apg 7,38.53; Hebr 2,2), im Unterschied etwa zur präexistenten Tora-Weisheit; zur Auslegung dieses Verses siehe Christoph HEIL in diesem Band. Für eine positive Sicht des Gesetzes vgl. in der paulinischen Tradition aber z. B. Röm 3,31; 7,12–14. Negiert werden jedoch die endgültig Heil stiftende Rolle der Tora sowie eine rigoristische Gesetzesobservanz (siehe etwa das exklusive Selbstverständnis des *Jahad*). – Ähnlich reflektiert der Joh-Prolog in Aufnahme des Mythos von der abgelehnten Weisheit ein „Scheitern der Tora bei dem Versuch, dem Volk den Logos zu bringen“ (BOYARIN, Abgrenzungen [Anm. 24] 152), sodass es in der Logik von Joh 1,17 einer Ergänzung bedarf.

¹⁸⁶ Vgl. etwa Kol 3,11.

κυριότης¹⁸⁷; 3,10; 6,12); hier ist auch die „Macht (ἐξουσία) der Finsternis“ in Kol 1,12 (vgl. Lk 22,53), im Singular als Herrschaftsbereich¹⁸⁸, einzuordnen.¹⁸⁹ In Röm 8,38 werden in einer Reihe polarer Entsprechungen ἄγγελοι und ἀρχαί nebeneinander gestellt („weder Engel noch Mächte“); der Begriff ἄγγελοι fällt in Kol 2,18. In 1 Petr 3,22 begegnet die Kombination von Engeln mit ἐξουσία (ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων)¹⁹⁰. Die Viererreihe in Kol 1,16 scheint am ehesten slHen 20,1 (Engelklassen)¹⁹¹ zu entsprechen. Diese Belege (sowie weitere in der apokryphen Literatur)¹⁹² deuten auf transzendente Mächte hin. Unabhängig von Datierungsfragen zeigt sich, dass offenbar eine geprägte Terminologie vorliegt, welche auf jüdische Angelologie verweist.

In 2,10 wird Christus als „Haupt“ (vgl. 1,18: ἐστὶν ἡ κεφαλὴ) „jeglicher Macht und Gewalt“ bezeichnet. Diese Feststellung folgt dem Rekurs auf die leibhaftige Einwohnung der ganzen göttlichen „Fülle“ ἐν αὐτῷ (vgl. 1,19) und hat auch Konsequenzen für die „in ihm Erfüllten“, insofern es etwa keiner weiteren Vermittlungsinstanzen bedarf. Die (bereits durch die Schöpfungsmittlerschaft in 1,16 implizierte) Unterordnung aller Mächte und Gewalten bildet mit 2,15 eine *inclusio*, wo deren öffentliche Bloßstellung im durch das Kreuz (vgl. 1,20) erwirkten Triumph¹⁹³ konstatiert wird. Ihre Entmachtung setzt voraus, dass sie sich nach der Erschaffung ἐν αὐτῷ in 1,16 zwischenzeitlich eine andere

¹⁸⁷ Vgl. außerdem 2 Petr 2,10; Jud 8 (jeweils im Singular als Umschreibung für den κύριος); äthHen 61,10.

¹⁸⁸ Zur räumlichen Konnotation von ἐξουσία vgl. in der LXX etwa 4 Kön (= 2 Kön) 20,13; Ps 113,2 (= 114,2); Sir 24,11.

¹⁸⁹ Mythologische Sprechweise, die auf den zeitgeschichtlichen politischen Hintergrund hin transparent ist, tritt in Offb 13,2 zu Tage, wenn der Drache dem aus dem Meer steigenden Tier (vgl. Dan 7), welches Rom symbolisiert, seine Macht und Herrschaftsgewalt verleiht (καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην).

¹⁹⁰ In Aufnahme von Dan 7,27 LXX: καὶ πᾶσαι αἱ ἐξουσίαι αὐτῷ (hier = λαῶ ἀγίῳ ὑνίστου) ὑποταγήσονται; in der Version des Theodotion: καὶ πᾶσαι αἱ ἀρχαὶ αὐτῷ δουλεύουσιν. – Dass die Bezeichnungen austauschbar erscheinen, zeigt gegenüber 1 Petr 3,22 die ähnliche Aufzählung in 1 Kor 15,24: ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν (vgl. Eph 1,21: ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ...).

¹⁹¹ Henoch berichtet von seiner Vision im siebenten Himmel: „Und ich sah dort ein über alle Maßen großes Licht, und alle feurigen Heerscharen der großen Erzengel und der körperlosen Kräfte [δυνάμεις] und Herrschaften [κυριότητες], der Obrigkeiten [ἀρχαί] und Mächte [ἐξουσία], der Cherubim und Seraphim, der Throne [θρόνοι] und Vieläugigen, 10 Scharen, den leuchtenden Stand der Ophanim.“ Zu den θρόνοι vgl. auch Dan 7,9 sowie TestLev 3,8 (neben ἐξουσία).

¹⁹² Siehe etwa Clinton E. ARNOLD, *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT 2/77), Tübingen 1995, 253–255.

¹⁹³ Zu θριαμβεῖω vgl. 2 Kor 2,14.

Position angemäÙt haben. Während in 1 Kor 15,24–28¹⁹⁴ die universale und endgültige Unterwerfung der gottfeindlichen Mächte erst am Ende (V. 24: τὸ τέλος) erwartet wird (der letzte Feind ist der Tod: V. 26) und danach die Übergabe der βασιλεία an Gott erfolgt, ist dieser Sieg im Kol mit seiner in räumlichen Kategorien gefassten präsentischen Eschatologie¹⁹⁵ schon vollzogen: Aus dem Macht- und Herrschaftsbereich widergöttlicher Kräfte (ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους)¹⁹⁶ hat Gott die Gemeinde bereits in die himmlische Sphäre des Lichts, „in die βασιλεία seines geliebten Sohnes versetzt“¹⁹⁷ (Kol 1,13; vgl. die Aoristformen in V. 12f.; 2,11–15). In der Rezeptionstradition von Dan 7 stehend, setzt der Kol die apokalyptische Vorstellungswelt des endzeitlichen Kampfes mit kosmischen Mächten voraus (vgl. 1QM)¹⁹⁸, doch liegt hier der Fokus auf der bereits realisierten Erlösung (1,14) in der Partizipation (kraft der Taufe: 2,12) am durch (und „in“) Christus, dem „Erstgeborenen aus den Toten“ (1,18), vermittelten Triumph über sie. Im durch ihn eröffneten Heilsraum (der ἐκκλησία) ist die im Hymnus herausgestellte universale Versöhnung (1,20) schon präsent.¹⁹⁹

3.2 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου

Eine Auseinandersetzung mit kosmischen Gewalten tritt insbesondere auch im Rekurs auf die στοιχεῖα in 2,8.20 zu Tage, welche die opponierende φιλοσοφία charakterisieren, gegen die sich die auktoriale Stimme unter Aufnahme stereotyper antiker Topoi polemisierend abgrenzt. Offenbar wird mit diesem Stichwort „ein umfänglicherer Sprach- und Sachzusammenhang“²⁰⁰ aufgerufen, der jedoch nicht näher skizziert wird. In der LXX werden die στοιχεῖα etwa in Weish 7,17 erwähnt.²⁰¹ In einer Formulierung, die platonisierende und stoische Einflüsse verrät, rekurriert die Figur des Salomo auf die ihm von Gott verliehene

¹⁹⁴ Vgl. neben Dan 7,27 auch Ps 8,7; 110,1.

¹⁹⁵ Siehe aber die im dynamischen Wachstumsprozess (1,6; 2,19) implizierte zeitliche Komponente (vgl. 3,4).

¹⁹⁶ In der parallelen Formulierung von 2 Kor 1,10 geht es um die Rettung aus dem Tod: ὁς ἐκ τηλικούτων θανάτων ἐρρύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύσεται. Vgl. Jes 25,8; Offb 21,4. Auch in Weish 1,14 wird in dualistischer Perspektive dem Tod (den Gott „nicht gemacht hat“: V. 13) kein βασιλείον auf der Erde zugestanden. Das Exodus-Paradigma der Rettung (siehe z. B. ἐρρύσατο in Ex 12,27 und 14,30 LXX) wird in Weish 10,6.9.13.15 auf die σοφία bezogen.

¹⁹⁷ Vgl. demgegenüber Kol 4,11 (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ).

¹⁹⁸ Zu Kol 1,12–14 siehe etwa 1QM XIII,9–14; XVII,5–8 (Herrschaft eines Lichtfürsten/Michaels). Vgl. auch 11QMelch II,5–25.

¹⁹⁹ Zum Frieden vgl. etwa 1,2; 3,15.

²⁰⁰ BORMANN, Brief (Anm. 1) 129.

²⁰¹ Daneben in Weish 19,18 (im Schlusswort über die sich wandelnden Elemente) sowie 4 Makk 12,13, wo die Unmenschlichkeit des Tyrannen gegen die „aus denselben Grundstoffen Gewordenen“ (ἐκ τῶν αὐτῶν γεγονότας στοιχείων) angeprangert wird.

untrüglige Kenntnis des Seienden (τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ), um die kohärente Struktur des Kosmos und das Wirken der Elemente zu verstehen (εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων)²⁰². Dieses Wissen bedeutet die Depozentrierung kosmischer Mächte – die gleichwohl eine (oft personal gedachte) Wirkkraft besitzen (vgl. demgegenüber die schöpferische „Wirkmacht Gottes“ in Kol 2,12). Dass das kosmische Gefüge (ἢ τοῦ κόσμου σύστασις in Plat., Tim. 32c)²⁰² auf den vier Elementen beruht, erweist sich in der griechischen Philosophie als klassischer Topos.²⁰³ Hier nimmt der Kol eine christologische Akzentuierung vor:²⁰⁴ „in ihm“ hat alles Bestand (συνέστηκεν, 1,17).

In Weish 13 werden die Elemente im Kontext von Götzenpolemik aufgezählt, wenn Menschen aus dem – als gute Schöpfung anders als im Platonismus nicht abgewerteten – „Sichtbaren“ (ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν) nicht den wahrhaft „Seienden“ (τὸν ὄντα) zu erkennen vermögen (V. 1), sondern die geschaffenen Werke (ἔργα) selbst für Götter halten (V. 2;²⁰⁵ zur Argumentation vgl. Röm 1,18–25); in V. 13 fällt auch der Begriff εἰκόν in diesem Zusammenhang (vgl. Röm 1,22). Auch Philo, der die Elementenlehre der griechischen Philoso-

²⁰² In einem neuerlichen Anlauf der hier präsentierten Kosmologie setzt in 48b die ausführlicher entwickelte Lehre von den στοιχεῖα τοῦ παντός ein. Die mit dem Substantiv σύστασις korrelierenden Verbalformen beschreiben das Wirken des δημιουργός, den die Sprecherfigur in 28c als τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός bezeichnet (vgl. 41a, auch zur Relation zu den traditionellen Göttern; außerdem SVF 2,1021: δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὡσπερ πατέρα πάντων); siehe z. B. das formelhafte ὁ συνιστάς συνέστησεν in 29d.30c.32c (vgl. dazu Ijob 28,23 LXX: συνέστησεν); zum resultativen Perfekt συνέστηκεν siehe 30d (vgl. auch *De mundo* 6,397b15). Textzitate aus: Platon. Timaios. Griechisch – Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl (PhB 444), Hamburg 1992.

²⁰³ Ebenso wird z. B. von Chrysipp überliefert: ... τῷ Χρυσίππῳ φήσαντι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων τὴν σύστασιν τῶν ὄλων γεγονέναι (SVF 2,555 = Achilles, *Isagoge* 4). Ausführlicher zur stoischen Terminologie: VAN KOOTEN, *Christology* (Anm. 3) 19–22. Bei Philo findet sich etwa eine diesbezügliche Rezeption in her. 281 (τὰς τέτταρας ἀρχὰς τε καὶ δυνάμεις, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁ κόσμος); det. 154 (εἰς τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν); zum schöpferischen Wirken Gottes siehe all. 3,10 (τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων; vgl. grHen 101,6: συνεστήσατο).

²⁰⁴ In Entsprechung zur Rolle des göttlichen Logos in Sir 43,26 (ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα) und 2 Petr 3,5 (γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ).

²⁰⁵ ... ἀλλ' ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχίνον ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστήρας οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοῦ ἐνόμισαν. Auch astrale Mächte (die gerade für die Zeitstrukturen und damit den Kultkalender zuständig sind) wurden unter die στοιχεῖα subsumiert (dazu ARNOLD, *Syncretism* [Anm. 192] 162–183); vgl. siHen 15,1 („die Elemente, die Phönix und Chalkedrios genannt werden“; dazu vgl. 12,1); 16,7: „fliegende Geister und Elemente und Engel“; 23,1 („ihre Übergänge und Gänge“ sind wohl ihre Himmelsbahnen); 27,3 (Bildung ihrer Umläufe).

phie in die biblische Schöpfungstradition integriert (vgl. z. B. opif. 131), schildert eine teilweise Vergöttlichung der „vier Prinzipien“.²⁰⁶

In diese Linie reiht sich Gal 4 ein,²⁰⁷ wo Paulus den Adressaten vorwirft, wieder zu den „schwachen und armseligen“ στοιχεῖα zurückzukehren (V. 9), denen er versklavende Macht zuspricht. Während er sich in V. 3 retrospektiv in ein „Wir“ einbezieht: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι, richtet er sich ab V. 6 an ein „Ihr“, die vom alten Götzendienst (siehe V. 8: ... τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς ...) in neuer Weise bedroht scheinen, wenn sie sich wieder (vgl. das doppelte πάλιν in V. 9) versklaven lassen. Im Fokus steht hier das „Gesetz“ (siehe in V. 5 den Loskauf derer ὑπὸ νόμον zur Gotteskindschaft) – welches im Kol freilich nicht explizit erwähnt wird. Doch betont auch Kol 2,20 in paulinischer Tradition die Freiheit von den Grundprinzipien des Kosmos als personifizierten Gewalten in ihrer vergötzten Macht.²⁰⁸

Wenn ihr gestorben seid mit Christus (Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ), (und also frei) von den Elementen der Welt (ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου),²⁰⁹ was lasst ihr euch (dann) Vorschriften machen, als ob ihr in der Welt lebtet (τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε²¹⁰) ...?

²⁰⁶ Siehe z. B. decal. 53: ἐκτεθειώκασι γὰρ οἱ μὲν τὰς τέσσαρας ἀρχάς, γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ. Vgl. ferner spec. 2,255; contempl. 3f. In Cher. 127 bilden die Elemente – in betonter Differenzierung – die materielle Grundlage des Kosmos (ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη) im Unterschied zu Gott als αἴτιον ... ὅφ' οὗ γέγονεν und dem Logos als ὄργανον ... θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη.

²⁰⁷ Darüber hinaus tauchen die στοιχεῖα im NT in der Vision vom Weltenbrand in 2 Petr 3,10.12 auf sowie in Hebr 5,12 als Elementarlehren (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ).

²⁰⁸ Dabei ist es nicht nötig, sich auf einen spezifischen Kult der Elemente in Kolossä zu berufen wie Martin DIBELIUS, der einen jüdischen Bezugsrahmen ausklammerte: DERS., Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten, in: Günther Bornkamm (Hg.), Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius. 2. Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte, Tübingen 1956, 30–79 [Ndr. aus: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse 4/1917].

²⁰⁹ Vgl. dazu – zumal die Hypotaxe ja stark an Röm 6,8 erinnert – die Gedankenlinie in Röm 6,7: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (in V. 2.10 mit dem Dativ als direktem Objekt) sowie 7,6: νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα ... (in V. 4 erneut mit dem Dativ; vgl. Gal 2,19). In diesem Zusammenhang scheint die präpositionale Phrase ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου in elliptischer Formulierung eine Trennung zu implizieren, die mit dem „Mit-Sterben“ in der Taufe vollzogen wird. In einer anderen Lesart könnte die Präposition ἀπὸ den Ursprung angeben, in dem sich die Vorschriften gründen: „Was lasst ihr euch von den Elementen der Welt her Vorschriften machen?“ M. E. sind – gerade durch die Mittelstellung der präpositionalen Wendung – beide Gedanken impliziert. Eine ähnliche rhetorische Frage, jedoch mit Akzent auf der „Sünde“, wird in Röm 6,2 gestellt: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;

²¹⁰ Vgl. die δόγματα in 2,14.

3.3 ἄγγελοι

Ein expliziter Hinweis auf Engelverehrung findet sich im vieldiskutierten Vers Kol 2,18, allerdings eröffnet die unklare Syntax im mittleren Teil verschiedene Bezugs- und Deutungsmöglichkeiten der einzelnen Satzglieder:

μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω	Niemand soll euch disqualifizieren
θέλων	mutwillig / Gefallen habend / gerne
ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἁγγέλων	in Demut und Kult der Engel
ἃ ἐώρακεν	was er/sie gesehen hat
ἐμβατεύων	eintretend
εἰκῆ	vergeblich / grundlos
φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ...	aufgeblasen vom Verstand seines Fleisches ...

Wie schon in 2,4, wo eine erste Warnung vor der Irreführung durch *πιθανολογία*²¹¹ (bei Plato, Theait. 162e auf die sophistische Methode der „Überredung“ bezogen) erfolgt, lässt das Indefinitpronomen *μηδεὶς* die oppositionelle Stimme unbestimmt (vgl. V. 8.16: *μή τις*), die sich in der auktorialen Perspektive arrogant als Richter aufspielt.²¹² Handelt es sich um externe Kritik oder um einen gemeindeinternen Konflikt, ausgelöst durch eine rhetorisch einflussreiche Position, die der implizite Autor aus dem angesprochenen „Ihr“ ausschließt? Generell zeigt sich eine gewisse Ambivalenz, da nicht klar hervorgeht, inwieweit Diskurspositionen (z. B. im Blick auf „Demut“ und „Kult der Engel“) auf der Basis einer gemeinsamen Vorstellungswelt bis zu einem gewissen Grad geteilt, aber modifiziert – oder verurteilt werden.

Mehrfache Interpretationen ermöglicht bereits das Partizip *θέλων*, insofern es sich, absolut gebraucht, adverbiell auf *καταβραβεύετω* („mutwillig disqualifizieren“²¹³, mit Angabe des Gegenstands der Kritik: *ἐν ...*; vgl. die parallele Konstruktion in V. 16: *Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν ...*) oder auch auf *ἐμβατεύων* („gern in“²¹⁴ ... eintretend“)²¹⁵ beziehen oder aber als Septua-

²¹¹ Vgl. Gal 5,8 (ἡ πεισμονή); 1 Kor 2,4 (ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις]).

²¹² *καταβραβεύω* τινά, ein *ἄπαξ* λεγόμενον im NT, bedeutet „als (Schieds-)Richter (βραβεύς) gegen (κατα-) jemanden entscheiden, ein negatives Urteil über jemanden fällen“ und so auch „jemandem den Kampfpreis (βραβεῖον) aberkennen, jemanden um sein Recht bringen“ (vgl. BAUER/ALAND, Wörterbuch [Anm. 29] 831; LIDDELL/SCOTT/JONES, Lexicon [Anm. 30] 885). In 3,15 taucht – in positivem Sinn – das Simplex auf (ebenfalls nur an dieser Stelle im NT).

²¹³ So die Übersetzung von Angela STANDHARTINGER in der Bibel in gerechter Sprache; vgl. Friedrich BLASS / Albert DEBRUNNER / Friedrich REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 171990 [= BDR], § 418.5 Anm. 7: „absichtlich“.

²¹⁴ In der Koine wird *ἐν* mit dem Dativ auch für *εἰς* mit dem Akkusativ (wohin?) verwendet.

²¹⁵ Siehe die in LIDDELL/SCOTT/JONES, Lexicon (Anm. 30) 479 (3.), für das Partizip angeführte Bedeutung: „*willingly, gladly*“. Zu dieser Bezugsmöglichkeit vgl. die alte Luther-

gintismus („Gefallen habend an ...“; vgl. zu *θέλων ἐν ... θρησκεία* die in der griechischen Bibel nur in Kol 2,23 vorkommende *ἐθελοθρησκία*)²¹⁶ aufgefasst werden könnte. Vor allem erhebt sich jedoch bei *θρησκεία*²¹⁷ τῶν ἀγγέλων die Frage, ob die Engel im Sinne eines *Genitivus obiectivus* selbst Gegenstand der Verehrung sind – was in biblischer Tradition untersagt ist –²¹⁸ oder der von den Engeln *vollzogene* Kultus im himmlischen Heiligtum (*Genitivus subiectivus*) gemeint ist.²¹⁹ Im ersteren Fall wäre (unabhängig von der Richtung der Kritik) vermutlich von einer polemischen Zuschreibung eines „Engelkults“ aus-

übersetzung. – Oder sollte das Adverb *εἰκῆ* mit *ἐμβατεύων* verbunden werden („vergeblich eintretend“)?

²¹⁶ In der LXX findet sich *θέλω ἐν τινί* in der Bedeutung „Gefallen haben an“ etwa in 1 Kön (= 1 Sam) 18,22; 2 Kön (= 2 Sam) 15,26; 3 Kön (= 1 Kön) 10,9; Ps 111 (= 112),1; 146 (= 147),10. Vgl. auch BAUER/ALAND, Wörterbuch (Anm. 29) 722 (4.); LIDDELL/SCOTT/JONES, Lexicon (Anm. 30) 479 (I.9: „*delight in*“); BDR § 148 Anm. 3, sowie die – stark paraphrasierende – Einheitsübersetzung. Analog Fred O. FRANCIS, *Humility and Angelic Worship in Col 2:18*, in: ders. / Wayne A. Meeke (Hg.), *Conflict at Colossae. A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies* (SBibSt 4), Missoula 1973, 163–195 [Ndr. aus: StTh 16 (1962) 109–134]: 166: „Let no one disqualify you, being bent upon humility and the worship of angels – which he has seen upon entering – being vainly puffed up by his mind of flesh.“ (Vgl. im selben Band DERS., *The Background of Embateuein [Col 2:18] in Legal Papyri and Oracle Inscriptions*, ebd. 197–207: 197.) Die Präposition *ἐν* fehlt in **S***.

²¹⁷ Das Substantiv kommt im NT noch an zwei Stellen vor: In Jak 1,26f. wird der wahre Gottesdienst beschrieben, in Apg 26,5 bezeichnet die Stimme des Paulus damit die Zugehörigkeit zur jüdischen Kult- und Glaubensgemeinschaft (τῆς ἡμετέρας θρησκείας). In der LXX siehe 4 Makk 5,7.13 (mit dem *Genitivus subiectivus* *Ιουδαίων* bzw. pronominalem *ὑμῶν*) sowie Weish 14,18.27 (im Kontext von Idolatrie). Vgl. ferner Philo, det. 21; fug. 41; spec. 1,315; Gai. 232; 298. Am häufigsten tritt der Begriff bei Josephus auf; vgl. ARNOLD, *Syncretism* (Anm. 192) 91f. (mit weiteren Belegen).

²¹⁸ Vgl. Dtn 4,19; 17,3; Jer 8,2; Zef 1,5; Offb 19,10; 22,8f.; außerdem ApkZef 10,3. Siehe auch die Depotenzierung Metatrons in hebrHen § 20; vgl. bḤagiga 15a (dazu Daniel BOYARIN in diesem Band). Zu differenzieren ist freilich zwischen *veneration* im Sinn von Ehrerbietung wie z. B. in Tob 11,14 (vgl. 11Q14 1,II,4) und *worship*.

²¹⁹ Grundsätzlich werden das Objekt der Verehrung wie diejenigen, die einen Kult vollziehen, mit einem Genitiv bezeichnet: vgl. z. B. Josephus, ant. 13,199 (ὁ κάλλιστον ἐκεῖνοις ἔδοξε, τὸ τελευταῖον ὑπὲρ τῶν νόμων καὶ τῆς τοῦ θεοῦ θρησκείας ὑμῶν; zitiert aus: Josephus. 7. *Jewish Antiquities*, Books XII–XIV. With an English Translation by Ralph Marcus [LCL 365], London 1966, 324). Loren T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT 2/70), Tübingen 1995, 119, verbindet beide Interpretationsmöglichkeiten des Genitivs τῶν ἀγγέλων: „it is certainly possible that the notion of participating in angelic worship is regarded as dangerous not only on account of its superfluity for the believer, but also, and perhaps especially, because it posed a context in which a seer may be tempted to venerate angelic beings who are encountered during the ascent.“

zugehen – außer man beruft sich wie Clinton E. Arnold auf populäre Praxis abseits der „offiziellen“ Überlieferung.²²⁰ Martin Dibelius brachte die *στοιχεῖα* als „kosmische Gottheiten“ ins Spiel.²²¹ Mit Blick auf die Texte von Qumran ist aber auch eine angestrebte Teilnahme am himmlischen Gottesdienst der Engel in Betracht zu ziehen.²²² Die (in 2,23 mit *ἀφειδίᾳ σώματος* verbundene) *ταπεινοφροσύνη* könnte, gerade in einem solchen Kontext, auf (für die Kultfähigkeit vorausgesetzte) asketische Praktiken²²³ verweisen. Zugleich findet sich die „Demut“ allerdings im Tugendkatalog innerhalb des paränetischen Briefteils (3,12). Dass der Kontrahent am Ende als „aufgeblasen vom Verstand seines Fleisches“ (*εἰκῆ φυσιοῦμενος*²²⁴ ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ²²⁵) karikiert

²²⁰ Anhand von breitem Quellenmaterial (wenngleich großteils aus dem 3./4. Jh.) dokumentiert ARNOLD, *Syncretism* (Anm. 192) 8–102, die auch für das 1. Jh. vorauszusetzende populäre Anrufung von Engeln (insbesondere in Verbindung mit magischen Praktiken) in paganen, jüdischen und christlichen Kontexten, mit speziellem Fokus auf kleinasiatische Lokaltraditionen. Der Begriff *ἄγγελοι* schließt dabei – dem höchsten Gott untergeordnete – Gottheiten, Geister und Dämonen sowie astrale Mächte und personifizierte Naturgewalten ein. Vgl. dazu auch die differenzierten Kompetenzen der Engel, Geister und kosmischen Mächte, die Elemente und Gestirne kontrollieren, in *äthHen* 60,11–22; 69,21f.; 75,1–3; 80,6; 82,4.7f.10–20; *sHen* 5f.; *Jub* 2,2; *1QH* I,9–13.

²²¹ DIBELIUS, *Isisweihe* (Anm. 208) 63 (vgl. bereits ebd. 56). ARNOLD, *Syncretism* (Anm. 192) 193, versteht jene wiederum „as evil spiritual ‚powers‘ equivalent to the *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* (1:16; 2:10, 15)“, gegen deren feindlichen Einfluss die Anhängerschaft der „Philosophie“ Engel um Schutz anrief.

²²² Zur (Kult-)Gemeinschaft mit den Engeln (vgl. *1 Kor* 11,10) siehe z. B. *1QS* XI,8; *1QH* XI [III],19–23; *1QM* VII,6; *1QSa* II,8f.; *1QSB* IV,25f. sowie die in 4Q400–405 (und *11QShirShab*) überlieferten Sabbatlieder (siehe dazu Franz SEDLMEIER in diesem Band sowie Beate EGO, *Der Gottesdienst der Engel – Von den biblischen Psalmen zur jüdischen Mystik. Traditionskritische Überlegungen zu den Sabbatopferliedern von Qumran*, in: *ThLZ* 140 [2015] 886–901); zum gemeinsamen Sabbathalten mit den Engeln (auch als Zeichen der Gottesähnlichkeit) ferner *Jub* 2,21f. Vgl. außerdem etwa *Ps* 29,1f.; 103,20–22; 148; *Jes* 6,2f.; *Dan* 3,52–90 LXX; 7,10; *Dtn* 32,43 LXX; *äthHen* 14,18ff.; 39f.; 61,10–12; *Lk* 2,13f.; *Offb* 4f.; *ApkAbr* 17f.; *TestLev* 3,5–8; *AscIs* 7–9. Weitere Belege bei FRANCIS, *Humility* (Anm. 216) 178f.

²²³ In der LXX wird das Verb *ταπεινῶ* im Zusammenhang mit Enthaltbarkeit verwendet: siehe z. B. *Lev* 16,29.31; 23,27.32; im Konnex mit Fasten: *Ps* 34,13 LXX (= 35,13); *Jes* 58,3.5; *2 Esra* 8,21 (= *Esra* 8,21); in *Dan* 10,12 als Vorbereitung (siehe dazu V. 3) auf eine Vision (häufig in apokryphen apokalyptischen Schriften). Belege für einen womöglich technischen Gebrauch bietet FRANCIS, *Humility* (Anm. 216) 168–171, der die vorbereitende Funktion von Askese für Offenbarungen, Visionen und Himmelsreisen in jüdischer und christlicher Literatur dokumentiert.

²²⁴ Siehe dazu *1 Kor* 8,1 (*ἡ γνῶσις φυσιοῦ*), wo die Liebe gegenübergestellt wird (*ἡ δὲ ἀγάπη οικοδομεῖ*; vgl. die Stichworte in *Kol* 2,2.7); es geht um die Frage des Götzenopferfleisches. Vgl. außerdem etwa Philo, *sonn.* 2,115 (*φυσώμενος ὑπ’ ἀνοίας*).

²²⁵ Vgl. dazu *Röm* 8,5–7 (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*).

wird, steht jedenfalls in ironischem Kontrast zur „Demut“, die er/sie (zumindest implizit, und zwar als mangelhaft) kritisiert bzw. in der er/sie sich selbst gefällt. Der Relativsatz ἃ ἐόρακεν²²⁶, der in diesem Zusammenhang möglicherweise auf visionär-mystische Erfahrungen anspielt, lässt sich unter anderem²²⁷ auch auf die nachfolgende Partizipialkonstruktion beziehen – dann lautet die Charakterisierung: „in Bezug auf das (*Accusativus Graecus*), was er/sie geschaut hat, grundlos aufgeblasen“²²⁸, d. h. hochmütig aufgrund besonderer Visionen, eventuell der himmlischen Liturgie vor dem Thron Gottes, beim Eintritt in Himmelsphären bzw. ins himmlische Heiligtum.²²⁹ Für ἐμβατεύων könnte (neben der diskutierten kultisch-technischen Bedeutung)²³⁰ von Kol 1,12 her, wo wie in Jos 19,49.51 (Inbesitznahme des Landes als Erbantritt)²³¹ das Stichwort κληρος auftaucht („Teilhabe am Erbe der Heiligen im Licht“)²³², der – auch mit absolutem Gebrauch des Verbs belegte – semantische Gehalt „in das Erbe eintreten“ bzw. „das Erbe antreten“ interessant sein.²³³ Als primäre Hintergrundfolie

²²⁶ Dass der Relativsatz interpretatorische Probleme aufgibt, zeigen bereits die Textvarianten (eingefügte Negationen) und diverse Konjekturen.

²²⁷ Der parataktischen Gedankenführung des Kol entsprechend, legt sich insbesondere eine unbestimmte Bezugnahme auf ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων nahe (vgl. auch ἃ in 2,17.22).

²²⁸ In BDR § 154 Anm. 3 findet sich die Übersetzung „auf das, was er bei seiner Einweihung geschaut hat, grundlos eingebildet“.

²²⁹ In 2 Kor 12,7 wehrt Paulus eine Überheblichkeit wegen der ihm zuteil gewordenen Offenbarungen (ἀποκαλύψεων) ab. In den Versen davor berichtet er von einem „bis in den dritten Himmel“ (V. 2) bzw. „ins Paradies“ (V. 4) Entrückten, der dabei „unsagbare Worte“ hörte.

²³⁰ Aufgrund epigraphischer Belege aus dem 2. Jh. vom Apollo-Tempel von Klaros (ca. 30 km nördlich von Ephesos) wurde ἐμβατεύω als absolut gebrauchter *terminus technicus* für die Initiation in einen Mysterienkult gedeutet: siehe dazu DIBELIUS, Isisweihe (Anm. 208) 57–63, der ausschließlich einen paganen Hintergrund für die kolossische „Philosophie“ annahm. Vgl. außerdem LIDDELL/SCOTT/JONES, *Lexicon* (Anm. 30) 539: „to be initiated into the mysteries“ sowie die Diskussion in BAUER/ALAND, *Wörterbuch* (Anm. 29) 513 (4.). Kritisch FRANCIS, *Humility* (Anm. 216) 172f.; DERS., *Background* (Anm. 216) 199–204; er verweist auf das „Eintreten“ (in griechischen Quellen freilich εἰσεργεσθαι) im Zuge von Himmelsreisen (*Humility* 174–176; *Background* 197.199.203f.): siehe z. B. grHen 14,9f.13. Ausführliche Erörterung auch bei ARNOLD, *Syncretism* (Anm. 192) 104–157, bes. 109–125.

²³¹ Weitere Belege in der LXX sind 1 Makk 12,25; 13,20; 14,31; 15,40 (feindliches Eindringen); 2 Makk 2,30 (metaphorisch für die Aufgabe des Historikers: ἐμβατεύειν καὶ περιπατοῦν ποιεῖσθαι λόγων).

²³² Vgl. dazu z. B. IQS XI,7f. (Gott hat den erleuchteten Auserwählten „Anteil am Los der Heiligen gegeben und ihre Versammlung mit den Söhnen des Himmels verbunden“); 1QH XI,11f. sowie äthHen 58 (Erteil der Gerechten und Auserwählten, im Licht).

²³³ FRANCIS, *Background* (Anm. 216) 199, verweist etwa auf TestLev 2,10.12; 5,1f., wo Levis Erbteil mit „heavenly entrance“ verknüpft ist.

erscheint für einen solchen Interpretationszusammenhang das in apokalyptischen Texten, etwa in der Henoch-Literatur und anderen in Qumran rezipierten oder auch verfassten Schriften, bezeugte Interesse an Himmelsreisen, Visionen und Engeln (vgl. aber auch die Offb, insbesondere die Thronsaalvision in 4f.) naheliegender als ein paganer oder synkretistischer lokaler (Mysterien-)Kult, zumal auch andere Briefstellen auf einen gemeinsamen Vorstellungs- und Diskussionshorizont deuten.

Abseits einer technischen Bedeutung von ἐμβατεύω könnte es freilich auch um eine Verurteilung der Kultpraxis im Kontakt mit der Gemeinde gehen: „Niemand soll euch mutwillig disqualifizieren, was Demut und ‚Kult der Engel‘ betrifft, (in Bezug auf das,) was er/sie eintretend gesehen hat, grundlos aufgeblasen vom Verstand seines Fleisches.“²³⁴

3.4 Superiorität gegenüber Engeln und Mächten

Ein gesteigertes Interesse an himmlischen Mittlerwesen angesichts der im Hellenismus zunehmend in die Transzendenz gerückten Gottheit, mit entsprechendem Niederschlag in angelologischen Konzepten (gerade auch im monotheistischen Horizont), scheint in Bezug auf Status und Rang Christi durchaus Fragen aufgeworfen zu haben, zumal sich Engel als menschengestaltige, personale göttliche Repräsentanten²³⁵ gegenüber blässeren Hypostasen der Gottheit als Vergleichsfolie geradezu anbieten.²³⁶ Analog wird in Hebr 1f., mit Rekurs auf die Schöpfungsmittlerschaft des „Sohnes“ und unter Verwendung ähnlicher Sprachformen und christologischer Vorstellungen, eine mögliche Konkurrenz im Sinne einer Unterordnung der Engel aufgelöst (vgl. 1,4: κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων).²³⁷

²³⁴ Vgl. auch den Bedeutungsaspekt „besuchen“ (BAUER/ALAND, Wörterbuch [Anm. 29] 513 [1.] bzw. „frequent“ (LIDDELL/SCOTT/JONES, Lexicon [Anm. 30] 539).

²³⁵ Vgl. Beate EGO in diesem Band zum Engel Rafael als „Projektionsfläche der göttlichen Gegenwart“.

²³⁶ Zur „Angelologie als *praeparatio christologica*“ siehe Samuel VOLLENWEIDER, Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens, in: ders., Horizonte (Anm. 42) 3–27 [Ndr. aus: ZThK 99 (2002) 21–44]: 16ff. Vgl. etwa die österlichen Epiphanie-Erzählungen. Der engelgleiche (vgl. äthHen 46,1) Menschensohn apokalyptischer Schriften bietet sich als besonderer Kristallisationspunkt an; siehe Dan 7,13f. und die Henoch-Literatur, aber etwa auch die Christusgestalt in Offb 1,13–16 (in Aufnahme von Dan 7,9.13; 10,5f. sowie Ez 1,24; 9,2f.11; 43,2).

²³⁷ Knut BACKHAUS, Der Hebräerbrief (RNT), Regensburg 2009, 93f., geht nicht von einer Polemik gegen einen als „Irrlehre“ verbreiteten Engelkult aus, sondern sieht im vergleichenden Rekurs auf die Engel, die „zum festen Repertoire der Himmelswelt [gehören]“ (94), eine (positive) Folie, vor der der göttliche Glanz Christi umso heller strahlt. Doch räumt er im Sinne eines Bemühens des Verfassers „um theologische Absicherung“ (94) ein, dass „dort, wo Hebr den Vermittler *schlechthin* vorstellt, [...] – ganz konsequent – die Engel relativiert [wer-

Im Blick auf die diskursive Auseinandersetzung mit der konkurrierenden φιλοσοφία steht jedoch insbesondere die konkrete kultisch-rituelle Praxis im Fokus, welche von der gegnerischen Seite als defizitär kritisiert wird (vgl. den gesamten polemisierenden Abschnitt in Kol 2,16–23): Demgegenüber wird die Freiheit von den personal gedachten kosmischen Mächten festgehalten, schon aufgrund der Vor- und Überordnung des exklusiven Mittlers gegenüber allen Mächten als Teil der geschaffenen Welt sowie aufgrund der Teilhabe am Triumph über sie. Diese konstituiert sich im Ablegen der „sarkischen“ Existenz (ἐν τῇ ἀπεκδόσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός) „in der Beschneidung Christi“ (2,11),²³⁸ indem die Getauften zu neuem Leben „mit-auferweckt“ werden durch den Glauben an die in Jesu Auferweckung erwiesene Wirkmächtigkeit Gottes (2,12). Eine Verehrung von Engeln und Elementen ist in der Existenzorientierung κατὰ Χριστόν nicht (mehr) nötig.

4 σῶμα-Ekklesiologie und Schekina-Theologie

Am Übergang zwischen den Strophen kommt in Kol 1,18 die (universal konzipierte)²³⁹ ἐκκλησία ins Spiel, die in paulinischer Tradition (1 Kor 6,15; 10,17; 12,12–27; Röm 12,4f.)²⁴⁰ als „Leib Christi“ vorgestellt wird (vgl. 1,24; 2,17.19; 3,15; außerdem 2,9). Die Körpermetaphorik kann dabei an antiken Vorbildern anknüpfen.²⁴¹ In der Kosmogonie, welche die Figur des Timaios in

den]“ (103), hält allerdings mit Blick auf Hebr 12,22; 13,2 fest: „Der himmlische Hofstaat wird freilich in Anknüpfung an die frühjüdische Apokalyptik auch im Christentum seine Rolle spielen.“ (103) Zum Hebr siehe den Beitrag von Wolfgang KRAUS in diesem Band.

²³⁸ Zur περιτομή ἀχειροποιήτῳ vgl. die gottgewirkte Herzensbeschneidung in Dtn 30,6; außerdem die Metaphorik in 10,16; Jer 4,4; 1QS V,5. Im Rekurs auf die Beschneidung geht es nicht um Substitution, sondern Inklusion; vgl. Kol 3,11; Röm 2,28f.

²³⁹ Die weltweite Perspektive als Reflex der kosmischen Dimension in der Christologie (die ἐκκλησία ist sein σῶμα) überlagert das Konzept als konkrete Ortsgemeinde (siehe dazu Kol 4,15f.). So fällt auch das Fehlen des Begriffs in der Briefadresse in 1,2 auf (vgl. aber Röm und Phil).

²⁴⁰ Allerdings fehlt in den unumstrittenen Paulusbriefen die hier mit dem „Haupt“ (vgl. auch 2,19) gegebene Hierarchisierung. In Eph 1,22; 4,15; 5,23 sowie 1,10 (ἀνακεφαλαίω) wird diese weitergeführt. Zur Vorrangstellung der κεφαλή in einem hierarchischen Körpermodell vgl. z. B. Plat., Tim. 44d: ... τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θεϊστάτον τέ ἐστιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν ... Bei Curtius Rufus wird das Bild des Körpers auf das Reich übertragen, das eines Hauptes bedarf (Curt. 10,9,2.4).

²⁴¹ Vgl. zu 1 Kor 12 z. B. das Gleichnis des Menenius Agrippa in Liv. 2,32,9–12. Außerdem siehe etwa Plat., rep. 462c–e (Vergleich des Staats mit dem menschlichen Organismus). Zu stoischen Einflüssen bezüglich der Haupt-Leib-Metaphorik siehe VAN KOOTEN, Christology (Anm. 3) 17–42.

Platos gleichnamigem, in der Antike breit (u. a. auch von Philo)²⁴² rezipierten Dialog vorträgt, ist der – im Unterschied zu der ihn durchwaltenden Seele²⁴³ – sichtbare „Allkörper“ (τὸ τοῦ παντὸς/κόσμου σῶμα: 31b.32a/32c)²⁴⁴ „Bild“, εἰκόν (29b.92c), der paradigmatischen, unsichtbaren und ewigen ideellen Welt – als θεὸς αἰσθητός (92c). Dagegen wird im Kol der „Sohn“ als „Bild des unsichtbaren Gottes“ (1,15) bezeichnet, sein σῶμα aber ist die (universale) ἐκκλησία.²⁴⁵ In der ekklesiologischen Konzeption findet der Gedanke leiblicher Wahrnehmbarkeit der sich über den „Sohn“ vermittelnden und doch transzendent bleibenden Gottheit seinen Niederschlag.

Dass im Schöpfungszusammenhang auf die ἐκκλησία rekurriert wird, erinnert aber auch an Sir 24, wo die Weisheit „inmitten ihres Volkes“ (ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς, V. 1) sowie „in der Versammlung des Höchsten“ (ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου, V. 2)²⁴⁶ berichtet, wie sie ihren himmlischen Wohnsitz verließ, um schließlich ihre Ruhestätte in Jerusalem zu finden (V. 11; vgl. Ps 132,8.13f.).²⁴⁷ In geschichtlicher Konkretisierung schlägt sie ihr Zelt²⁴⁸ in Jakob auf (V. 8; das Motiv der σκηνή verweist in V. 10.15²⁴⁹ auf den Tempelkult²⁵⁰) und fasst Wurzeln ἐν λαῷ δεδοξασμένῳ, ἐν μερίδι κυρίου, κληρονομίας αὐτοῦ (V. 12)²⁵¹, um vom Zion

²⁴² Siehe etwa Philos platonisierende Genesis-Interpretation in *De opificio mundi*.

²⁴³ Siehe bes. Tim. 36e.46d. In all. 1,91 bezeichnet Philo Gott als „die Seele des Alls“ (ἡ γὰρ τῶν ὅλων ψυχή ὁ θεός ἐστὶ κατὰ ἔννοια).

²⁴⁴ Vgl. Philo, plant. 7: der Kosmos als τὸ μέγιστον σωμάτων (mit dem Logos als fester Stütze bzw. unzerreißbarem Band des Alls: 8f.; vgl. conf. 136; fug. 112); migr. 220: als größter und vollkommenster Mensch.

²⁴⁵ Auch nach VOLLENWEIDER, Der Erstgeborene (Anm. 20) 72 Anm. 26, „spielt der Verfasser mit den kosmischen Assoziationen des Leibes [...], aber er identifiziert Kosmos (Schöpfung) und Leib (Kirche) nicht, sondern bestimmt deren Verhältnis vielleicht eher im Bild eines inneren und äusseren Kreises“.

²⁴⁶ Das doppelte Publikum wird durch das parallele καυχῆσεται jeweils am Versende von V. 1f. unterstrichen. So offenbart sich die Sophia also gleichzeitig im Himmel und auf der Erde in ihrem Volk (vgl. dazu die rahmende Entsprechung in V. 12). Explizit auf Israel bezogen ist ἐκκλησία in Sir 50,13.20.

²⁴⁷ Vgl. außerdem Dtn 12,9f.; 25,19.

²⁴⁸ Zu ihrem himmlischen „Zelten“ in V. 4, thronend ἐν στύλῳ νεφέλης, siehe etwa die Motivkombination in Ex 33,9f.; Num 10,11 (Offenbarung der Gottespräsenz). Zur Einwohnung der göttlichen Herrlichkeit im Begegnungszelt siehe Ex 29,43–46.

²⁴⁹ Zu den Düften vgl. Ex 30,34.

²⁵⁰ Vgl. auch Weish 9,8: der Tempel auf dem heiligen Berg und der Altar ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου (vgl. Ez 37,27 LXX) als μίμημα σκηνῆς ἁγίας.

²⁵¹ Zur κληρονομία vgl. V. 7f.20.23. Ähnliche Terminologie findet sich in Kol 1,12: εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων.

aus ihr fruchtbares Wirken zu offenbaren (wie die ab V. 13 folgende Pflanzenbildlichkeit sowie die Flussmetaphorik in V. 25–31 veranschaulichen).²⁵²

Eine solche Verknüpfung von Weisheits-, Schöpfungs- und Schekinatheologie²⁵³ zeigt sich in Kol 1,19 wiederum im Motiv der „Einwohnung“ des – nur hier im Neuen Testament absolut verwendeten – πλήρωμα (in 2,9 πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) „in ihm“. Die gleiche Formulierung begegnet in Ps 67,17 LXX, auf den Zion bezogen: τὸ ὄρος, ὃ εὐδόκησεν²⁵⁴ ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ.²⁵⁵ Gegenüber dem linear-durativen Präsens-Infinitiv κατοικεῖν („zu wohnen“) setzt der Aorist-Infinitiv κατοικῆσαι („Wohnung zu nehmen“) in Kol 1,19 den Fokus auf den „Akt der Einwohnung“²⁵⁶, dessen Zeitpunkt allerdings offen bleibt. Der Gedanke taucht hier im Zusammenhang von Auferstehung (als Begründung von V. 18) und Versöhnung (vgl. auch die mit dem „Blut“ in V. 20 angedeutete kultische Dimension) auf.

Außerdem verweist die göttliche „Fülle“ auf die Zionstheologie:²⁵⁷ Im offenbar bereits in einem spezifischen Sinn theologisch-technisch verwendeten²⁵⁸ Terminus πλήρωμα klingt an, wie die Herrlichkeit bzw. Gegen-

²⁵² Vgl. das Bild des Lebensbaums in Spr 3,18. Die Garten- und Paradiesesmotivik (als Symbolik für die Leben spendende Gottespräsenz) spielt in der Tempeltheologie eine wesentliche Rolle. Zur Tradition der Tempelquelle (siehe Ez 47; Joël 4,18; Sach 14,8 etc.) vgl. die Paradiesesströme in Gen 2,10–14.

²⁵³ Dazu siehe etwa Bernd JANOWSKI, Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische *Schekina*-Theologie, in: Hermann Lichtenberger / Ulrike Mittmann-Richert (Hg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2008), Berlin 2009, 1–29; DERS., Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie, in: ders. / Enno Edzard Popkes (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen 2014, 3–40: 5.27–34; Martin LEUENBERGER, Die personifizierte Weisheit als Erbin der atl. „Schechina“, in: ebd. 65–84.

²⁵⁴ Die Konstruktion mit Infinitiv für das Handeln Gottes findet sich weiter in Ps 39,14 LXX (= 40,14); Lk 12,32; 1 Kor 1,21; Gal 1,15f. Siehe insbesondere auch 2 Makk 14,35: ἠϋδόκησας ναὸν τῆς σῆς σκηνώσεως ἐν ἡμῖν γενέσθαι. Ferner lässt das Verb assoziativ Taufe und Verklärung anklingen (siehe Mk 1,11 par. Mt 3,17; Lk 3,22 sowie Mt 17,5; 2 Petr 1,17; außerdem Mt 12,18 als explizites Zitat von Jes 42,1).

²⁵⁵ Vgl. etwa auch Ps 132,13f.; 135,21; 1 Kön 8,13; Jes 8,18 (mit κατασκηνώω in der LXX wie in Sir 24,4.8; Ps 73,2 LXX [= 74,2]; Joël 4,17.21; Sach 2,14; 8,3; Ez 43,7.9; κατασκηνώσις; Ez 37,27; Weish 9,8). Hingegen fragt Salomo in 3 Kön (= 1 Kön) 8,27 LXX im Blick auf den Tempel: εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς; (vgl. dazu Jes 66,1).

²⁵⁶ BORMANN, Brief (Anm. 1) 100. Das Verb kommt im NT nur noch in Kol 2,9 sowie Eph 3,17 vor.

²⁵⁷ Vgl. STETTLER, Kolosserhymnus (Anm. 1) 255–262.

²⁵⁸ Im Unterschied etwa zu Röm 11,12.25; 13,10; 1 Kor 10,26; Gal 4,4; Mk 2,21 par. Mt 9,16. Siehe aber z. B. Joh 1,16.

wart Gottes den Tempel²⁵⁹ (in Ex 40,34f. die σκηνή) – oder auch die ganze Erde²⁶⁰ bzw. Himmel und Erde²⁶¹ – „(er)füllt“. Die Vorstellung von der die Welt (oder τὰ πάντα) erfüllenden göttlichen Präsenz tritt darüber hinaus, von philosophischen Konzepten beeinflusst, in der jüdisch-hellenistischen Weisheitsliteratur zu Tage.²⁶²

In Kol 2,9f. wird, unmittelbar nach der Warnung vor der konkurrierenden Lehre (V. 8), der Motivzusammenhang nochmals aufgenommen (V. 9: *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα* τῆς θεότητος σωματικῶς) und dabei ekklesiologisch vertieft (V. 10: *καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*). Gegenüber 1,19 wird die göttliche „Fülle“ durch den philosophisch-abstrakten Terminus θεότης²⁶³ expliziert, woran sich unmittelbar das – in einem solchen Rahmen vielleicht irritierende – Adverb σωματικῶς anschließt. Da σῶμα nicht mit σὰρξ gleichzusetzen ist,²⁶⁴ zielt der Gedanke vermutlich nicht auf die Inkarnation im Sinne von Joh 1,14 (σὰρξ ἐγένετο), sondern auf die „leibhaftig“ sichtbare Präsenz des „unsichtbaren Gottes“ (vgl. Kol 1,15). Anders als der Aorist in Kol 1,19 (und wie Ps 67,17 LXX) hebt die Präsensform κατοικεῖ die Kontinuität der Handlung hervor. Inkorporiert in Christus, haben die Glaubenden Anteil an dieser

²⁵⁹ Siehe z. B. Ez 10,4 (LXX: *καὶ ἀπῆρεν ἡ δόξα κυρίου ἀπὸ τῶν χειρῶν εἰς τὸ αἶθριον τοῦ οἴκου, καὶ ἔπλησεν τὸν οἶκον ἢ νεφέλη, καὶ ἡ ἀλλή ἐπλήσθη τοῦ φέγγους τῆς δόξης κυρίου*); 43,5 (LXX: *πλήρης δόξης κυρίου ὁ οἶκος*); ähnlich 44,4 und Jes 6,1 LXX; 1 Kön 8,10f. (= 3 Kön 8,10f. LXX: [V. 10: ἡ νεφέλη] ἔπλησεν [V. 11: δόξα κυρίου] τὸν οἶκον); 2 Chr 5,13f. (V. 13 LXX: *καὶ ὁ οἶκος ἐνεπλήσθη νεφέλης δόξης κυρίου*); Hag 2,7 (LXX: *πλήσω τὸν οἶκον τοῦτον δόξης, λέγει κύριος παντοκράτωρ*).

²⁶⁰ So Jes 6,3 (LXX: *πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ*); Num 14,21 (LXX: *ἐμπλήσει ἡ δόξα κυρίου πᾶσαν τὴν γῆν*); Ps 72,19 (= 71,19 LXX: *πληρωθήσεται τῆς δόξης αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ*); vgl. Hab 2,14 (LXX: *πλησθήσεται ἡ γῆ τοῦ γνώσει τὴν δόξαν κυρίου*).

²⁶¹ Vgl. Jer 23,24 in der LXX: *μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος.*

²⁶² Siehe z. B. Weish 1,7: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην*. Außerdem Philo, conf. 136: *ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα*. In *gig.* 27 erhält τὸ πνεῦμα (neben den Attributen τὸ σοφόν, τὸ θεῖον etc.) die Charakterisierung τὸ πάντη δι’ ὅλων ἐκπεπληρωμένον. Ähnliche Terminologie findet sich aber etwa auch im Isiskult (vgl. MACK, Logos [Anm. 68] 66).

²⁶³ Dieses ἄπαξ λεγόμενον in der griechischen Bibel (in Weish 18,9; Röm 1,20 begegnet freilich θεϊότης) „nimmt den sonst dominanten personalen Aspekt des biblischen Gottesgedankens zurück“ (BORMANN, Brief [Anm. 1] 100). Die Differenz wahrt die Transzendenz Gottes. In Eph 3,19 wird die „Fülle“ hingegen direkt auf Gott bezogen (*πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*), in Eph 4,13 auf Christus (*τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*); vgl. Joh 1,16 vom Logos.

²⁶⁴ Der Begriff σῶμα wird im Kol mit oszillierender Semantik leitmotivisch verwendet (1,18.22.24; 2,11.17.19; 3,15), insbesondere auch metaphorisch als sozialer Körper. In 1,22 wird Jesu physischer Körper seiner dem Tod anheimgegebenen irdischen Existenz demgegenüber durch das Genitivattribut τῆς σαρκὸς αὐτοῦ determiniert (der „fleischliche Leib“, τὸ σῶμα τῆς σαρκός, begegnet auch in 2,11). Analog verweist der Begriff σὰρξ in 1,24 auf die körperlichen Leiden des Paulus im apostolischen Dienst (*ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ [!] τοῦ σώματος αὐτοῦ*).

„Einwohnung“ des ganzen göttlichen Pleromas (vgl. das präsentische Perfekt: „und ihr seid in ihm erfüllt“).²⁶⁵ Dies entfalten dann die folgenden Verse (ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ... ἐν ᾧ καὶ συνηγήθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ ...; das doppelte ἐν ᾧ entspricht der Partizipation an Jesu Tod und Auferweckung in der Taufe²⁶⁶). Kol 2,9–15 spitzt Themen von 1,15–20 im Rahmen der Auseinandersetzung mit der kontroversiellen φιλοσοφία (2,4.8.16–23) noch einmal zu. – So erweist sich die Schekina „in“ Christus (lokal und instrumental) bzw. in der in ihm versammelten Gemeinschaft als seinem „Leib“, in dem sich die Gegenwart Gottes vermittelt.²⁶⁷ Der sich in Christus offenbarende Gott, die „in ihm“ einwohnende göttliche „Fülle“ wird in der Körperschaft der ἐκκλησία erfahrbar, die kosmisch-universal und inklusiv (vgl. Kol 3,11) konzipiert ist.

5 Kosmische Christozentrik

Gegenüber parallelen und durchaus auch konkurrierenden Konzepten, was die Definitionsmacht in Fragen des Weltbildes, der Existenz- und Handlungsorientierung betrifft, entwickelt der Kol eine in universalen Dimensionen entfaltete Christologie, die aus verschiedenen Überlieferungszusammenhängen schöpft (und dabei auch eine innovative Relecture paulinischer Traditionen vornimmt). Anknüpfend an den Dialog jüdischer Weisheitstheologie mit den kosmologischen Spekulationen griechischer Philosophie, wie er für das griechischsprachige Diasporajudentum typisch ist, präsentiert der Kol seinen christologischen Entwurf, der ebenso in der weisheitlich-apokalyptischen jüdischen Vorstellungswelt des 1. Jh. verortet ist, zugleich im zeitgenössischen Sprachgewand popularphilosophischer Anschauungen der hellenistisch-römischen Bildungsschicht. In christozentrischer Perspektive wird der κύριος Ἰησοῦς zum Brennpunkt verschiedener Traditionslinien, auf den in einer Verknüpfung von messianischer Soteriologie und Weisheitstradition klassische Theologumena und

²⁶⁵ Vgl. die exilische Übertragung der auf den Tempel bezogenen Schekina-Theologie auch auf das Volk Israel: JANOWSKI, Einwohnung (Anm. 253) 19, verweist auf eine ergänzende „„ekklesiologische“ Dimension“.

²⁶⁶ Siehe 2,12. Dem „Ausziehen des Fleischesleibes“ in der „Beschneidung Christi“ (V. 11) wird das neue Leben (V. 12f.) gegenübergestellt. Diese Struktur wird in 2,20/3,1 (Εἰ ἀπεθάνετε/συνηγήθητε ...) sowie in der Paränese (3,5–9/10ff.) wieder aufgenommen.

²⁶⁷ Ähnlich taucht in rabbinischen Texten die Vorstellung von der Schekina als Gottes Leib auf (vgl. Gershom SCHOLEM, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Frankfurt a. M. 1973, 143.147f.); siehe auch *Shi'ur Qoma* in der Hekalot-Literatur (dazu ebd. 7–47; FOSSUM, Image [Anm. 4] 32–39, welcher elementare diesbezügliche Spekulationen bereits im 1. Jh. ansiedelt). Die anthropomorphe Rede basiert auf Ez 1, wo der Prophet Gottes Kabod/Doxa als menschenähnliche Gestalt schaut.

Titel bezogen werden. Gegenüber konkurrierenden Mächten erweist sich der exklusive Erlösungsmittler als Maßstab jeglicher Praxis (vgl. 3,17). Gerade für den universalen Horizont bieten dabei Weisheits- und Logos-spekulationen mit ihrer Relecture der Gen entsprechende Denkformen an – Christus als tragender Grund der Schöpfung sowie definitives göttliches Wort, in dem in ikonischer Repräsentanz Gottes das gesamte Pleroma gegenwärtig ist.

Die diskursive Auseinandersetzung mit literarisch konstruierten „Anderen“, deren genaues Profil der Text offen lässt, verweist auf identitätspolitische Abgrenzungsprozesse der Gruppe, die in Christus ihre korporative Identität (vgl. die $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Metaphorik) und die gebündelte Erfüllung der eschatologischen Erwartungen findet (welche in die Protologie extrapoliert wird, wo diese Zielbestimmung also bereits angelegt ist). Herausgefordert durch gegnerische Positionen und konkurrierende Heilskonzepte in einer vom Hellenismus geprägten multikulturellen Welt, interveniert der Autor mit paulinischer Autorität. Hier erhält auch das hymnische Textstück seine Funktion. Dabei werden die Kriterien für Inklusion („Teilhabe am Erbe“) und Exklusion, Identität und Differenz gegenüber anderen jüdischen Gruppierungen²⁶⁸ neu bestimmt (vgl. etwa den neuen Menschen $\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha$ in 3,10f.).

²⁶⁸ Die Grenzziehungen „jüdisch“ – „christlich“ aus der Retrospektive einzutragen, erweist sich für das 1. Jh. als anachronistisch. Die aufgezeigten Rezeptionslinien zeigen bei aller Neuinterpretation die Kontinuität gegenüber einer zugrunde liegenden Matrix von Vorstellungen in einem gemeinsamen Kontext an. Brüche entstehen vielfach durch später gezogene Grenzlinien (vgl. dazu BOYARIN, Abgrenzungen [Anm. 24]).