

Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen?

Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefs

SANDRA HÜBENTHAL

Wer exegetische Texte liest, die aus den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts stammen, kann sich mitunter des Eindrucks nicht erwehren, dass sie aus einer anderen Ära stammen. Methodisch und hermeneutisch ist in den letzten 30 Jahren so viel geschehen, dass fast jede liebgewonnene Position wenigstens einmal grundlegend überdacht, wenn nicht direkt aufgegeben werden musste. Auch die Pseudepigraphenforschung ist nicht von den grundlegenden Umwälzungen verschont geblieben, die die exegetische Landschaft im Gefolge der verschiedenen „Turns“ in den letzten Jahren erschüttert haben.

In der jüngsten Diskussion um die Pseudepigraphen, von deren aktuellem Stand der von Jörg Frey, Jens Herzer, Martina Janßen und Clare Rothschild herausgegebene Band *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen* hervorragend Auskunft gibt,¹ deuten sich insbesondere zwei Paradigmenwechsel an, die es lohnt, exegetisch etwas genauer zu betrachten und exemplarisch zu prüfen, was sie theologisch und schrifthermeneutisch austragen können. Zum einen ist dies die Tendenz, pseudepigraphische Texte stärker als fiktionale – und mithin als narrative – Texte wahrzunehmen, zum anderen der Ansatz, dass über Pseudepigraphie nicht der Anschluss an eine normative Tradition gesucht wird, sondern diese – genau umgekehrt – erst über diese Texte konstruiert wird. Beide Ansätze, so unterschiedlich sie auf den ers-

¹ J. FREY u. a. (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters* (WUNT 246), Tübingen 2009. Einen umfassenden Überblick über die „Meilensteine der Pseudepigraphieforschung der neutestamentlichen Wissenschaft vor allem im deutschsprachigen Raum“ (15) bietet der Forschungsüberblick von Martina Janßen: M. JANSSEN, *Unter falschem Namen. Eine kritische Forschungsbilanz frühchristlicher Pseudepigraphie* (ARGU 14), Frankfurt a. M. 2003.

ten Blick auch sein mögen, lassen sich in kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Perspektive gut zusammendenken und ermöglichen einen frischen Blick auf das Phänomen frühchristlicher Pseudepigraphie.

1. Paradigmenwechsel I: Pseudepigraphie Texte als fiktionale Texte

Martina Janßen und Jörg Frey stellen in der Einleitung zum erwähnten Sammelband fest: „Pseudepigraphieforschung erschöpft sich nicht in dem Phänomen der Autorfiktion, sondern nimmt ebenso die Konstruktion des fiktiven Adressaten und der fiktiven Situation in den Blick. Gerade in Bezug auf letztgenannten Bereich wird gegenwärtig ein Desiderat deutlich, da zu oft die aus den Briefen rekonstruierte Situation als ‚real‘ rezipiert wird und als Basis für historische Schlussfolgerungen dient.“² Dieses Eingeständnis passt zum gegenwärtigen Gespräch über das Phänomen überhaupt: Noch immer ist die Diskussion der Pseudepigraphie häufig von einem dogmatischen Erkenntnisinteresse geprägt oder von der Frage dominiert, ob es im Kanon der Heiligen Schrift überhaupt Fälschung(en) geben könne und dürfe und was das für den Wahrheitsanspruch des biblischen Textes überhaupt bedeute.

Die Annahme, dass es sich bei einem pseudepigraphen Schreiben wie dem Kolosserbrief nicht um einen Brief, sondern um eine Brieffiktion handelt, regt also zum Umdenken an. Im exegetischen Diskurs ist die Perspektive handlungsleitend, die Janßen und Frey weiter ausführen: „Die konsequente Deutung pseudepigraphischer Texte als fiktionale Literatur führt zu einer vertieften, interdisziplinär angelegten Auseinandersetzung mit antiken Fiktionalitätstheorien und zur Rezeption der entsprechenden altphilologischen Diskussion. Man nimmt pseudepigraphische Texte als fiktionale Literatur wahr und überträgt Elemente der Erzähltheorie auf fiktionale Briefe.“³ Die praktische Einlösung der theoretischen Erkenntnis, dass pseudepigraphie Texte fiktional sind und daher mit dem Instrumentarium der Erzähltheorie untersucht werden können,⁴ wird jedoch erst ganz allmählich geleistet. Die Annahme, dass

² M. JANSSEN / J. FREY, Einführung, in: J. Frey u. a. (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters* (WUNT 246), Tübingen 2009, 3-24: 14. Ein Beispiel hierfür wäre die Lokalisierung der Hausgemeinde des Philemon in Kolossä aufgrund der Situationsfiktion des Kolosserbriefs. Zur Diskussion dieser Konstruktion vgl. M. EBNER, *Der Philemonbrief*, in: ders. / S. Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 397-407, 402f.

³ JANSSEN/FREY, Einführung (Anm. 2) 14.

⁴ Vgl. hierzu E. REINMUTH, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments* (UTB 2310), Göttingen 2002, 104: „Pseudonyme Texte sind

es sich nicht um einen *Brief*, sondern um eine *Brieffiktion* handelt, hat weitreichende Konsequenzen, die zu einem tief gehenden Umdenken im exegetischen Bereich anregen: Nicht nur von einer Autorfiktion ist dann auszugehen, sondern auch von einer Adressatenfiktion und von einer fiktiven Erzählsituation innerhalb des Schreibens. Insbesondere der letzte Punkt ist heftig umstritten, wie sich beispielsweise an der Diskussion über die Gegner im Kolosserbrief ablesen lässt.

Der skizzierte Paradigmenwechsel führt auch zu einer Veränderung der Frageperspektive. Es geht nicht mehr so stark um die klassischen Einleitungsfragen nach Autor, Leser und Entstehungssituation. Historische Szenarien werden zwar noch immer erhoben, jedoch weniger im Sinne einer Suche nach den im Text beschriebenen Loci. Zum einen dürfte das der Erkenntnis geschuldet sein, dass kein Text die Realität einfach abbildet, sondern die Textwelt immer eine Realität erschafft, die nicht notwendig einen direkten außersprachlichen Referenzbezug haben muss. Zum anderen wurde auch im Zuge des Paradigmenwechsels in der Geschichtswissenschaft klar, dass jede Quelle standortbezogen und selbst die Historiographie nicht immer verlässlich ist.⁵

In der Kolosserbriefforschung waren lange Zeit die Fragen nach dem Autor des Briefes (Paulus, ein Sekretär, Paulusschüler oder unabhängiger Theologe), seinen Adressaten und den Gegnern bzw. ihren Lehren („kolossische Philosophie“) bestimmend. Wenn nun angenommen wird, dass es sich beim Kolosserbrief um ein fiktionales Schreiben handelt, sind diese Fragen zwar nicht obsolet, doch die klassischen Antwortmuster greifen nicht mehr. Mit der Annahme einer Autor- und einer Adressatenfiktion ändert sich der Blick auf den Text, der nun nicht mehr als authentischer

im Blick auf ihre Verfasserschaft grundsätzlich als darstellende, als fiktionale Texte zu verstehen. Texte wie z. B. der Epheserbrief oder der erste Petrusbrief werden durch ihre Pseudonymisierung zu einem Teil der Pauluserzählung bzw. der Petruszählung“.

⁵ Hier ließe sich beispielsweise an die Kaiserviten Suetons denken, deren Neueinschätzung als senatorische Geschichtsschreibung möglicherweise auch zu einer Neubewertung der römischen Kaiser, beispielsweise Domitians, führen kann – und damit auch Einfluss auf das Verständnis neutestamentlicher Texte, hier besonders Offb, hätte. Die Annahme, Domitian sei der erste Kaiser gewesen, der die Anrede „Dominus et Deus“ durchgesetzt habe, lässt sich nicht halten, wenn die ihr zugrunde liegende Quelle als tendenziöse Historiographie verstanden wird, deren Ziel es ist, den Kaiser zu diskreditieren, indem sie ihn so skizziert, als habe er das eingefordert. Damit ändern sich aber auch das Verständnis von Joh 20,24-29 oder die Auslegung des Epheserbriefes, so sie auf diese Annahme rekurrieren. Vgl. dazu P. PILHOFER, *Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung* (UTB 3363), Tübingen 2010, 157-159.340-344. Die Anregung, in diese Richtung zu denken, geht auf einen Vortrag des Althistorikers Stefan Pfeiffer bei der Jahrestagung der AKN 2011 in Fulda zurück.

Brief verstanden wird und damit auch nicht mehr – um in klassischer exegetischer Terminologie zu bleiben – als faktualer⁶ Text behandelt werden kann. Das heißt konkret, das Modell „Paulus kommuniziert mit den Kolossern und diese Kommunikation hat einen direkten Wirklichkeitsbezug“ muss aufgegeben werden. Die Frage ist nur, ob und wie sich die tatsächliche Briefsituation pseudepigrapher Schriften erheben lässt.

Eckart Reinmuth forderte in seiner Hermeneutik des Neuen Testaments, „in pseudonymen Texten im Blick auf die kommunikative Situation zwischen der tatsächlichen und der fiktiven Briefsituation zu unterscheiden und beides differenziert auf die Ziele der Argumentation zu beziehen“⁷. Die Schlussfolgerung lautet, dass bei pseudepigraphen Texten der fiktive Autor in der Rolle des impliziten Autors erscheine und die fiktiven Adressaten die Rolle der impliziten übernehmen. Beide seien aber bewusst nicht ganz deckungsgleich, da die Texte die intendierten, nicht die fiktiven Adressaten erreichen wollten.⁸ Entsprechend sei neben der Frage nach der Situation der fiktiven Adressaten auch nach der der impliziten Adressaten zu fragen. Dabei stellt sich heraus, dass die fiktive Kommunikationssituation genutzt wird, „um gegenwärtige Fragen im Horizont paulinischer Theologie zu bearbeiten“⁹.

Der Ansatz ist unmittelbar einleuchtend, verdient es aber, noch einmal nachjustiert zu werden, denn die Ausführungen könnten vermuten lassen, dass es sich bei implizitem Autor und impliziten Adressaten um personale Größen handle, die über den Umweg der realen Kommunikationssituation im außertextlichen Umfeld lokalisiert werden können. Ein solches Vorgehen würde jedoch insofern einen Kurzschluss darstellen, als „impliziter Autor“ und „impliziter Leser“ zum einen abstrakte Größen sind, die sich nicht direkt im Textgefüge lokalisieren lassen, sondern immer eine Abstraktionsleistung darstellen. Zum anderen lässt sich die reale Kommunikations-

⁶ Zur Unterscheidung zwischen faktuellem und fiktionalem Erzählen vgl. M. MARTINEZ / M. SCHEFFEL, Einführung in die Erzähltheorie (C. H. Beck Studium), München ⁶2005, 9-19.

⁷ REINMUTH, Hermeneutik (Anm. 4) 104.

⁸ Vgl. E. REINMUTH, Exkurs: Zur neutestamentlichen Paulus-Pseudepigraphie, in: N. Walter / E. Reinmuth / P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2), Göttingen 1998, 190-202: 194.

⁹ R. ZIMMERMANN, Unecht – und doch wahr? Pseudepigraphie im Neuen Testament als theologisches Problem, in: ZNT 12 (2003) 27-38: 34. Zimmermann führt in diesem Beitrag weiter aus: „Fiktive Texte zielen gerade nicht im ontologischen Sinne auf das Nicht-wirkliche, sondern können – so etwa nach dem funktionsgeschichtlichen Textmodell von W. Iser – als Reflexions- und Rekonstruktionsformen der Wirklichkeit begriffen werden“ (36). Die Fiktion teilt dann sehr wohl etwas über die Wirklichkeit mit, nur nicht in der Form der direkten Referenz, wie es faktualen Texten gerne unterstellt wird.

situation nicht einfach aus der Textbasis – oder einer gefilterten fiktiven Kommunikationssituation – erheben, sondern erfordert einen Wechsel von Medium und Modus. Auf dem „klassischen“ Wege einer einfachen Situationsrekonstruktion aus dem Text heraus ist es bei einem pseudepigraphen Brief *nicht* möglich, die tatsächliche Briefsituation zu erheben. Um eine genauere Vorstellung zu bekommen, wer wem was und warum schreibt und dies möglicherweise historisch verorten zu können, muss der Text auf einer Kommunikationsebene untersucht werden, die bislang in der exegetischen Diskussion selten in den Blick geraten ist: die Ebene des Werkganzen.

1.1. Ansgar Nünning's kommunikationstheoretisches Textmodell als Lesehilfe – nicht nur für den Kolosserbrief

Der Perspektivenwechsel, der hier nötig ist, lässt sich anhand eines Modells aus der Erzähltextanalyse veranschaulichen. Zum besseren Verständnis der unterschiedlichen Aspekte bietet sich eine Darstellung anhand des kommunikationstheoretischen Modells der erzählerischen Vermittlung an, das Ansgar Nünning in seiner Dissertation vorgestellt hat.¹⁰ Es ermöglicht, die unterschiedlichen Kommunikationsebenen eines Textes klarer abzubilden und auseinanderzuhalten, als dies in der exegetischen Diskussion oft der Fall ist.¹¹

¹⁰ Vgl. A. NÜNNING, Grundzüge eines kommunikationstheoretischen Modells der erzählerischen Vermittlung. Die Funktion der Erzählinstanz in den Romanen George Eliots (Horizonte. Studien zu Texten und Ideen der europäischen Moderne 2), Trier 1989, 22-124.

¹¹ Interessanterweise finden sich kaum Exegesen, die zuvor genau offen legen, mit welchem Textmodell sie arbeiten. Eine Ausnahme in der Kommentarlandschaft bildet der Kommentar von Ingrid Maisch, die in der Einleitung expliziert, auf welchen Ebenen ihre Auslegung angesiedelt ist: „Die Beachtung der unterschiedlichen Ebenen und Rollen ist für das richtige Verständnis des (End-)Textes zu beachten: Ich lese einen kanonisch gewordenen Text (= Kol) und damit den alten Text eines Autors der Vergangenheit, der selbst die Fiktion eines noch älteren Textes (= Paulusbrief) aufbaut, weil zu seiner Zeit das Alte als normativ gilt und Paulus als Autorität verstanden wird. Die Auslegung muss die unterschiedlichen Kommunikationsebenen und die unterschiedlichen Rollen im Blick haben, sonst kann es geschehen, dass ich den Briefautor aus den 70er Jahren mit den Kolossern aus der Zeit von 60/61 (= Tod des Paulus, Erdbeben) in Kontakt treten lasse oder die den Kolossern empfohlenen Personen im Umfeld der wirklichen Adressaten suche. Daraus ergeben sich Konsequenzen: Bei der Auslegung des Textes (= Ebene 1) geht es um die Briefsituation (= Ebene 3), wobei die Intention des tatsächlichen Autors (= Ebene 2) jeweils mitbedacht werden muss“ (I. MAISCH, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä [Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 12], Stuttgart 2003, 27). Diese Leseperspektive, mit den Kommunikationsebenen aus Nünning's Modell ausgedrückt, zeigt eine Lektüre auf der Ebene N1 an, die immer wieder Versuche unternimmt, auf

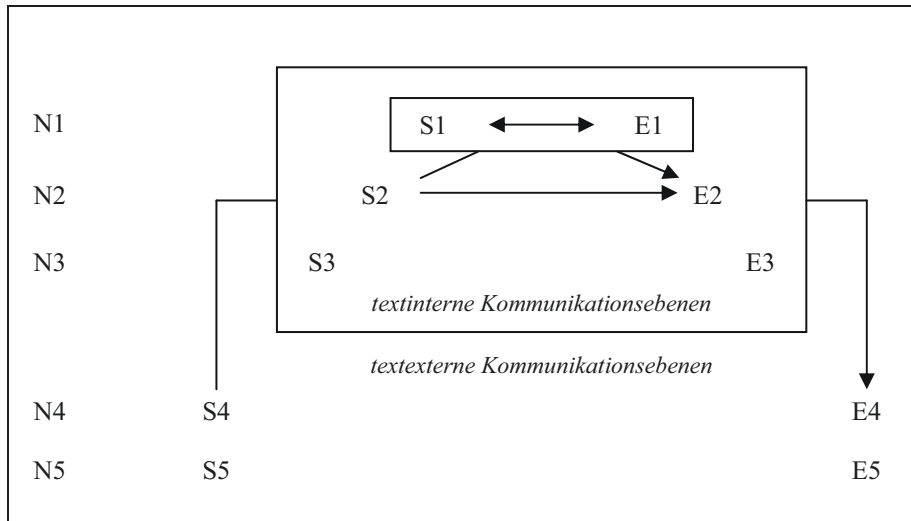


Abbildung 1: Textmodell von Nünning

Das kommunikationstheoretische Modell der erzählerischen Vermittlung unterscheidet zwischen drei textinternen (N1-N3) und zwei externen Kommunikationsebenen (N4-N5). Auf der *Ebene der direkten Kommunikation oder Figurenrede* (N1) kommuniziert eine erzählte sendende Figur mit erzählten empfangenden Figuren: Jesus erzählt den Menschen ein Gleichnis oder Paulus wendet sich an eine Gemeinde, der er Verhaltensregeln für ein christliches Leben gibt. Bei erzählenden Texten ist N1 gleichzusetzen mit der wörtlichen Rede. Die *Ebene der erzählerischen Vermittlung* (N2) lässt sich nur für narrative Texte erheben. Hier wird von der Erzählstimme „erzählt“, wie die sendende und die empfangende Figur zueinander kommen: Jesus kam an den See, sah die vielen Leute und hatte Mitleid mit ihnen; er lehrte sie lange in Form von Gleichnissen. Da Briefe ausschließlich aus monologischer direkter Kommunikation bestehen, findet sich hier keine Erzählstimme; daher fällt die Ebene N2 in Briefen aus.¹²

Auf der *Ebene des Werkzeugans* (N3) kommuniziert das Subjekt des Werkzeugans mit dem abstrakten Empfänger des Werkzeugans. Die Ebene des Werkzeugans wird

N4 auszugreifen. N3 wird bei dieser exemplarischen Lektüre nicht in den Blick genommen, wie Maisch auch selbst konstatiert: „Die Unterscheidung von rekonstruiertem (d. h. vom Leser entworfenen Autor), und realistischem Autor, die in modernen Lesetheorien gemacht wird, wird hier nicht weiter verfolgt“ (26 Anm. 40).

¹² Hiervon ausgenommen sind intradiegetisches und metadiegetisches Erzählen.

häufig mit den Begriffen „impliziter Autor“ und „impliziter Leser“ umschrieben. Das beinhaltet mitunter auch eine unbewusste Anthropomorphisierung beider Größen, die der Interpretation abträglich ist. Nicht nur dass auf diesem Wege wieder über die „Autorintention“ spekuliert und ein vermeintliches Kriterium für die Richtigkeit einer Interpretation gewonnen werden kann. Bei einer solchen Sichtweise gerät auch der Makrotext, der die Bezugsgröße darstellt, aus dem Blick. Auf der Ebene des Werkganzen sind keine personalisierbaren Instanzen zu fassen, sondern nur implizite, abstrakte Phänomene, die von empirischen Rezipienten herausgearbeitet werden müssen. Dieses abstrakte Konstrukt kann als die Summe der strukturellen Kontrast- und Korrespondenzbezüge verstanden werden, die sich durch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf der Ebene der direkten Sprecher ergeben. Es geht hier darum, die Elemente zu ermitteln, die nicht den Figuren zugeordnet werden können, aber dennoch zum Werkganzen gehören. Als solche Elemente können die Anordnung der Argumente und ihre sprachliche Gestaltung, Spannungserzeugung, die Perspektivstruktur oder das fiktionale Werte- und Normensystem gelten, die erst auf der Ebene des Werkganzen sichtbar werden. Auf dieser Ebene können auch inhaltliche Spannungen und Brüche festgestellt werden, die vermuten lassen, dass es sich um einen unzuverlässigen Erzähler oder in unserem Fall eine Pseudepigraphie handeln könnte.

Im Bereich der textexternen Kommunikation lassen sich zwei Ebenen unterscheiden: Die *Ebene der Literaturproduktion/Rezeption* (N4) umfasst den empirischen Autor in seiner Rolle als Literaturproduzent (S4) und den empirischer Leser in seiner Rolle als Literaturrezipient (E4). Vereinfacht ausgedrückt: Der empirische Autor verschriftlicht den Text, den die empirischen Adressaten rezipieren. Er ist damit nicht der Erzähler, sondern derjenige, der die textinterne Wirklichkeit durch Codierung in Zeichen für die empirischen Leser zugänglich macht. Auf der *Ebene der sozialen Rollen* (N5) kommunizieren der realer Autor in seinen verschiedenen sozialen Rollen (S5) und der reale Leser in seinen verschiedenen sozialen Rollen (E5) miteinander.

Bei der Applikation des Modells auf den Kolosserbrief können die Ebenen N2 und N5 vernachlässigt werden, da einerseits im Kolosserbrief aus Gattungsgründen keine Erzählstimme zu finden ist und andererseits die rollentheoretische Differenzierung im werkexternen Bereich zwischen empirischem Autor/Leser als Mitglied der Gesellschaft mit einem komplexen Rollenhaushalt (S5/E5) und realem Autor/Leser in der Rolle des Literaturproduzenten oder Rezipienten (S4/E4) für unsere Fragestellung nicht relevant ist.¹³ Für das hier zu untersuchende Problem ist lediglich festzu-

¹³ NÜNNING, Grundzüge (Anm. 10) 26, warnt ohnehin vor einer Überstrapazierung der rollentheoretischen Differenzierung, „weil die individuelle Sozialisationsgeschichte ungeachtet der

halten, dass die Kommunikationsebenen N4 und N5 nicht den Unterschied zwischen historischen und heutigen Rezipienten ausmachen.

Wenn ernst genommen wird, dass die Pseudepigraphen die Paulus- oder Petrusnarration fortschreiben, scheint es mir sinnvoll, hier nochmals genauer zu schauen und nicht nur nachzuzeichnen, welche Geschichte auf der Ebene N1 erzählt wird, sondern den Versuch zu unternehmen, zumindest ansatzweise zu erheben, welche Geschichte N3 erzählt. Oder anders herum formuliert: Da sich aus Gründen der historischen Distanz die Textgrenze nicht ohne Weiteres überwinden und direkt auf die Ebene N4 vorstoßen lässt, liefert eine genauere Betrachtung von N3 womöglich hilfreiche Anhaltspunkte für die Überwindung eben jener Textgrenze. Dass sich auch hier vermutlich keine „harten Fakten“ erheben lassen, wird dabei als hermeneutische Grundannahme vorausgesetzt.

Auf den Kolosserbrief angewendet, lassen sich in einer vereinfachten Form von Nünings Modell drei Kommunikationsebenen etablieren:

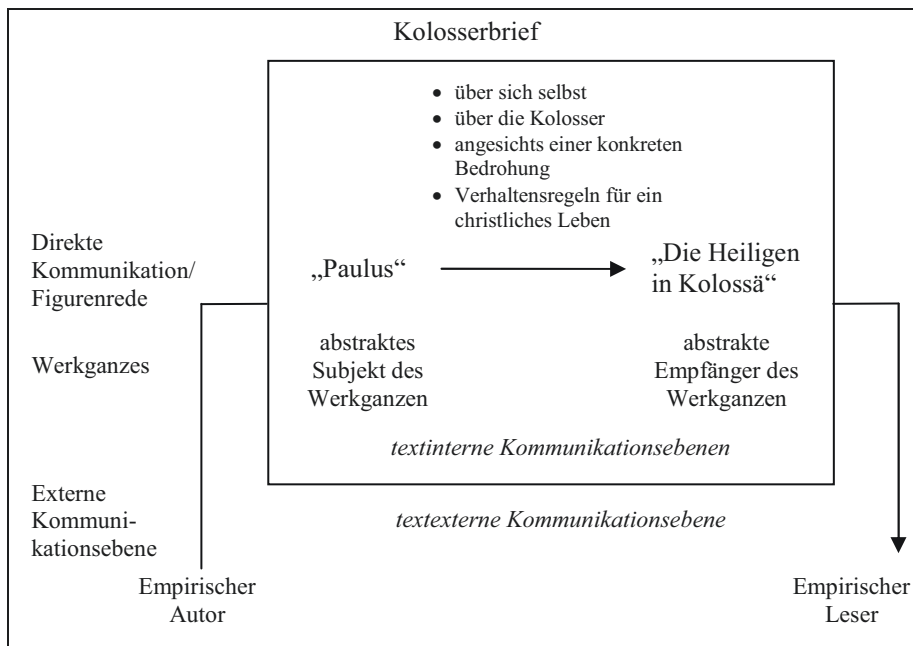


Abbildung 2: Der Kolosserbrief im Textmodell

jeweiligen Rolle unverändert bleibt und ein Produzent oder Rezipient „notwendig im Rahmen des Voraussetzungssystems operiert, das ihm als bürgerliches Subjekt zugeordnet werden muß“.

Auf der *Ebene der Figurenrede* (N1) kommuniziert die fiktive sendende Figur „Paulus“ mit den fiktiven empfangenden Figuren „die Heiligen in Kolossä“, die freilich aus Gattungsgründen nicht zu Wort kommen. Im Text konkretisiert sich das folgendermaßen: „Paulus“ wendet sich an „die Heiligen in Kolossä“, denen er etwas über sich und über sie mitteilt und denen er angesichts einer konkreten Bedrohung Verhaltensregeln für ein christliches Leben gibt. Soweit die fiktive Kommunikationssituation des Briefes, die lange für die reale historische Situation gehalten wurde.

Auf der *Ebene des Werkganzen* (N3) lassen sich bei einer genaueren Betrachtung einzelne Elemente bestimmen, die „Paulus“ und „den Heiligen in Kolossä“ nicht direkt zugeordnet werden können. So lässt sich beispielsweise feststellen, dass die „Kolosser“ nicht ganz so geordnet und fest im Glauben an Christus sind, wie „Paulus“ es in Kol 2,5 freudig feststellt. Wenn dem so wäre und das Evangelium bei den „Kolossern“ Frucht bringen und wachsen würde (Kol 1,5-6), gäbe es keinen Grund, die Annahme des Evangeliums durch Einwurzelung in Christus oder das Festhalten an der Überlieferung anzumahnen (Kol 2,6-7) – vor allem nicht mehrfach (vgl. Kol 1,23; 3,17). Offenbar war es um die Festigkeit des Glaubens der „Kolosser“ nicht so gut bestellt, wie es „Paulus“ ausdrückt, und die Verwirrung durch religiöse Alternativangebote recht groß.¹⁴

Auf der *Ebene der textexternen Kommunikation* (N4) kommunizieren ein nicht näher bestimmbarer empirischer Autor und ebenfalls nicht näher bestimmbare empirische Adressaten miteinander.

1.2. Zur Applikation des Modells auf den Kolosserbrief

Was bedeutet diese Zuordnung für das Verständnis des Kolosserbriefs? Zunächst einmal können die verschiedenen Kommunikationsebenen nun genauer unterschieden

¹⁴ In diese Richtung gehen auch die Beobachtungen von Ingrid Maisch, mit denen sie die Situation der tatsächlichen Adressaten des Kolosserbriefs beschreibt: „Sie ist einerseits durch ‚Ordnung und Festigkeit eures Glaubens‘ (2,5) bestimmt, andererseits durch ihre Beeinflussbarkeit von seiten der Umwelt (vgl. ‚keiner‘, 2,4; ‚jemand‘, 2,8.16; ‚die Menschen‘ samt ihren Traditionen, Geboten und Lehren, 2,8.22; ‚Außenstehende‘, 4,5). Sie haben sich mit der Welt arrangiert und nehmen auch andere religiöse Angebote wahr. Sie selbst sehen darin keine Absage an ihre Christus-Zugehörigkeit, während der Autor in dieser Spielart des Christlichen bereits den Keim zum Abfall erkennt und daher klare Alternativen aufbaut: Überlieferung der Menschen oder christliche Überlieferung, Christus oder die (Elemente der) Welt (2,8). Während die Gläubigen durch religiöse Praktiken und die Beobachtung von Tabuvorschriften eine größere Heilssicherheit erreichen wollen, werden sie durch den Brief auf Christus als das alleinige Fundament des Heils verwiesen“ (MAISCH, Kol [Anm. 11] 23).

werden. Wenn ein echter Paulusbrief anhand dieses Kommunikationsmodells dargestellt wird, begegnen Absender und Adressaten auf der Ebene N1 und der Ebene N4, das heißt einmal auf der *textinternen* und einmal auf der *textexternen* Kommunikationsebene. Dieser Zusammenhang erlaubt es, aus dem Text selbst Rückschlüsse auf seine Kommunikationssituation zu ziehen. Bei einem pseudepigraphen Schreiben ist eine solche „Verdopplung“ der Figuren nicht möglich. Ferner macht das Modell sichtbar, dass sich der pseudepigraphische Charakter des Schreibens nicht auf der *Ebene der Figurenrede*, sondern nur auf der *Ebene des Werkganzen* beschreiben lässt.

Das kommunikationstheoretische Modell der erzählerischen Vermittlung lässt sich auch als Lesehilfe für die Sekundärliteratur zur Pseudepigraphie nutzen. Auf der Folie von Nünning's Modell lassen sich drei unterschiedliche Varianten aufzeigen, die jeweils einer Etappe in der Forschungsgeschichte zugeordnet werden können:

- a) $S1 = S4$ und $E1 = E4$: Kol als authentischer Paulusbrief
- b) $S1 \neq S4$ und $E1 = E4$: Kol als pseudepigrapher Brief
- c) $S1 \neq S4$ und $E1 \neq E4$: Kol als pseudepigraphische Brieffiktion

Ein Blick in die Forschungsgeschichte zum Kolosserbrief zeigt, dass die Fiktionalität des Schreibens lange Zeit nicht erkannt und die *Ebene der Figurenrede* mit der *Ebene der textexternen Kommunikation* identifiziert wurde: Man glaubte, der echte Paulus schreibe an die echte Gemeinde in Kolossä (a). Die Annahme, dass es sich beim Kolosserbrief um einen pseudepigraphen Text handelt, hat im nächsten Schritt zunächst dazu geführt, dass die fiktive Kommunikationssituation für real gehalten wurde (b). Anhand des Kommunikationsmodells lässt sich die hermeneutische Schwierigkeit dieser Zuschreibungen aufzeigen, denn in beiden Fällen wird die Textgrenze überschritten und die textinterne Kommunikationsebene in die textexterne hinein aufgelöst. Das ist jedoch insofern problematisch, als „Paulus“ im Text bleibt und nicht in der realen Welt anzutreffen ist. Die Kommunikationsebenen N1 und N3 sollten als textinterne Größen sowohl auseinandergehalten als auch von der textexternen Kommunikationssituation getrennt werden, wie es bei der Annahme einer pseudepigraphen Brieffiktion (c) geschieht. Dabei ist es durchaus möglich und gewollt, dass sich die empirischen Leserinnen und Leser in den abstrakten Empfängern des Werkganzen wiedererkennen, N3 also auf N4 hin transparent ist.

Werden textinterne und textexterne Ebenen bei Texten gleichgesetzt, die sich mehr oder weniger deutlich als fiktionale Schreiben erkennen lassen, hat das Folgen für ihre Auslegung. Das Umlegen des vermeintlichen „impliziten Autors“ auf die textexterne Wirklichkeit impliziert Folgehypothesen, die zwar nicht falsch sein müssen, aber auch nicht verifiziert werden können. Das ist insbesondere dann problematisch, wenn auf diesen Hypothesen weitere Hypothesen aufgebaut und schließlich

ganze Hypothesengebäude errichtet werden. Für die Autorfiktion des Kolosserbriefs bedeutet das beispielsweise: Wenn nicht Paulus selbst geschrieben hat, sondern ein anderer in seinem Namen und mit seiner Autorität, dann muss weiter überlegt werden, wer das gewesen sein könnte. Dieser Jemand könnte beispielsweise ein Sekretär des Paulus oder einer seiner Schüler gewesen sein. Diese Vorstellung führt im nächsten Schritt möglicherweise zur Annahme einer Paulusschule oder einer anderen hierarchisch strukturierten Organisation der nachpaulinischen Ära.¹⁵ Diese Organisationen müssten dann weiter untersucht werden, um den Autor des Kolosserbriefs deutlicher von denen der anderen Deuteropaulinen absetzen zu können. Dadurch würde das Bild der Paulusschule und der nachpaulinischen Ämtertradition theologisch weiter ausdifferenziert. Die Annahmen werden dabei zum einen zunehmend spekulativer und dogmatischer – wie in der Literatur immer wieder aufscheint –, zum anderen entfernt sich die Diskussion immer weiter vom biblischen Text. Bei der Arbeit mit Folgehypothesen ist daher immer wieder zur Vorsicht zu mahnen und im Blick zu behalten, dass Beobachtungen auf der Ebene des Werkganzen nicht einfach auf die außertextliche Wirklichkeit umgelegt werden können.

¹⁵ Bei der Schultradition kann man durchaus mit M. JANSSEN, *Antike (Selbst-)Aussagen über Beweggründe zur Pseudepigraphie*, in: J. Frey u. a. (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters* (WUNT 246), Tübingen 2009, 125-179: 163, fragen, „wie tragfähig Analogien aus dem paganantiken Schulbetrieb für die Erklärung *neutestamentlicher* Pseudepigraphen sind“. In den letzten Jahren ist – angestoßen durch die Impulse von Thomas Schmeller, Tor Vegge und Armin Baum – eine neue Diskussion entstanden, die die Frage nach einer paulinischen Schule kritisch beleuchtet. Rundweg abgelehnt wird die Existenz einer Paulusschule beispielsweise von Peter Pilhofer, der sie „historisch betrachtet – eine apologetische Konzeption“ (PILHOFER, *Das Neue Testament* [Anm. 5] 216) nennt. Zur Kritik an der Existenz einer „Paulusschule“ vgl. auch M. FRENCHKOWSKI, *Pseudepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfasserschaft der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe*, in: F. W. Horn (Hg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106), Berlin 2001, 239-272, und die Zusammenfassung der Diskussion bei H. MERKEL, *Der Lehrer Paulus und seine Schüler. Forschungsgeschichtliche Schlaglichter*, in: B. Ego / H. Merkel (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180), Tübingen 2005, 235-252, der zu dem Ergebnis kommt: „Die Vorstellung von Paulusschülern, die im Namen des Lehrers Briefe verfassten, stammt aus den Anfängen der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments. Sie diente zunächst der Erklärung, wieso offenbar nicht von Paulus geschriebene Briefe mit seinem Namen im Kanon stehen. Je nach Geschmack konnte dabei der Schülerbegriff mehr die Nähe zum Lehrer („zwar nicht von Paulus selbst, aber doch immerhin von einem seiner Schüler“) oder eher die Entfernung („bloß von einem Schüler und deshalb nicht auf derselben Höhe“) signalisieren. Je stärker die Exegese zu differenzieren lernte, desto unbrauchbarer erwies sich der Schülerbegriff“ (250).

Die Story, die für die fiktive Kommunikationsebene zwischen „Paulus“ und den „Heiligen in Kolossä“ (N1) erhoben wurde, lautete: Paulus wendet sich an die Heiligen in Kolossä, denen er etwas über sich und über sie mitteilt und denen er angesichts einer konkreten Bedrohung Verhaltensregeln für ein christliches Leben gibt. Was „Paulus“ über sich erzählt, ist Teil der Autorfiktion, was er den „Heiligen von Kolossä“ über sie erzählt, Teil der Adressatenfiktion. Beides verbleibt auf der Figurenebene. Das heißt auch, dass die „konkrete Bedrohung“ dort anzusiedeln ist. Auch sie ist Teil des Erzählzusammenhangs und stellt nicht notwendigerweise ein historisches Faktum dar.¹⁶

Welche Art von Bedrohungssituation wird nun im Kolosserbrief skizziert? Im Textmodell gedacht, ist die Bedrohung nicht auf N1 zu erheben, da dies die Ebene der fiktionalen Textkommunikation ist, und auch nicht auf N4, da die Textebene nicht deckungsgleich mit der realen Wirklichkeit ist und der Modus des Referenzbezugs auf die außersprachliche Wirklichkeit mangels Vergleichsparametern (wie anderen Texten) nicht erhoben werden kann. Die Bedrohungssituation kann also nur auf N3 erhoben werden. Sie liegt nicht direkt im Text vor, sondern muss von der Rezeptionsseite konstruiert werden. Anhaltspunkte für diese Konstruktion sind beispielsweise die Reihenfolge der narrativen Aussagen, die Spannungserzeugung, der erzählerische Umgang mit Zeit, Komik und Ironie, die Figurenkonstellation(en), Perspektivstruktur oder das fiktionale Werte- und Normensystem.¹⁷ Es handelt sich hierbei also um Parameter, die nur durch die Betrachtung des Textganzen erhoben werden können.

Damit verändert sich die Fragerichtung noch einmal. Wenn ernst genommen wird, dass die Ebene der realen Kommunikation und die Ebene der erzählerischen Vermittlung zu trennen sind, lassen sich die Gesamtinterpretation und Kontextualisierung nicht mehr von einzelnen Elementen der Ebene der erzählerischen Vermittlung und ihrem Referenzcharakter auf die außertextliche Wirklichkeit her begründen, sondern die gesamte Welt, die der Text erschafft, muss in den Blick genommen werden. Die Frage lautet nicht mehr: *Wer sind die Gegner des Paulus?* oder *Was ist die kolossische Philosophie?*, sondern *Von welchen Erfahrungen spricht der Kolosserbrief angesichts welcher Situation?*¹⁸

¹⁶ Sie stellt kein Faktum im Sinne einer auf der textexternen Ebene identifizierbaren Größe dar, sondern ist eine Referenz auf eine außertextliche Wirklichkeit im Rahmen eines fiktionalen Textes.

¹⁷ Vgl. NÜNNING, Grundzüge (Anm. 10) 31-40: Kriterien zur Abgrenzung des Kommunikationsniveaus N3 von den beiden anderen textinternen Kommunikationsebenen.

¹⁸ Aus dem Brief geht hervor, dass sich die Gemeinde in einer Identitätskrise befindet, viel-

1.3. Von der Brieffiktion zur Gegnerfiktion?

Es handelt sich im Brief um eine inszenierte Kommunikation. Nach dem Proömium (1,3-23) und der Selbstvorstellung des Apostels (1,24-2,5) beginnt im ersten, lehrhaft-theologischen Teil des Briefkorpus (2,6-4,1) die Auseinandersetzung mit der „Philosophie“ der Gegner. Die Versuche, diese kolossische Philosophie historisch zu verorten, sind Legion, ohne dass sich ein Konsens gebildet hätte. Hier wird eine Diskussion greifbar, die in Analogie zur Adressatenfrage gestellt und diskutiert wird: Wie echt sind die Gegner im Kolosserbrief? Diese Frage lässt sich mit dem Textmodell von Nünning nicht abbilden, da es sich hierbei nicht um eine Frage der Kommunikationsebenen des Textes handelt. Da die Gegnerfrage als Teil der Brieffiktion verstanden werden kann, ist sie eher auf der Ebene der Textsorte anzusiedeln und kann mit dem Begriffspaar *faktuales vs. fiktionales Erzählen* beantwortet werden. Auch dies lässt sich an einem Blick in die Forschungsliteratur verdeutlichen: Immer wieder ist in den Rekonstruktionsversuchen zu beobachten, dass bei der Unmöglichkeit, die „Philosophie“ zu rekonstruieren, von einer *materiellen* Unmöglichkeit ausgegangen wird. Den meisten Auslegern sind die Angaben des Kolosserbriefs letztlich zu diffus, um die Gegnergruppe eindeutig abbilden zu können.¹⁹ Dabei wird implizit davon

leicht sogar von Auflösung bedroht ist. Vgl. hierzu A. STANDHARTINGER, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä und die Erfindung der „Haustafel“, in: L. Schottroff / M.-T. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 635-645: 638. Worum es genau geht, ist nicht zu erkennen, und auch das dürfte kaum ein Zufall sein. Wenn sich die Situation der echten Adressaten zu genau aus einem Schreiben herauslesen lässt, das vermeintlich an andere gerichtet ist, funktioniert die Brieffiktion nicht. Daher braucht es eine etwas nebulöse Beschreibung, die dennoch zum Ziel – dem Selbst-Verstehen der echten Adressaten vor dem Text – führt.

¹⁹ Wie schwer es ist, die gegnerische Lehre und ihre Vertreter angesichts dieser Maskierung ausfindig zu machen, zeigt ein Blick in die exegetische Diskussion, der exemplarisch für die Problemlage ist. Hans Hübner notiert hierzu: „Von der kolossischen ‚Philosophie‘ wissen wir nur durch den Kol. Und dort ist von ihr nur in polemischer Weise die Rede. Hinzu kommt, daß diese aggressiven Aussagen lediglich fragmentarischen Charakter haben. Eine systematische Darstellung der ‚Philosophie‘ wird vom AuctCol nicht geboten. Aus Fragmenten aber, die nicht das Ganze abbilden, läßt sich kein zuverlässiges Bild gewinnen. Wir müssen also davon ausgehen, daß wir nur Teilinformationen – in welchem Ausmaß auch immer – besitzen, und diese noch in recht verzerrter Überlieferung“ (H. HÜBNER, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser [HNT 12], Tübingen 1997, 94). Dennoch wird auch weiterhin, teils sehr differenziert, versucht, die Gegner zu lokalisieren, vgl. hierzu P. MÜLLER, Gegner im Kolosserbrief. Methodische Überlegungen zu einem schwierigen Kapitel, in: W. Kraus (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte / Studies on the History of Early Christian Theology (BZNW 163), Berlin 2009, 365-394.

ausgegangen, dass es sich beim Kolosserbrief um ein faktuales Schreiben handelt. Wenn man von der Fiktionalität des Schreibens her denkt, liegt es näher, von einer *hermeneutischen* Unmöglichkeit auszugehen, und analog zur Autor- und Adressantenfiktion zu argumentieren, dass sich die Gegner als Teil der im Brief vorliegenden Paulusnarration nicht einfach auf die textexterne Ebene umlegen lassen.

Wenn man die pseudepigraphie Brieffiktion konsequent weiterdenkt, verlagert sich die Gegnerfrage von der Ebene der realen Kommunikation auf die Ebene der erzählerischen Vermittlung und hat damit nicht notwendig einen direkten Referenzbezug auf die außertextliche Wirklichkeit.²⁰ Oder anders formuliert: Die kolossische Philosophie kann nach einem realen Bild modelliert sein, muss es aber nicht. Sie kann auch um ein Vielfaches bunter und damit auch fiktiver sein als ein reales Vorbild. Im besten Sinne synkretistisch, wie sie im Brief dargestellt wird, lässt sich letzteres vermuten. Der Brieffiktion ist das insofern zuträglich, als sich die realen Adressaten in den fiktiven erkennen können, ohne sich mit ihnen identifizieren zu müssen.²¹ Neuere exegetische Untersuchungen vermuten entsprechend, dass es sich bei den Gegnern im Kolosserbrief nicht um eine reale Gruppe handelt, sondern um ein Konstrukt, wie beispielsweise Ingrid Maisch und Angela Standhartinger dargelegt haben.²² In der aktuellen Diskussion finden sich hier sehr differenzierte Ansätze. Ulrich Luz warnt zu Recht davor, die spärlichen Angaben des Textes durch religions-

²⁰ In diesem Punkt bleibt der Kolosserbrief eher vage: Selbst wenn man von seinem direkten Verweisungsbezug auf eine außertextliche Wirklichkeit ausginge, ließe sich lediglich sagen, dass Paulus an die kolossische Gemeinde, die er nicht kennt, die ihm in seiner Gefangenschaft gegen Ende seines Lebens aber sehr am Herzen liegt, einen Brief schreibt, in dem er sich gegen eine ernsthafte Bedrohung der Gemeinde wendet, von der aber weder klar ist, worin sie genau besteht, noch woher er von ihr weiß. Dass diese Bedrohung nicht diffus, sondern konkret ist – so zumindest die Annahme – zeigt allein der Begriff von der „kolossischen Philosophie“ (2,8), der je nach Ausleger eher gnostisch, eher hellenistisch-pagan oder eher judaistisch-esoterisch, in jedem Fall aber synkretistisch ist. Es bleibt vor allem der Eindruck, dass der Versuch einer konkreten historischen Situierung des Briefes mehr Fragen offen lässt als er beantworten kann.

²¹ An dieser Stelle ist N3 auf N4 hin transparent.

²² Vgl. MAISCH, Kol (Anm. 11); A. STANDHARTINGER, Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs (NT.S 94), Leiden 1999. Vgl. hierzu auch N. FRANK, Der Kolosserbrief und die „Philosophia“. Pseudepigraphie als Spiegel frühchristlicher Auseinandersetzungen um die Auslegung des paulinischen Erbes, in: J. Frey u. a. (Hg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters (WUNT 246), Tübingen 2009, 411-432, die davon ausgeht, „dass Kol 2,16-23 nicht eine spezifische Irrlehre im Umfeld von Kolossä im Blick hat, sondern gerade vor dem Hintergrund der pseudepigraphischen Abfassungssituation als umfassende Handreichung für den christlichen Umgang mit abweichenden Lehrmeinungen zu verstehen ist“ (412).

geschichtliches Material zu ergänzen, und rät dazu, zunächst zu untersuchen, was der Text sagt, und diese Erkenntnisse erst in zweitem Schritt mit religionsgeschichtlichen Daten zu vergleichen.²³ Ein solches Vorgehen setzt auf der Ebene des Werkgegens an und bringt die Erkenntnisse methodisch verantwortet mit der textexternen Welt in Verbindung.

Hansjörg Schmid hat in seiner Dissertation zu den Gegnern im Ersten Johannesbrief hierzu wegweisende Beobachtungen gemacht, die mutatis mutandis auch für die kolossische Brieffiktion gelten. Schmid wählt als leitende Perspektive für die Behandlung der Gegner im Ersten Johannesbrief die Fragestellung, wie der Text funktioniert und welche Grenze er in welchem Zusammenhang zieht: „Nicht wer die Gegner waren, lautet dann die Frage, sondern zu welchem Zweck und in welchem Zusammenhang überhaupt von Gegnern gesprochen wird. Dazu gilt es, in und nicht hinter den Text zu schauen. Der Schwerpunkt der Untersuchung verschiebt sich damit von der Gegnerfrage hin zu der Frage nach der Gemeindeidentität, für welche das Gegenbild eine zentrale Funktion besitzt.“²⁴ Dieser stärker text(pragmatisch) orientierte Ansatz geht davon aus, dass das Gegnerbild mehr über die Gemeinde als über die Gegner aussagt.²⁵ Auf den Kolosserbrief angewendet hieße das, dass es auch dort nicht um die Gegner an sich geht, sondern um die Situation, die für die Kolosser durch die Anforderungen seitens der Gegner entstanden ist. Tatsächlich vereinfacht dies die Lektüre sehr, denn die als μηδείς (niemand) und μή τις (nicht irgendjemand) Eingeführten bleiben recht blass und dienen eher einer Beschreibung der Situation der „Heiligen in Kolossä“. „Paulus“ rechnet nicht mit Gegnern ab, sondern konstruiert vielmehr eine Bedrohungssituation der Adressaten, die sich stufenweise verschärft.

In Kol 2,4 heißt es: *Dies sage ich, damit niemand euch täusche* (παραλογίζομαι) *durch überredende Worte*. Der Apostel ist abwesend und vertraut auf die Festigkeit des Glaubens der Adressaten. Eine Bedrohung scheint in weiter Ferne, die Mahnung

²³ Vgl. U. LUZ, Der Brief an die Kolosser, in: J. Becker / ders., Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser (NTD 8/1), Göttingen 1998, 181-244: 215.

²⁴ H. SCHMID, Gegner im 1. Johannesbrief? Zur Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem (BWANT 159), Stuttgart 2002, 21.

²⁵ Damit ist die Frage danach, wie real die Gegner sind, nicht beantwortet, erscheint aber für die Textpragmatik auch nicht zentral. SCHMID, Gegner (Anm. 24) 56, formuliert hierzu: „Weder von der Textsorte her noch aufgrund des konstruktivistischen Textmodells ist definitiv zu entscheiden, ob es sich beim Gegnermotiv in 1 Joh um eine Fiktion oder Imagination handelt, die die Gegner als eine rein fiktive Größe darstellen, oder ob zumindest eine reale Erfahrungsbasis zugrunde liegt“.

ist eher allgemein. In 2,8 wird sie schon konkreter: *Schaut, dass niemand euch ein Verführer werde durch die Philosophie und leeren Betrug nach der Überlieferung der Menschen, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus!* Offenbar hat die Täuschung ein konkretes Äußeres: eine bestimmte Lehre oder bestimmte Anforderungen, die sich jedoch ganz klar vom Evangelium unterscheiden lassen. „Paulus“ verweist an dieser Stelle noch einmal zurück auf das Heil, das den Christen durch die Erlösungstat Christi in der Taufe zuteil geworden ist. Diese Vergangenheit konstituiert die Gegenwart der Christen und sollte sie auch zukünftig gegen Anfechtungen immunisieren.

In Kol 2,16 wird deutlich, dass das nicht funktioniert: *So verurteile euch nun niemand wegen Speise oder Trank oder eines Festtages, Neumondes oder Sabbats.* Es wird immer deutlicher, dass die Anfragen an die Kolosser sehr konkret sind und den religiösen Alltag und seine Ausgestaltung betreffen, bis es schließlich in 2,18 heißt: *Niemand soll euch um den Siegespreis bringen, der sich gefällt in Demut und Anbetung der Engel, der auf das eingeht, was er geschaut hat, grundlos aufgeblasen von der Gesinnung seines Fleisches.*

Die zunächst weit entfernt scheinende potenzielle Bedrohung rückt von Vers zu Vers näher und wird immer konkreter. Es werden offenbar Forderungen an die Kolosser herangetragen, die sie zwar noch nicht „umgeworfen“ haben, aber durchaus „umwerfen“ könnten und zumindest stark verunsichern. So kulminiert das Bedrohungsszenario in dem Ausspruch: *Was lasst ihr euch dann Satzungen auferlegen, als lebtet ihr noch in der Welt: Berühre nicht, iss nicht, fass nicht an! (2,20-21).*

Aus der diffusen Warnung, sich nicht verführen zu lassen, sind in wenigen Versen konkrete Gebote (ἐντάλματα [2,22]) geworden. Welchen theoretischen Hintergrund diese Gebote haben, ob eine jüdische oder pagane Lehre hier Pate stand, ist jedoch nicht klar. Grundsätzlich wird überlegt, ob es sich um eine Störung von außen oder von innen handelt. Soll die bisherige Lehre durch eine neue ersetzt oder „nur“ durch neue Elemente ergänzt werden? Beide Vorschläge gehen davon aus, die „Kolosser“ hätten bereits eine (zumindest halbwegs) gefestigte christliche Identität.²⁶ Die Adressatenfiktion skizziert jedoch Gläubige, die nicht vom Apostel selbst, sondern in paulinischer Tradition, aus zweiter Hand vom Evangelium gehört haben. Sie haben es angenommen und *versuchen* nun, ihr Leben am Evangelium auszurichten. Dabei ist

²⁶ Vgl. MAISCH, Kol (Anm. 11) 30-39. Um in einem biblischen Bild zu bleiben: Die Hand liegt bereits am Pflug, aber der Blick geht zurück (Lk 9,62). Mit solchen Menschen ist weder in den Evangelien noch im Kolosserbrief am Reich Gottes zu arbeiten. Deswegen ruft der Autor des Kolosserbriefs seine Adressaten dazu auf, sich ganz auf Christus und das neue Leben in ihm einzulassen und ihr altes Leben mit seinen Ritualen zurückzulassen.

die Absicht offenbar größer als der Erfolg. Es handelt sich also nicht um eine Gruppe mit einer gefestigten christlichen Identität, sondern um eine Gruppe im Findungsprozess.

Das Problem, mit dem sich der Kolosserbrief beschäftigt, wäre also eine nicht vollständig vollzogene Hinwendung zum Christentum, die mit einer Abwendung von den Strategien zur Lebensbewältigung des Herkunftsmilieus – in diesem Falle vermutlich pagan – einhergehen müsste. Die Aufgabe der Adressaten sähe dann ungefähr so aus: Sie müssen sich als Christen „in einer nicht-christlichen Welt zurechtfinden und lernen, ihre in der Taufe vollzogene Statusänderung in der Realität ihres Alltags umzusetzen“²⁷. Wie schwer dies für eine Gruppe ist, der die Tradition fehlt und die sich von der Welt – vertreten durch das religiöse und soziale Umfeld, aus dem sie herauswächst – angefragt und verführt fühlt, davon spricht der Kolosserbrief und dafür entwickelt der Autor Strategien.

Auf der Metaebene betrachtet, wird der Kolosserbrief damit zu „ein[em] allgemeine[n] Schreiben, das die Probleme vieler Neubekehrter aufgreift und durch Ermahnungen und die Erinnerung an die Taufe einer Lösung zuführen will. Die *Adressaten* dürften daher unter Christen der ersten Generation zu suchen sein, die durch das allgemeine geistige Klima – geprägt durch pagane Religionen und den kleinasiatischen Synkretismus – in ihrem Glauben verunsichert sind“²⁸. In diesem Punkt ähneln die „Kolosser“ allen späteren Christengenerationen: Das Evangelium hat sie erreicht und sie haben es angenommen. Nun muss es auch in ihrem Leben und ihrem Alltag ankommen und diesen verändern. Die „Heiligen in Kolossä“ werden dadurch zur Chiffre für alle Christen: Ihr Leben muss sich durch die Konfrontation mit dem Evangelium verändern und diese Veränderung muss sich in ihrem Alltag abbilden. Dieser Prozess wird durch die Verführung durch alternative Identitätsangebote immer wieder gestört. Aus dieser Perspektive ist die Frage nach der kolossischen Philosophie auf eine überraschende, aber dennoch einleuchtende Weise gelöst.

Auf der Basis der Überlegungen zur Fiktionalität des Kolosserbriefs lässt sich also mit aller Vorsicht vermuten, dass im Text eine fiktive Bedrohungssituation geschildert wird, mit der „Paulus“ sich brieflich auseinandersetzt und in der er Gläubigen (wohlgemerkt: keiner Einzelgemeinde), die er nicht kennt, seine Theologie in Form von Handlungsanweisungen für diese Situation entwickelt. Dabei muss es sowohl für den empirischen Autor als auch für die empirischen Leser einen Grund haben, dass Paulus als Autoren pseudonym gewählt wurde.

²⁷ MAISCH, Kol (Anm. 11) 24.

²⁸ MAISCH, Kol (Anm. 11) 23.

„Paulus“ ist für die Leserinnen und Leser der zweiten und dritten urchristlichen Generation ein Autorenpsudonym aus der Nahdeixis.²⁹ Der Apostel ist zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes nicht mehr am Leben, aber noch bekannt. Wie Nicole Frank in ihrer Dissertationsschrift gezeigt hat, bestehen intertextuelle Vernetzungen des Kolosserbriefs mit dem gesamten Corpus Paulinum.³⁰ Dies lässt vermuten, dass der empirische Autor mit der paulinischen Diktion und Theologie vertraut war. Gleichzeitig wird aus dem Textganzen deutlich, dass sich der Autor an Adressaten wendet, die Paulus selbst nicht kannten und denen auch die stilistischen Veränderungen nicht aufgefallen sein dürften. Die Adressaten sind entsprechend zeitlich und möglicherweise auch örtlich ein ganzes Stück von Paulus entfernt.

Was bleibt, ist die Frage: *Warum* schreibt jemand im Namen eines anderen, der nicht mehr lebt (1,24), einen Brief an jemanden, der nicht mehr existiert, um Probleme zu verhandeln, die eigentlich andere betreffen?

2. Paradigmenwechsel II: Pseudepigraphie Texte als Autoritätskonstruktion

Die möglichen Antworten auf diese Frage führen in den Bereich des zweiten sich andeutenden Paradigmenwechsels. Dieser betrifft die Diskussion um die Intention von Pseudepigraphie und spiegelt sich darin, dass immer weniger gefragt wird, *wer* sich des jeweiligen Pseudonyms bedient, als *zu welchem Ende* dieser Rekurs geschieht. Auch bei den Antworten auf die Frage *Worin besteht die Intention der Pseudepigraphie?* sind neue Tendenzen auszumachen, die sich von den klassischen Begründungen unterscheiden.

Als Beispiel für die „klassische“ Position zur Pseudepigraphie sei hier eine Passage aus Jürgen Roloffs *Einführung in das Neue Testament* zitiert, die sich in ähnlicher Form in vielen Einleitungswerken finden lässt: „Es handelt sich bei dieser Pseud-

²⁹ Vgl. hierzu M. FRENCHKOWSKI, *Erkannte Pseudepigraphie? Ein Essay über Fiktionalität, Antike und Christentum*, in: J. Frey u. a. (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters* (WUNT 246), Tübingen 2009, 181-232: 225-227. Frenschkowski notiert in diesem Zusammenhang die Beobachtung, „die jüngste Vergangenheit ist autoritative Offenbarungszeit, nicht die Vergangenheit“ (227), was auch erklärt, warum bei der frühchristlichen Pseudepigraphie anders als bei nichtchristlichen Schriften Figuren der Nahdeixis und nicht (autoritative) Figuren der Ferndeixis gewählt werden.

³⁰ Vgl. N. FRANK, *Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition* (WUNT 2/271), Tübingen 2009, insb. 327-372.

epigraphie um ein spezifisches Phänomen der dritten christlichen Generation, das im Zusammenhang mit der Autoritätskrise der Zeit zwischen ca. 80 und 120 zu sehen ist. Nur die alten, längst dahingegangenen Autoritäten der Anfangszeit, vor allem die Apostel, galten als maßgeblich und vertrauenswürdig. Kirchliche Schriftsteller, die unter eigenem Namen schreiben, melden sich erst einige Zeit nach der Jahrhundertwende zu Wort.“³¹

Festzuhalten sind hier die beiden Beobachtungen: *Phänomen der dritten Generation* und *Autoritätskrise*, die sich in dieser – oder ähnlicher Form – in den meisten Beiträgen zur Pseudepigraphie finden. In der einen oder anderen Form wird darauf abgehoben, dass Pseudepigraphie eine Strategie sei, mit dem Autoritätsverlust oder den Richtungskämpfen in der frühen Kirche umzugehen.³² Hier unterscheiden sich von der Grundannahme her die „alten“ Positionen nur wenig von den „neuen“: Unabhängig davon, ob die Sekretärshypothese, Schultradition oder fiktive Selbstausslegung als Erklärungsmuster durchgespielt werden – im Hintergrund steht gewöhnlich die Annahme, dass die Tradition, der gute Ursprung, in die Krise geraten ist und entweder gerettet oder in die neue Zeit hinein aktualisiert werden muss.³³ Auch die Annahme, dass es sich bei der frühchristlichen Pseudepigraphie offenbar um ein zeitlich begrenztes Phänomen handelt, das grob zwischen 60 und 110 n. Chr. angesiedelt wird,³⁴ steht im Magnetfeld der Frage um Autorität und Machtverhältnisse in der

³¹ J. ROLOFF, Einführung in das Neue Testament, Stuttgart 2003, 194.

³² Vgl. hierzu die Bilanz von Martina Janßen: „Trotz unterschiedlicher Akzente und Nomenklaturen sind die Überlegungen über die Deutung und die Bewertung frühchristlicher Pseudepigraphie zum großen Teil ‚austauschbar‘; dies gilt über die hier dargestellten Positionen hinaus auch für etliche weitere Kommentarwerke und Einführungen. Die Beiträge entwerfen mit einigen Modifikationen ein gemeinsames Bild: Neutestamentliche Pseudepigraphie dient in ihren unterschiedlichen Ausformungen der Sicherung und Aktualisierung apostolischer Autorität und Ursprungsnorm in der Zeit der inneren Krisis und des Autoritätsvakuums“ (JANSSEN, Namen [Anm. 1] 248f.).

³³ Michael Wolter drückte es in seiner Habilitationsschrift zu den Pastoralbriefen für diese Briefeffiktionen folgendermaßen aus: Die Aufgabe des Autors/der Autoren der Pastoralbriefe war es, „in der Situation der Konsolidierung der Gemeinde und deren Bedrohung durch jüdisch-gnostische Irrlehrer ‚die lebendige apostolische Autorität in der Kirche gegenwärtig (zu) halten‘ und das paulinische Erbe für seine Gegenwart neu zur Sprache zu bringen. Seine Intention richtete sich demnach auf die Herstellung von Kontinuität mit dem normativen Ursprung der apostolischen (paulinischen) Tradition“ (M. WOLTER, Die Pastoralbriefe als Paulustradition [FRLANT 146], Göttingen 1988, 12f.).

³⁴ Vgl. hierzu exemplarisch P. POKORNÝ / U. HECKEL, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (UTB 2798), Tübingen 2007, 623: „Die meisten neutestamentlichen Pseudepigraphen wurden in nachapostolischer Zeit verfasst, d. h. sie stam-

frühen Kirche. Interessant ist hier jedoch der Hinweis darauf, dass sich zu diesem späteren Zeitpunkt die Machtverhältnisse so weit geklärt hätten, dass etwa Ignatius und Polykarp (wieder) unter eigenem Namen und mit eigener Autorität schreiben konnten.

Hinter der Argumentation steht eine bestimmte Konzeption der (Selbst-)Organisation der sich in dieser Zeit allmählich entwickelnden kirchlichen Struktur. Die Grundidee ist folgende: Es gab nach der (Be-)Gründung im Christusereignis zunächst eine normative Periode der Apostel und Zeitzeugen, denen Autorität in Fragen der Orthodoxie und Orthopraxie zukam. Diese Periode endete mit dem Tod der Zeitzeugen und war geprägt von Auseinandersetzungen um die adäquate Bewahrung und Weiterführung der Tradition, sowohl in der Lehre als auch in der Praxis der einzelnen Gemeinden. In dieser Zeit bilden sich die (Ämter-)Strukturen heraus, auf die die Kirchenväter zurückgreifen können, die dann (je nach Lesart der Argumentation: wieder) eine gesamtkirchliche Autorität besitzen, mit der sie sprechen und Entscheidungen treffen können. Genau genommen ist hier also von vier urchristlichen Generationen die Rede: der Gründungsgeneration (I), der Generation der Apostel und Zeitzeugen (II), der Generation der Auseinandersetzung um die Weiterführung des Erbes (III) und der Generation der Konsolidierung (IV). Paulus gehörte nach dieser Lesart zur Generation II, Ignatius zur Generation IV und die Autoren der Pseudepigraphen zur Generation III.³⁵

Fixpunkt ist in diesem Erklärungsmodell der gute oder *normative* Ursprung, auf den sich die – in diesem Falle – pseudepigraphen Autoren beziehen.³⁶ Dieser normative Ursprung wird häufig unhinterfragt als *Faktum* oder *Datum* angenommen. Doch auch diese Überzeugung scheint brüchig zu werden. In der zweiten Auflage der *Ein-*

men nach dem Tod der Apostel von deren Schülern, sind ein Phänomen der zweiten oder dritten Generation und entstammen dem letzten Drittel des 1. Jh.s. Der Verfasser des 1. Clemensbriefs (96-100), Ignatius von Antiochien (110-114), Polykarp (etwa 110-115) oder Hermas (2. Jh.) schreiben wieder unter eigenem Namen“.

³⁵ Diese Aufstellung ist natürlich sehr holzschnittartig und nur theoretisch durchzuhalten. In der Praxis dürften sich die einzelnen Phasen überschneiden haben: Während Ignatius bereits 110-114 in Antiochien wieder unter eigenem Namen schrieb, wurden mit den Petrusbriefen an anderer Stelle weitere Pseudepigraphen verfasst.

³⁶ Mit dem Erklärungsmodell der „autoritativen Tradition“ bewegen sich die Ausleger im jüdischen Kontext. Dass dieses Modell derzeit in der Diskussion wieder größeres Gewicht bekommt als das Modell der Schülerschriften, das dem hellenistischen Kontext entstammt, ist im Gefolge der *New Perspective* sicherlich kein Zufall. Auch hier scheint sich eine Neuausrichtung abzuzeichnen, die mit stärkeren Vorbehalten gegenüber der Schultradition einhergeht. Vgl. hierzu JANSSEN, (Selbst-)Aussagen (Anm. 15) 159-163.

leitung in das Neue Testament von Ingo Broer heißt es: „Für die Abfassung pseudepigraphischer Werke im christlichen Raum wird die besondere Bedeutung des Anfangs und Ursprungs eine wichtige Rolle gespielt haben, wie sie auch im Judentum gegeben war. [...] Mit der Ausbildung der Pseudepigraphie im Christentum könnte es sich ganz ähnlich verhalten. Denn diese wurde erst in nachapostolischer Zeit ausgebildet, als man bereits ein Bewusstsein für das Ende der apostolischen Zeit entwickelt hatte. Hinter diesen neutestamentlichen Pseudepigraphen steht die Absicht, die Normativität des Anfangs aufzuzeigen und vor allem die Kontinuität mit diesem Anfang trotz des Bruchs zwischen apostolischer und nachapostolischer Zeit durch die Bewahrung des von den Aposteln anvertrauten Gutes zu bewahren.“³⁷ An den gewählten Formulierungen lässt sich ablesen, wie sich die Wahrnehmung des Phänomens allmählich verschiebt. Von einer „Autoritätskrise“ ist nicht die Rede, auch geht es nicht um die Durchsetzung bereits getroffener Entscheidungen, sondern um die Herstellung von Kontinuität in Form einer Tradition durch die Verbindung der Gegenwart mit einem als normativ verstandenen Anfang. Die vorsichtige Formulierung vermeidet eine inhaltliche Füllung des Anfangs, und betont stärker seinen Referenzcharakter für die Pseudepigraphie.

Damit ist eine Tür geöffnet, die Konstruktion des *normativen Ursprungs* noch einmal kritisch zu hinterfragen und zu überlegen, ob die Annahme einer gesamtkirchlichen Autorität nicht eine spätere Vorstellung von Kirche in eine Zeit einträgt, in der diese nicht belegt und sozialhistorisch eher unwahrscheinlich ist. So fragt Ruben Zimmermann völlig zu Recht: „Gab es denn je zu einer Frühphase des Christentums diese ‚gesamtkirchlichen Autoritäten‘? Zeigen nicht die diversen aus den Schriften rekonstruierbaren Streitigkeiten, dass es das Idealbild einer harmonischen, von Aposteln geleiteten Urchristenheit nie gegeben hat? Mit wachsender Zeit hat es wohl kaum einen Verlust an Anerkennung, sondern eher eine Konzentration an (kirchenpolitischer) Macht gegeben, wie etwa die Clemensbriefe beweisen. Nicht der Mangel an Führungspersönlichkeiten, sondern eher ein bestimmtes Geschichtsbild, das die apostolische Zeit retrospektiv als Norm setzte, hat dazu beigetragen, dass die Pseudepigraphie in der zweiten und dritten Generation so bedeutsam wurde.“³⁸ Hier lässt sich weiter fragen, ob die ideale Anfangszeit nicht vielleicht erst in der Retrospektive erschaffen wurde und aus der Notwendigkeit der Gegenwart eine zukunftsweisende Vergangenheit entstand, die denn auch Muster bereit hielt, die aktuelle Kri-

³⁷ I. BROER, Einleitung in das Neue Testament, in Verbindung mit H.-U. Weidemann, Würzburg ³2010, 562f.

³⁸ ZIMMERMANN, Unecht (Anm. 9) 33.

sensituation zu meistern, weil sie in die Vergangenheit zurückprojiziert wurde. Oder, um es mit Eckart Reinmuth auszudrücken: „Der Text, der sich durch seine Pseudonymität scheinbar zu einem Element vergangener Geschichte macht, tut dies, um die aktuelle Botschaft dieser Geschichte, ihre Bedeutung zu umreißen und so zu einem Element der Identität der Adressaten zu werden.“³⁹ Dies könnte auch durch die (Re-) Kontextualisierung von echten oder später ge- oder erfundenen Herrenworten geschehen sein oder durch die Fiktion der Reaktion einer Figur der Gründungsphase auf die aktuelle Situation im Sinne eines *what would Paul do?*⁴⁰ Eine Übertragung des Schemas antiker Prosopopöie hält Martina Janßen durchaus für plausibel: „Was hätte x.y. wohl gesagt angesichts...‘ ist dabei leicht auf neutestamentliche Schriften zu übertragen. ‚Was hätte Paulus wohl gesagt angesichts der kirchlichen Lage um 100 n. Chr.?’“⁴¹

Die Frage, die sich hier stellt, ist jedoch auch, ob die in den Pseudepigraphen aufgerufenen Traditionsgaranten zum fraglichen Zeitpunkt tatsächlich als Autoritäten verstanden wurden. Zeigen nicht gerade die Auseinandersetzungen, von denen die echten Paulusbriefe Zeugnis geben, dass es auch in der II. Generation heftige Auseinandersetzungen um Orthodoxy und Orthopraxie gab und auch Paulus sich nicht auf seine „apostolische Autorität“ verlassen konnte? Anders herum gefragt: Ist die Annahme einer normativen und traditionsbegründenden Zeit der Urkirche nicht eine auf einem späteren Kirchenverständnis beruhende Eintragung? Hier wird der Paradigmenwechsel deutlich greifbar und erlaubt eine neue Einschätzung des Phänomens: Nicht mehr der *Schrift* wird durch den Namen einer Autorität aus der Vergangenheit Geltung verschafft, sondern durch die Schrift wird einer *Person* oder *Tradition* aus der Vergangenheit Autorität und Geltung verschafft. Oder wie Eve-Marie Becker formuliert, „stellen Normativität und Autorität weniger die Voraussetzung als das Ziel paulinischer Pseudepigraphie dar“⁴².

³⁹ REINMUTH, Exkurs (Anm. 8) 200.

⁴⁰ Diese Strategie der Aktualisierung von Gründungsfiguren lässt sich auch heute beobachten und trägt an den entsprechenden Loci ganz entschieden zur Identitätskonstruktion ein. Ein modernes Beispiel ist die Bewegung *What would Jesus do?* in evangelikalen Jugendkulturen.

⁴¹ JANSSEN, (Selbst-)Aussagen (Anm. 15) 132f. Damit muss jedoch nicht unbedingt auf eine besondere Autorität oder Heilsbedeutung der gewählten Figur verwiesen werden, wie H. J. RIEDL, Anamnese und Apostolizität. Der Zweite Petrusbrief und das theologische Problem neutestamentlicher Pseudepigraphie (RSTh 64), Frankfurt a. M. 2005, 240, es für 2 Petr annimmt. Zur Prosopopöie in antiken Briefen vgl. K. M. SCHMIDT, Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe (Herders Biblische Studien 38), Freiburg i. Br. 2003, 91-102.

⁴² E.-M. BECKER, Von Paulus zu „Paulus“. Paulinische Pseudepigraphie-Forschung als litera-

Am Beispiel des Kolosserbriefs lässt sich das recht gut studieren: Die Autorfiktion des Kolosserbriefs, insbesondere in Kol 1,24-2,5, zeigt einen anderen Paulus als die Protopaulinien. Das „Paulus-Bild des Schreibens, das den Apostel als ‚Diener‘ der *ganzen* Kirche in einer Weise zeichnet, die so eigentlich erst *im Rückblick* auf sein Lebenswerk insgesamt möglich war“⁴³, attestiert „Paulus“ letztlich eine größere Bedeutung als der Apostel zu Lebzeiten gehabt haben dürfte. Derjenige, der mit den Worten ἐγὼ Παῦλος von sich spricht, ist der „Apostel schlechthin“⁴⁴ und die apostolische Autorität, an der keiner vorbeikommt – auch Epaphras, der Gründer der kolossischen Gemeinde, handelte nach diesem Verständnis letztlich im Auftrag des Paulus. Der Völkerapostel leidet stellvertretend für *alle* Heidenchristen, selbst für die, die er nicht kennt.⁴⁵

„Paulus“ stellt sich den „Heiligen in Kolossä“ als ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ (Kol 1,1) vor. Diese Selbstvorstellung ist zwar aus anderen Paulusbriefen bekannt, jedoch mit einer markanten Abweichung: Anders als in Röm 1,1 und 1 Kor 1,1 nennt er sich nicht mehr κλητὸς ἀπόστολος, sondern nur noch ἀπόστολος. Auf den ersten Blick irritiert das nicht, denn in 2 Kor 1,1 und 2 Tim 1,1 findet

turgeschichtliche Aufgabe, in: J. Frey u. a. (Hg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters (WUNT 246), Tübingen 2009, 363-386: 375. Die ganze Passage, die die hier dargestellte kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretische Reflexion des Phänomens angestoßen hat, lautet folgendermaßen: „Allerdings ist bei dieser Charakterisierung paulinischer Pseudepigraphie zu fragen, *ob* und von *wem* zum Zeitpunkt der Abfassung der sog. Deutero- und Tritopaulinen Paulus als eine solche allgemein ‚anerkannte Autorität‘ verstanden und seine Briefe als ‚normative‘ Werke gelesen wurden: Wenn sich die pseudepigraphen Briefeschreiber literarisch-formal auf die Autorität des Paulus stützen, scheint das Phänomen der Pseudepigraphie in theologiegeschichtlicher Hinsicht doch eher anzuzeigen, dass es am Ende des 1. Jh. n. Chr. im Zuge konkurrierender Autoritätsansprüche überhaupt erst um die Fortschreibung und Durchsetzung paulinischer Autorität ging. Dementsprechend stellen Normativität und Autorität weniger die Voraussetzung als das Ziel paulinischer Pseudepigraphie dar, was – wenn wir Andreas Lindemann folgen – spätestens dann erreicht ist, wenn sich christliche Autoren wie der Verfasser des 1. Clemensbriefes ‚auf Paulus berufen und seine Briefe für ihre Argumentation in Anspruch nehmen““.

⁴³ M. THEOBALD, Der Kolosserbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 425-439: 435.

⁴⁴ E. LOHSE, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK 9/2), Göttingen 1968, 251. HÜBNER, Philemon (Anm. 19) 67, formuliert treffend: „Wer über das Evangelium spricht, vor allem über das Evangelium, das den Heiden bzw. Heidenchristen verkündigt wird, der muß auch über Paulus sprechen!“

⁴⁵ Vgl. HÜBNER, Philemon (Anm. 19) 73.

sich ebenfalls die in Kol 1,1 vorfindliche Formulierung. Dabei ist allerdings zu beachten, dass die beiden letztgenannten Briefe jeweils ein Vorgängerschreiben haben, das Paulus als Apostel einführt, während der Kolosserbrief sich (wie auch Röm) an eine fremde Gemeinde richtet. Dieser stellt „Paulus“ sich selbstbewusst als *Apostel Jesu Christi* (Kol 1,1) und *Diener der Kirche* (Kol 1,24f.) vor. Auch bei diesen Formulierungen verschiebt sich der Sprachgebrauch: Zum einen ist ἐκκλησία anders als in den Protopaulinen keine Chiffre für einzelne Gemeinden, sondern für eine Art Gesamtkirche, zum anderen ist die Verbindung mit διάκονος bemerkenswert.⁴⁶ Mit θεοῦ διάκονοι findet sich in 2 Kor 6,4 eine verwandte Wendung, die insofern interessant ist, weil dort wie hier das Stichwort θλίψις fällt, es allerdings ebenfalls anders verwendet wird. Wenn „Paulus“ in seiner Selbstvorstellung von seinem eigenen Leiden spricht, verwendet er den Begriff πάθημα (Kol 1,24), wenn er von den Bedrängnissen Christi spricht hingegen θλίψις (Kol 1,24). Im Gegensatz zu den Protopaulinen ist der Sprachgebrauch auf den Kopf gestellt: Dort steht πάθημα für die Leiden Christi und θλίψις für die Bedrängnisse des Apostels.⁴⁷ „Paulus“ und sein Schicksal werden damit sprachlich und strukturell mit dem Schicksal Christi verknüpft. Auch sind beide nunmehr anwesend im Geiste, aber abwesend im Fleisch (Kol 2,5). Diese enge Verknüpfung räumt „Paulus“ nicht nur eine besondere Beziehung zu Christus und eine besondere Autorität von ihm her ein, sondern setzt beide analog: „Paulus“ hat an Christus Teil und wird so zum wahren Gesandten an Christi statt (2 Kor 5,20). Die sprachlich-inhaltliche Verklammerung sorgt ferner für eine Traditionslinie von Christus über „Paulus“ zu den „Heiligen in Kolossä“: „Paulus“ vollendet in seinem Leiden für die Gläubigen die Bedrängnis Christi und wird somit zum unübergehbaren Verbindungsglied zwischen Christus und den Gläubigen.⁴⁸ Sein Leiden und sein (im Brief implizit vorausgesetztes) Martyrium machen ihn endgültig zu einer Autoritätsfigur: „es spricht der ‚erhöhte‘ Paulus“⁴⁹.

⁴⁶ Die Verbindung von διάκονος und ἐκκλησία ist im Neuen Testament singulär; vgl. J. GNILKA, Der Kolosserbrief (HThK 10/1), Freiburg i. Br. 1980, 98. Auch der Gebrauch der Verbindung δοῦλος Χριστοῦ verschiebt sich. Während sich Paulus in den Protopaulinen mit diesem Titel vorstellt, ist im Kolosserbrief lediglich Epaphras (4,12) ein Sklave Christi.

⁴⁷ Vgl. GNILKA, Kol (Anm. 46) 94f.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei J. ERNST, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (RNT), Regensburg 1974, 183: „Dieser fleischliche, d. h. ganzheitlich-personale Dienst (ἐν τῇ σαρκί μου) erinnert unmissverständlich an den ‚Fleischesleib Christi‘, durch den Versöhnung geschenkt worden ist (1,22). Der persönliche Einsatz des Apostels steht im Zeichen des Opfers Christi. Es wird also schon rein terminologisch eine Verbindung zwischen dem Erlösungswerk Christi und den apostolischen Leiden angedeutet“.

⁴⁹ GNILKA, Kol (Anm. 46) 23.

Wenn „Paulus“ dergestalt als Völkerapostel und Märtyrer ikonographiert wird, lässt sich für den Kolosserbrief festhalten, dass die Wahl des Autorenpseudonyms nicht einseitig mit dem Verweis auf die Autorität des Apostels beantwortet werden kann. Wenn diese Autorität nicht gegeben war, sondern erst hergestellt werden wollte, ist dem pseudepigraphen Kolosserbrief eine doppelte Stoßrichtung zu unterstellen: Es geht nicht nur um die Situation der Gläubigen, auf die „Paulus“ im Kolosserbrief antwortet, sondern auch um die Verfasstheit der sich konstituierenden Kirche und den Ort, der Paulus darin zugewiesen werden soll. Eine solche Lesart führt mitten in die Diskussion frühchristlicher Identitätsdiskurse.

3. Die Zusammenschau beider Paradigmenwechsel: Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen

Die beiden beschriebenen Paradigmenwechsel verweisen ihrerseits auf einen dritten Paradigmenwechsel, der sich mit dem Begriff *cultural turn* auf eine Kurzformel bringen lässt. Aus gedächtnistheoretisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive lassen sich die Beobachtungen, die sich im Gefolge der beiden skizzierten Paradigmenwechsel ergeben haben, zu einer Gesamtschau verbinden, die – zumindest für den Kolosserbrief – weitere Verstehensmöglichkeiten birgt. Ein erster Entwurf für eine solche Gesamtschau soll nun unter Einbeziehung des interdisziplinären Diskurses zum sozialen Erinnern vorgestellt werden.⁵⁰

Bei der Frage nach der Intention des Autors wird oft gefolgert, über die Wahl des paulinischen Autors sollte dem Text Autorität zugesprochen werden und es ginge beim Kolosserbrief entsprechend um eine autoritätsgestützte Applikation paulinischer Theologie für eine spätere Generation. Die fiktive Selbstausslegung des Apostels hat etwas mit der Bewahrung und Weiterentwicklung des paulinischen Erbes zu tun und ist damit ein Beitrag zur Identitätskonstruktion des Paulus (oder der Erinnerungsfigur „Paulus“). Das ist aber nur die eine Seite: Wenn das Textmedium „Brief“ ernst genommen wird, geht es auch um die Identitätskonstruktion der angesprochenen Adressaten, die auf der Folie der fiktiven Bedrohungssituation entwickelt wird.⁵¹

⁵⁰ Erste Versuche, dieser Spur nachzugehen, sind publiziert unter S. HÜBENTHAL, „Verwurzelt in Christus und gegründet auf ihm, fest im Glauben“. Exegetische Betrachtungen zum Motto des Weltjugendtags 2011 / „Enracinés et fondés dans le Christ, affermis par la foi“. Approche biblique du thème des JMJ, in: P. Guerigen / C. Quiring / M.-A. Seibel (Hg.), Auf der Suche nach den Wurzeln – En quête des racines, Trier 2010, 18-61.

⁵¹ FRANK, Kolosserbrief (Anm. 30) 3, formuliert es folgendermaßen: „Mit der Abfassung

Die Adressatenfiktion skizziert Gläubige, die nicht vom Apostel selbst, sondern in paulinischer Tradition – aus zweiter Hand – vom Evangelium gehört und es angenommen haben und die nun versuchen, ihr Leben daran auszurichten. Ihre Bedrohung besteht in alternativen Identitätsangeboten, die nicht dem Geist des Evangeliums entsprechen. Die Adressatenfiktion über das mehrfache „Gebt acht, dass ...“ und den Hinweis auf die Festigkeit und Geordnetheit des Glaubens (Kol 2,4), der durch die weitere Argumentation eher als Ziel denn als Ausgangsbasis der Argumentation entlarvt wird, lassen *auf der Ebene des Werkzeuganzen* vermuten, dass es sich hier nicht um Christen mit einer gefestigten Identität handelt, sondern eher um solche, die ihre eigene Identität noch suchen.

Der empirische Autor würde demnach eine Paulustradition verschriftlichen, die den empirischen Lesern Anhaltspunkte für den Umgang mit ihrer eigenen Situation an die Hand gibt. Der Entwurf der fiktiven kolossischen Situation *auf der Figurenebene* wird dadurch für die empirischen Leser *auf der Ebene des Werkzeuganzen* zu einem Spiegel, in dem sie ihre eigene Situation erkennen können. Was er hingegen nicht ist: ein Fenster in die Welt des Paulus hinein.

Für die bislang unbeantwortete Frage nach der Intention des Kolosserbriefs und der Wahl des Autorenpsudonyms lassen sich folgende Antwortmöglichkeiten festhalten: Pseudepigraphie Paulusbriefe entstehen nicht aus einem historischen Interesse an der Figur des Autors, sondern wollen in eine gegenwärtige Situation sprechen. Normativität und Autorität sind dabei nicht Voraussetzung, sondern Ziel der Autorfiktion. Die paulinische Pseudepigraphie verfolgt damit eher das Ziel der Sicherung literarischer und apostolischer Kontinuität und ist um die Aktualisierung und Deutung der paulinischen Theologie für spätere Generationen bemüht. Die fiktive Selbstausslegung Pauli, wie sie im Kolosserbrief stattfindet, ist eine theologische und hermeneutische Leistung, die der Entwicklung und Sicherung eines bestimmten Paulusbildes als Identifikationsmodell dient. Die Inhalte, die der pseudepigraphie Kolosserbrief vermittelt, sind demnach aufs Engste mit der Rezeption der Autorfiktion verknüpft.

Aus dem Blickwinkel der Adressatenfiktion wird es durch die Pseudepigraphie möglich, ein Problem in die Vergangenheit zurückzuprojizieren.⁵² Die schwierige

eines Briefes unter dem Namen des Apostels sucht der Autor des Kolosserbriefes durch den Rückgriff auf die paulinische Überlieferung – als Wurzel der gemeinsamen Glaubenstradition und zugleich als geschichtliche Verankerung der Konstitution als christliche Gemeinschaft – eine identitäts- und orientierungsstiftende Funktion für die Gemeinden der zweiten und dritten Generation einzunehmen“.

⁵² ZIMMERMANN, Urecht (Anm. 9) 34, sieht in diesem Verfahren einen generellen Grundsatz der Pseudepigraphie: „Eine Schrift wurde in eine fingierte Kommunikationssituation gestellt,

Situation der Gegenwart wird durch einen Brief, der scheinbar vorwegnehmend auf sie Bezug nimmt, leichter zu bewältigen: Auf der vermeintlichen *tabula rasa* taucht ein Präzedenzfall auf. Nicht erst Max Frisch brachte es auf den Punkt, dass sich jede Gegenwart die Vergangenheit schafft, die sie benötigt.⁵³ Wir sehen das Phänomen auch in der kolossischen Pseudepigraphie: Die aktuelle Situation führt zur Konstruktion einer vergangenen Situation, die ein Modell anbietet, die aktuelle Herausforderung zu bewältigen. Das Vorgehen, eine Tradition zu „finden“, um Selbst- und Fremdverstehen zu erleichtern, ist jenseits der moralischen Frage *echt oder gefälscht* kulturell verbreitet und zutiefst menschlich.

3.1. Der kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretische Beitrag

Die Zeit, in der wir uns mit der Abfassung des Kolosserbriefes befinden, ist die Zeit der zweiten und dritten Generation der jungen Christenheit. Wenn es zutrifft, dass der Kolosserbrief um 70-80 n. Chr. entstanden ist,⁵⁴ sind seit Jesu Tod und Auferstehung etwa vierzig Jahre vergangen. Die Generation der Zeitzeugen ist zu diesem Zeitpunkt größtenteils verschwunden: Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes leben nicht mehr und können so auch nicht mehr auf die Fragen der Gläubigen eingehen. Das junge Christentum hat sich aber noch nicht so weit konstituiert und gefestigt, dass es einen verbindlichen Rahmen und klare Regeln für die kleinen und großen Fragen gefunden hat. Weder für Konflikte in der Orthodoxie noch in der Orthopraxie, weder für den rechten Glauben noch für das rechte Handeln, gibt es allgemein gültige Anweisungen. Es gibt noch keine autoritative Mitte, von der her diese Fragen gesamtkirchlich gelöst werden könnten. Es gibt einfach noch keine Gesamtkirche.

um somit auf subtile Weise die eigene Situation zu thematisieren. Auch wenn in der Schrift selbst Autor und Adressaten einer ganz anderen geschichtlichen Zeit angehören, wollen die Texte doch eigentlich die Gegenwart der von ihnen intendierten Rezipienten erreichen. Der kommunikative ‚Umweg‘ über eine fingierte geschichtliche Situation soll letztlich zu einer gelungeneren Verständigung führen, die bei einer direkten Auseinandersetzung zu schwierig oder heikel gewesen wäre“.

⁵³ Dieses Axiom findet sich im Werk von Max Frisch an vielen Stellen, am klarsten jedoch in *Mein Name sei Gantenbein*: „Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht der die Geschichte dazu – man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, so scheint es, und manchmal stelle ich mir vor, ein anderer habe genau die Geschichte meiner Erfahrung ...“ (M. FRISCH, *Mein Name sei Gantenbein*, Frankfurt a. M. ²⁸2000, 11). Eine analoge Formulierung findet sich bereits auf Seite 8: „Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte seiner Erfahrung ...“.

⁵⁴ Und damit etwa zeitgleich zum ebenfalls anonym verfassten Markusevangelium.

Ganz im Gegenteil zeigt das Neue Testament deutlich, dass das Christentum als Sozialform und der Glaube an Christus als kultureller Rahmen zu dieser Zeit eine Theologie im Werden, oder besser: Theologien im Werden waren.⁵⁵ Was aus heutiger Sicht klar häretisch ist, war es zu dieser Zeit noch nicht. Nicht umsonst waren die Auseinandersetzungen in der frühen Christenheit sehr scharf und Rechtgläubige und Ketzer, oder besser: diejenigen, die später als Rechtgläubige und Ketzer rezipiert wurden, sahen einander oft zum Verwechseln ähnlich. In dieser Zeit wird noch gerungen um eine *christliche* Identität, von *der* christlichen Identität ganz zu schweigen.⁵⁶

Diejenigen, die eine Tradition beginnen, müssen sich erst einmal neu erfinden. Dazu braucht es eine eigene Geschichte und eine Lebenspraxis, aus der Orientierung für die Zukunft erwachsen kann. Das heißt auch: eine Auseinandersetzung mit dem Herkunftsmilieu. Die Entwicklung einer *judenchristlichen* Identität ging einher mit der Frage, was aus dem jüdischen Erbe in die neue Lebensform übernommen werden konnte und was nicht. Die Auseinandersetzungen im Neuen Testament um Beschneidung, Speisegebote, Tora- und Sabbatobservanz geben davon beredt Zeugnis. Analoges gilt für eine *heidenchristliche* Identität, sprich: die Gruppe, die aus dem Hellenismus kam und sich damit auseinandersetzen musste, welche Teile ihres paganen Weltbildes und welche ihrer Lebens- und Alltagsbewältigungsstrategien für das Sein in Christus kompatibel waren.⁵⁷ All dies gehört zu den Geburtsschmerzen des Christentums und zum Ringen um eine christliche Identität. Das erweist sich doppelt schwer, wenn die Führungsfiguren und Leitbilder fehlen und wenn keiner mit einer gewissen Autorität die drängenden Fragen beantworten kann.

Die kulturwissenschaftliche Forschung hat gezeigt, dass sich der Fortbestand von Ideen und Traditionen meist in der zweiten und vor allem der dritten Generation entscheidet: Dann, wenn nicht mehr die Gründungsväter, sondern ihre Kinder und Enkel

⁵⁵ Vgl. HÜBNER, Philemon (Anm. 19) 96.

⁵⁶ Ein Beispiel mag das verdeutlichen, wie MAISCH, Kol (Anm. 11) 39f., ausführt: Die Kirche, wie sie sich im Neuen Testament darstellt, ist eine Kirche aus Judenchristen und Heidenchristen. Doch bis aus heidnischen Neubekehrten und jüdischen Anhängern des *Weges*, wie ihn Lukas – übrigens vermutlich noch einmal zwanzig Jahre nach der Abfassung des Kolosserbriefes – in der Apostelgeschichte nennt, *Heidenchristen* und *Judenchristen* werden, ist es ein langer Prozess. Auch sie mussten erst einmal zu einer stabilen Identität in dieser neuen Situation finden und ihr jüdisches bzw. paganen Erbe mit ihrem neuen Sein in Christus in einen stabilen Zusammenhang bringen. Spätere Generationen, die sich bereits an einer Tradition orientieren und mit dieser interagieren können – sei es durch Integration oder Ablehnung –, haben es da viel leichter.

⁵⁷ Hier ließe sich ebenfalls an Speiseregeln, aber auch an die Zugehörigkeit zu antiken Vereinen, Mysterienkulten und mythische Praktiken denken.

das Sagen haben und überlegt werden muss, ob die gemeinsam erzählte und gelebte Geschichte noch trägt. In der Regel beginnt diese Phase nach etwa vierzig Jahren und ist nach etwa einhundert Jahren abgeschlossen. Die Zeit dazwischen ist die spannende Phase der Identitätssuche und Identitätsbildung. Jetzt ist noch vieles im Fluss und selbst wenn die Grundausrichtung klar ist, kann hier und dort noch nachjustiert werden. Noch stehen auch unterschiedliche Fassungen der gleichen Geschichte nebeneinander, und es ist nicht absehbar, welche schlussendlich ‚tragen‘ wird. Pseudepigraphie lässt sich demnach auch aus kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Perspektive als *Phänomen der dritten Generation* verstehen – in dem Sinne, dass zu diesem Zeitpunkt grundlegend die Weichen gestellt werden für den Weiterbestand und die weitere (organisatorische und inhaltliche) Verfasstheit einer Gruppe. Die Zeit neutestamentlicher Verschriftlichungen würde genau in die kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretisch spannende Zeit zwischen der *Epochenschwelle* (nach etwa 40 Jahren) und der *floating gap* (nach etwa 100 Jahren) fallen.⁵⁸ Die Pseudepigraphen sind ebenso ein Phänomen der dritten Generation wie die anonymen Texte des Neuen Testaments. Aus kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Perspektive liegt beiden Textsorten der gleiche Mechanismus zugrunde, er ist nur jeweils anders konnotiert: Während die pseudepigraphen Texte wie im Falle des Kolosserbriefs Paulus (oder einen anderen Apostel) als Gründungsautorität oder Garant für Normativität aufrufen,⁵⁹ beziehen sich die anonymen Texte direkt auf Jesus als Gründungsfigur zurück.⁶⁰ In beiden Fällen geschieht jedoch das Gleiche: über eine

⁵⁸ Vgl. hierzu J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ³2005, 48-56.

⁵⁹ Auf den ersten Blick bildet der Judasbrief eine Ausnahme, da er sich nicht direkt auf einen Apostel zurückführen lässt. Allerdings legt die Autorfiktion in Jud 1 nahe, dass „Judas“ als Bruder des Jakobus zugleich auch als Herrenbruder (vgl. Mk 6,3; Mt 13,56) verstanden werden will. J. FREY, Autorfiktion und Gegnerbild im Judasbrief und im Zweiten Petrusbrief, in: ders. u. a. (Hg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters (WUNT 246), Tübingen 2009, 683-732, vermutet, die Wahl des Autorenpsudonyms und seine Rückbindung an den Herrenbruder Jakobus statt an den Herrn selbst sei „daher gleichermaßen ein Zeichen der Wirkung des Jakobus bzw. des Jakobusbriefs wie auch ein Indiz dafür, dass sich der reale Autor der ‚nachapostolischen‘ Situation, in der er schrieb, bewusst war“ (690f.). Daher dient die Autorfiktion „nicht nur oder sehr wenig der Legitimation des Schreibens und seines Inhalts, sondern primär der Zuordnung zu einer Traditionslinie, die durch die Gestalt des Jakobus markiert und durch den Jakobusbrief repräsentiert ist und verschiedenartigen Entwicklungen in der paulinisch-deuteropaulinischen Tradition kritisch gegenübertritt“ (702).

⁶⁰ Vgl. hierzu auch M. WOLTER, Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen, in: ZNW 79 (1988) 1-16: 15-16.

normative (Gründungs-)Geschichte wird eine Tradition geschaffen, in die sich die gegenwärtige Generation einschreiben, bzw. zu der sie sich verhalten muss.⁶¹

Wenn man die Forschung zum sozialen Erinnern auf die hier skizzierte Zeitschiene appliziert, befindet man sich grob in der Zeit kollektiver Gedächtnisse.⁶² In der Konstitution der Erinnerungsgemeinschaften gibt es in dieser Phase (noch) keine verbindlichen Traditionen, diese werden vielmehr diskursiv ausgehandelt, was gewöhnlich in Form von narrativen (Rück-)Projektionen geschieht. Es ist in dieser Phase der erinnernden Vergesellschaftung durchaus üblich, dass unterschiedliche Versionen einer Geschichte (oder einer Tradition) nebeneinander stehen und (noch) nicht endgültig entschieden ist, welche für die Zukunft normativ sein soll oder in der Zukunft normativ sein wird. Sobald dieser Aushandlungsprozess – je nach Sozialform auch das Ringen um die „richtige Interpretation“, um Orthodoxie und/oder Orthopraxie – abgeschlossen ist, gibt es in und für diese Gruppe verbindliche Geschichten und Traditionen, auf die man sich – beispielsweise im Umgang mit Gegnern – berufen kann.⁶³ Es sieht ganz danach aus, als gäbe das Neue Testament von genau dieser spannenden und wichtigen Zeit frühchristlicher Vergesellschaftung Zeugnis. Wenn man so will, hat es den Moment christlicher Identitätsbildung eingefroren und die lebendige Auseinandersetzung konserviert in einem für spätere Generationen verbindlichen Kanon. Was dabei auch konserviert wurde, sind Strategien, die beim Ringen um diese Identität zur Anwendung kamen. Eine dieser Strategien ist die *Pseudepigraphie*: Ein späterer Autor der zweiten oder dritten Generation bedient sich der vermeintlichen Autorität eines Zeitzeugen der ersten Generation.⁶⁴ Im

⁶¹ In diesem Sinne lässt sich auch die Vorstellung einer „Paulusnarration“ bei REINMUTH, Hermeneutik (Anm. 4) 106, lesen, wenn auch die Argumentation ursprünglich anders gemeint gewesen sein dürfte: „Sie [die Pseudepigraphen] wurden nicht in einem ‚historischen‘ Interesse geschrieben – etwa, um einen weiteren Paulusbrief in Umlauf zu bringen, sondern um in der Autorität des Paulus, als Teil der Paulusgeschichte, in die Gegenwart ihrer Kirche zu sprechen. Sie äußerten sich in den Diskursen ihrer Gegenwart, sprachen mit ihren Mitteln deren Themen und Probleme an und hatten an ihren Gegebenheiten teil“.

⁶² Vgl. hierzu S. HÜBENTHAL, Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis. The Quest for an Adequate Application, in: K. Berge / P. Carstens (Ed.), Cultural Memory in Biblical Exegesis, London 2011 (im Druck).

⁶³ Die Kanonisierung von Texten stellt einen weiteren Entwicklungsschritt dar und überführt die Aushandlungsprozesse ins kulturelle Gedächtnis.

⁶⁴ Was aus den einzelnen Vorschlägen letztlich geworden ist, bleibt ebenso ungewiss wie die Frage, an wen sich der Kolosserbrief gerichtet und wer ihn verfasst hat. Nur eines scheint sicher: Das Konzept muss aufgegangen sein, denn anders ließe sich nur schwer erklären, dass der Epheserbrief den Kolosserbrief als Ausgangspunkt seiner eigenen pseudepigraphischen

Falle des Kolosserbriefes ist das nicht irgendein Zeuge. Von Paulus, der in seiner Generation eine gewisse überregionale Bedeutung besaß, war bekannt – und insofern ist die Wahl dieses Autorenpsudonyms in der Nahdeixis völlig verständlich –, dass er Briefe an Gemeinden geschrieben hat und in diesen Briefen Konflikte mit den Gemeinden bearbeitete.

3.2. Ein erstes Fazit

Durch die Pseudepigraphie wird also zweierlei erreicht: Die Paulustradition wird in eine bestimmte Richtung fortgeschrieben und die Adressaten kommen mit einer Tradition in Kontakt, an der sie sich orientieren können. Der Kolosserbrief lässt sich so verstanden als historisches Dokument lesen, das den Prozess christlicher Identitätsbildung der zweiten und dritten Generation reflektiert. Welche unterschiedlichen religiösen Strömungen und Synkretismen den Prozess zu dieser Zeit beeinflusst haben, ließe sich sozial- und religionsgeschichtlich weiter untersuchen. Die Herausforderung einer christlichen Identität angesichts konkreter Forderungen, die eigene Religiosität anders zu gestalten, besteht jedoch nicht nur in der frühen Kirche. Die Verteidigung des christlichen Lebensentwurfs gegen religiösen Dogmatismus einerseits und synkretistische Beliebigkeit andererseits ist auch weiterhin aktuell. Hier ermöglicht der Kolosserbrief in seiner Fremdheit auch einen neuen Blick auf die eigene Situation.

In beiden Fällen geht es um eine Aktualisierung der Gründungsereignisse für einen aktuellen Kontext durch die Autorität von ausgewiesenen Zeugen. Oder anders formuliert: darum, wie die normativen und formativen Gründungsereignisse zu verstehen sind und welche Zukunftsszenarien sich aus ihnen ableiten lassen. Es geht auch hier um Identitätskonstruktionen und darum, dass die Gegenwart sich ihre Vergangenheit schafft, um die Zukunft zu strukturieren. An diesem Punkt weicht der Kolosserbrief von anderen paulinischen Briefen ab, was die andere Seite des Identitätsdiskurses spiegelt, nämlich wie der Völkerapostel erinnert werden soll.

Neben einem wichtigen Beitrag zu dieser Frage leistet die kolossische Brieffiktion für die Leserinnen und Leser aber noch etwas nicht weniger Wichtiges: einen Beitrag zu ihrer Identitätskonstruktion, indem sie ihnen eine Tradition anbietet, an die sie anknüpfen und in die sie sich einschreiben können. So gelesen hat der Kolosserbrief eine bleibende Bedeutung für die späteren Leser, deren eigene Situation auf dem Hin-

Brieffiktion nimmt. Der Kolosserbrief wird so zum Prototyp einer Strategie, die sich auch in den Pastoralbriefen und den Katholischen Briefen finden lässt. Er hat demnach eine neue Phase christlicher Identitätsbildung ausgelöst, die erst im zweiten Jahrhundert allmählich endet.

tergrund der Lektüre transparent werden kann.⁶⁵ Die Herausforderung einer christlichen Identität angesichts verführerischer alternativer Identitätsangebote ist ein bleibendes Anliegen, nicht nur in der antiken, sondern auch in der postmodernen Welt.

Zusammenfassung / Abstract

In der Pseudepigraphenforschung haben in den letzten Jahren zwei Paradigmenwechsel zu neuen Zugriffen auf den Forschungsgegenstand geführt. Zum einen der Ansatz, pseudepigraphische Texte als fiktionale Texte zu behandeln, zum anderen die Vermutung, dass pseudepigraphische Texte sich nicht auf eine autoritative Größe der Vergangenheit rückbeziehen, sondern diese ihrerseits erst herzustellen suchen. Der vorliegende Beitrag bringt beide Gedanken mit einer kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischen Perspektive zusammen und stellt am Beispiel des Kolosserbriefs dar, inwiefern Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen verstanden werden kann.

Pseudepigraphy as a strategy in early Christian identity discourses: Considering Colossians as an example

Considerations using the example of Colossians in the area of the research on pseudepigraphy, two paradigm shifts have led to new perspectives on the object of research. One is the approach to regard pseudepigraphical writings as fictional texts, the other is the assumption that pseudepigraphy does not refer to an authority of the past but rather tries to establish that authority. The article links both ideas with cultural memory theory and uses the example of Colossians to explore to what extent pseudepigraphy can be understood as a strategy in Early Christian identity discourses.

⁶⁵ In diesem Sinne aktualisierende Lektüren mit Impulsen für die Selbstvergewisserung späterer Rezipientinnen und Rezipienten finden sich beispielsweise bei Johannes Beutler und Rudolf Hoppe. Bei Beutler heißt es: „Jeder Kult, der sich demnach auf ein Stück geschaffene Wirklichkeit, und sei es ein Engel, richtet, geht vom Wege ab und missachtet Christus als das Haupt von allem. Jede asketische Praxis, die Teile der materiellen Welt ausgrenzt, verbietet oder für Tabu erklärt, nimmt die Universalität der Herrschaft Christi nicht ernst und besitzt nur den Schein von Weisheit und Philosophie“ (J. BEUTLER, Das universale Heil in Christus nach dem Kolosserbrief, in: *GuL* 67 [1994] 403-413: 413). Hoppe notiert: „Der Kol sagt uns in seiner eigenen Sprache, daß es sinnvoll ist, als Gemeinde in dieser Welt zu leben, Gottes Zusage zu feiern und so nicht in der Welt einfach aufzugeben; er sagt uns, daß der vom Glauben überzeugte Christ nicht mehr den geringsten Anlaß hat, sich vor der ‚bösen Welt‘ zu ängstigen. Der Mut, dies auszusprechen und zu leben, ist Aufgabe jedes Christen, jeder Gemeinde und der ganzen Kirche. Vielleicht sollten die, die Verantwortung in unserer Kirche tragen, öfter den Kol lesen“ (R. HOPPE, Epheserbrief/Kolosserbrief [SKK.NT 10], Stuttgart 1987, 162).