

HTA
HistorischTheologische Auslegung

Der Brief des Paulus an die Kolosser

Joel White


SCM R.Brockhaus
Brunnen

I. Einleitung

1. Die Stadt Kolossä

Was von der antiken Stadt Kolossä übrig geblieben ist, liegt größtenteils unter einem unauffälligen Hügel am Fuß des hohen Berges Kadmos nahe der Ortschaft Honaz begraben.¹ Diese ist ca. 200 km östlich von der türkischen Stadt Kuşadasi am Ägaischen Meer gelegen. Heute fahren von dort aus viele Touristen nach einem Besuch der beeindruckenden Ruinen von Ephesus in wohlklimatisierten Reisebussen über gute Straßen durch das Mäandertal, biegen nach Südosten in das Lykostal ab und besuchen auf jeden Fall Hierapolis und, wenn sie Zeit haben, auch noch Laodizäa. Bis nach Kolossä schaffen es nur die Bibelinteressierten unter ihnen. Denn bis heute ist diese historische Stätte archäologisch unerschlossen.

Kolossäs Anfänge liegen im Dunkeln. Herodot berichtet (7,30,1), dass Xerxes während seines Feldzuges nach Kolossä kam (481 v.Chr.). Er nennt den Ort „eine große Stadt Phrygiens“. Xenophon beschreibt sie als eine „bewohnte Stadt, wohlhabend und groß“ (Anab. 1,2,6). Eine Hauptstütze des Wohlstandes im Lykostal war damals die Schafzucht.² Strabo berichtet, dass die dort produzierte Wolle – genannt „kolossisch“ (κολοσσινός) – schwarz und angenehm weich war (Geogr. 12,8,16). Im 1. Jh. n.Chr. gehörte jedoch die Blütezeit Kolossäs der älteren Vergangenheit an, denn nach der Gründung Laodizäas um die Mitte des 3. Jhs v.Chr. verlor Kolossä rasant an wirtschaftlicher und kultureller Bedeutung.

Die Einwohnerzahl der Stadt im 1. Jh. lässt sich nicht leicht einschätzen. Strabo bezeichnet sie als *πόλις* (Geogr. 12,8,13), das Lightfoot mit „small town“ übersetzt.³ Lightfoots Einschätzung der Stadt als unbedeutend etablierte sich in der Forschung und blieb lange Konsens. In letzter Zeit aber mehren sich die Stimmen, die dieses Urteil hinterfragen.⁴ Kolossä war gleichwohl mit Abstand der kleinste Ort, an den ein Gemeindebrief des Paulus adressiert ist. Mitten im ursprünglichen Siedlungsgebiet der Phrygier, das im 1. Jh. teils der

1 Vgl. Günther, *Türkei*, 133. Eine hilfreiche Kurzdarstellung der Geschichte und Geographie Kolossäs unter Berücksichtigung der wichtigsten epigraphischen, literarischen und numismatischen Quellen bietet Bormann 12-28.

2 Vgl. Erdemir, *Textiles*, 104-129.

3 Vgl. Lightfoot 16.

4 Dunn 20 weist darauf hin, dass der Begriff *πόλις* keine Auskunft über die Größe einer Stadt gibt. Vgl. auch Cadwallader, *Axiom*, 160.

Provinz Asien und teils der Provinz Galatia angehörte, war die Identität der Stadt mindestens genauso stark durch die politische Macht Roms⁵ und die kulturelle Anziehungskraft des Hellenismus geprägt wie durch volksspezifische Eigenschaften.

In religiöser Hinsicht spiegelte die Stadt typische hellenistische Vielfalt wider. Numismatische und literarische Zeugen belegen die Verehrung zahlreicher Göttinnen und Götter dort wie überall im kleinasiatischen Raum.⁶ Auch der Kaiserkult war stark verbreitet und von großer Bedeutung. Simon Price zufolge war er der allerwichtigste Kult in der Provinz Asien, und sein Einfluss war in allen Bereichen des öffentlichen Lebens zu spüren.⁷

Demographisch zeichnete sich diese für antike Verhältnisse dicht besiedelte Region⁸ durch einen hohen jüdischen Bevölkerungsanteil aus. Laut Josephus (Ant 12,148-149) siedelte der syrische Herrscher Antiochus III. (242–187 v.Chr.) 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien in Phrygien und Lydien an. Aufgrund einer Notiz von Cicero (Flac. 28.67-68), welche die jüdischen Tempelsteuergelder aus dem Bezirk Laodizäa mit 20 Pfund Gold angibt, schätzen Forscher die Zahl der freien jüdischen Männer auf etwa 9000.⁹ Beachtliche jüdische Gemeinden waren also im 1. Jh. im Lykostal längst etabliert und scheinen in der Gesellschaft gut integriert gewesen zu sein.¹⁰

Im Jahr 60 oder 61 n.Chr. wurde die Region durch ein schweres Erdbeben erschüttert (Tacitus, Ann 14.27).¹¹ Laodizäa und Hierapolis konnten wieder aufgebaut werden und gediehen weiterhin. Das Schicksal von Kolossä kann mangels archäologischer Erschließung der Ruinen nicht mit Sicherheit eruiert werden, jedoch mehren sich Indizien dafür, dass der frühere Forschungskonsens, Kolossä habe sich nach dem Erdbeben nicht erholen können und sei lange unbesiedelt geblieben, gründlich revidiert werden muss.¹²

5 Vgl. Kearsley, *Evidence*, 131.

6 Vgl. Canavan, *Clothing*, 23.

7 Vgl. Price, *Rituals*, 130.

8 Vgl. Bormann 15-16.

9 Vgl. Foster 14, der diese Zahl als Obergrenze festlegt. Lightfoot 20 geht von mindestens 11 000 aus.

10 Vgl. P. Trebilco, *Communities*, 186.

11 Eusebius zufolge geschah das folgenschwere Erdbeben erst nach dem Großbrand in Rom (64 n.Chr.), doch in der Regel schenken neuzeitliche Forscher der Angabe des Tacitus größeres Vertrauen. Vgl. aber Barth/Blanke 9-10.

12 Vgl. Cadwallader, *Axiom*, 170-174; Duman/Konakçi, *Witness*, 270; Foster 3-8.

2. Die Gemeinde in Kolossä

Laut dem Zeugnis des Kolosserbriefs (fortan mit „Kol“ abgekürzt) wurde die Gemeinde in Kolossä nicht durch Paulus, sondern durch seinen Mitarbeiter Epaphras, einen aus dem Lykostal stammenden Judenchristen,¹ gegründet. Es ist anzunehmen, dass Epaphras entweder während der ersten Missionsreise des Paulus 46-47 n.Chr. im pisidischen Antiochia, das zur römischen Provinz Galatien gehörte und eine der bedeutendsten Städte der gesamten Region Phrygiens war (Apg 13,14-52),² oder während des Aufenthalts des Paulus in Ephesus (53–55 n.Chr.) zum Glauben kam. Letzteres wird in der Forschung meistens vorausgesetzt; Ersteres wird selten erwogen.³ Aber Kolossä verfügte nicht nur nach Westen, sondern auch nach Osten über wichtige kulturelle und wirtschaftliche Verbindungen und lag näher an Antiochia als an Ephesus. Ein plausibles Szenario wäre also, dass Epaphras den Apostel erstmals in der Synagoge in Antiochia hörte⁴ und dadurch Anhänger der jungen Jesusbewegung wurde, danach wieder in das Lykostal zog und selbstständig missionierte, um erst später während des Aufenthaltes des Paulus in Ephesus als Mitarbeiter ausgebildet und in sein Heimatgebiet ausgesandt zu werden (vgl. 1,7; 4,12-13).

Es wird meistens angenommen, dass sich Paulus niemals vor der Abfassung des Kol in Kolossä aufhielt. Dennoch ist Bo Reickes These, dass Paulus das Lykostal während seiner dritten Missionsreise auf dem Weg nach Ephesus bereiste,⁵ nicht gleich abzuweisen und würde beim oben skizzierten Szenario an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Paulus pflegte auf seinen Reisen junge Christen bzw. potenzielle Mitarbeiter zu besuchen, um sie zu betreuen bzw. auszubilden, und das missionarische Potenzial des Epaphras war offensichtlich beachtenswert. Unter seiner Leitung wurden nicht nur in Kolossä, sondern wohl auch in den benachbarten Städten Laodizäa und Hierapolis Gemeinden gegründet (vgl. 4,13). Zu den Gemeindegliedern in Kolossä zählten die Hauptpersonen, die im Phlm erwähnt werden, nämlich Philemon, Onesimus, Archippus und Apphia (vgl. 4,9.17; Phlm 1-2).

1 So auch Schnabel, *Mission*, 1371-1372.

2 Ebd. 1052.

3 Vgl. Gnika 3; Wilson 6; Moo 27.

4 Barth/Blanke 17 erwägt diese Möglichkeit.

5 Vgl. Reicke, *Setting*, 432; Reicke, *Re-examining*, 75-76. Vgl. dazu Standhartinger, *Studien*, 14.

3. Die Verfasserschaft des Kolosserbriefs

In der neueren deutschen Forschung wird i.d.R. bestritten, dass der Autor des Kol (fortan mit „AutKol“ abgekürzt) mit Paulus identisch ist.¹ Im angelsächsischen Raum hingegen hält sich die Zahl der Vertreter und der Bestreiter der paulinischen Verfasserschaft mehr oder weniger die Waage.² Hier wie dort wird eine Entscheidung gegen die paulinische Verfasserschaft nicht selten mit gewissen Vorbehalten getroffen. Denn es besteht gemeinhin Konsens, dass der Kol von allen umstrittenen Paulusbriefen derjenige ist, der dem „typisch“ Paulinischen am nächsten steht, sodass selbst viele Gegner der paulinischen Verfasserschaft ihm eine Sonderstellung einräumen.³ Ernst Käsemanns Urteil über die Datierung des Kol wird deswegen oft zitiert: „Wenn echt, um des Inhaltes und Stiles willen so spät wie möglich; wenn unecht, so früh wie denkbar.“⁴ Für die paulinische Verfasserschaft des Kol, die übrigens erstmals 1838 im deutschen Sprachraum von Ernst Mayerhoff infrage gestellt wurde,⁵ sprechen sich eine ganze Reihe von Forschern aus.⁶ Ihnen gegenüber stehen aber

1 So Schnelle, Einleitung, 362.

2 Brown, Introduction, 610, schätzte bereits 1997, dass sich 60 Prozent der kritischen Forscher gegen die paulinische Verfasserschaft des Kol ausgesprochen hatten. Gemessen an der Zahl derer, die sich seitdem für die Verfasserschaft durch Paulus entschieden haben (vgl. Anm. 23), neigt sich womöglich die Waage bald etwas in die andere Richtung.

3 Vgl. Holtzmann, Kritik, 22, demzufolge der Kol „zugleich paulinisch und nichtpaulinisch“ sei. Laut Schweizer, Kolosserbrief, 150-163, ist er „weder paulinisch noch nachpaulinisch“. Auch Ollrog, Paulus, 237-238, betont die Sonderstellung des Kol.

4 Käsemann, Kolosserbrief, 1728.

5 Vgl. Mayerhoff, Colosser. Bereits 1805 äußerte der Engländer Edward Evanson Zweifel an der Verfasserangabe des Kol (vgl. Evanson, Dissonance, 313-314). Laut Lona, Eschatologie, 22, war er der erste, der diese Ansicht öffentlich vertrat.

6 Vgl. u.a. Jülicher/Fäischer, Einleitung, 128-129; Percy, Probleme, 66.135-136; Lohmeyer 8-13; Kehl, Christushymnus, 163-164; Moule 13-14; Caird 155-157; Kümmel, Einleitung, 298-305; O'Brien xli-xlix; Cannon, Material, 175-229; Bruce 32-33; Martin 98; Barth/Blanke 114-126; Murphy-O'Connor, Paul, 237-239; Porter/Clarke, Perspective, 77-83; Garland 17-22; Ellis, Documents, 266-275; Frenschkowski, Pseudepigraphie, 256-258; Reicke, Re-Examining, 75-78; DeSilva, Introduction, 696-701; Thompson 2-5; Smith, Perspective, 6-16; Witherington 19; Moo 26-41; Bird 5; Köstenberger/Kellum/Quarles, Cradle, 600-604; Heil, Encouragement, 5-7; Hagner, Introduction, 563-566; Pao 20-23; Gupta 1-10; Pascuzzi, Authorship, 254; Seitz 47-53; Campbell, Framing, 32.304; Moses, Practices, 197; MaGee, Portrait, bes. 126-127; Baumert/Seewann 39-46; Thiessen, Paulusbriefe, 201-215; Keesmaat 557-558; Anderson, Perspective, 187-195. Holtzmann, Kritik, 279-286, und Masson 86, vertreten die These, dass ein ursprünglich paulinischer Brief vom Autor des Eph überarbeitet wurde.

viele Gegenstimmen.⁷ Manche lassen die Entscheidung offen.⁸ Unter den verschiedenen Stellungnahmen der Bestreiter der Echtheit, sind es vor allem zwei Argumente, die als ausschlaggebend betrachtet werden.

Der vermeintlich deuteropaulinische Stil des Kol

Erstens wird behauptet, dass sich der Stil des Kol zu sehr von den paulinischen Hauptbriefen unterscheide, als dass er derselben Hand entstammen könnte.⁹ Es wird auf die hohe Zahl der Hapaxlegomena hingewiesen: 34 Lexeme kommen nur hier im NT vor. Weitere 28 tauchen in den unumstrittenen Paulinen kein zweites Mal auf. Zweitens fehlt eine Reihe von zentralen paulinischen Begriffen, dazu viele typisch paulinische Übergangs- und Folgerungspartikel. Nicht zuletzt wird gegen die Echtheit angeführt, dass der pleonastische Stil bzw. die lockere Gedankenführung sowie die Aneinanderreihung von mehrfachen Genitiven für echte Paulinen untypisch seien.¹⁰ Das Stilargument ist jedoch aus folgenden Gründen nicht überzeugend:

Die Zahl der Hapaxlegomena im Kol ist im Vergleich zu den unumstrittenen Paulinen nicht auffallend groß. Sie entspricht nämlich in etwa der Zahl derer in den ähnlich langen Briefen an die Galater¹¹ und Philipper.¹² Außerdem häufen sich die Hapaxlegomena im Kol gerade dort, wo Paulus entweder ein Traditionsstück heranzieht oder aus frühchristlichen Traditionen schöpft (vgl. 1,12-14; 1,15-20; 2,9-15)¹³, sowie auch dort, wo sich der Inhalt themen-

7 Vgl. u.a. Lohse 253-254; Bornkamm, Paulus, 246; Ernst 150-152; Gnilka 11-17; Schweizer 23; Conzelmann 176-177; Lindemann 10-12; Pokorný 2-17; Furnish, Art. Colossians, ABD I, 1090-1096; Müller, Anfänge, 13-19; Wolter 27-31; Hübner 9-10; Standhartinger, Studien, 1-2; Lincoln 580; MacDonald 7-9; Aletti, Art. Kolosserbrief, RGG⁴ IV, 1502; Leppä, Making, 9-15; Schnelle, Einleitung, 361-367; Wilson 34-35; Pizzutto, Leap, 73; Heininger, Rezeption, 313-314; Pokorný/Heckel, Einleitung, 625; Talbert 11; Sunney 1-9; Bormann 35; Dettwiler, lettre, 126; Foster 78-81.

8 Vgl. Lähnemann, Kolosserbrief, 179; Barclay 18-35.

9 Dieses Urteil stößt seit der Veröffentlichung der Dissertation von Bujard aus dem Jahr 1972, Untersuchungen, auf breite Zustimmung in der deutschen Forschung. Am Ende seines ausführlichen Vergleichs des Kol mit den unumstrittenen Paulinen (sowie dem 2Thess, den er übrigens aufgrund seiner Analyse für echt hält; vgl. z.B. S. 20-21) kommt Bujard zum Ergebnis, dass „die Differenz[en] zwischen dem Stil des Kol und dem der Paulusbrieve nach Einheitlichkeit, Art und Größe so gravierend sind, daß eine Verfasserschaft des Paulus für den Kol schon allein von daher ausgeschlossen werden muß“ (S. 220).

10 Vgl. v.a. Lohse 133-140.

11 Vgl. Percy, Probleme, 17-18.

12 Vgl. Kiley, Colossians, 44.

13 Cannon, Material, 11-49, stellt fest, dass mehr als 50 Prozent vom Kol 1-2 den Einfluss von Wörtern, Konzepten und Ausdrucksweisen verrät, die dem allgemeinen frühchristlichen Traditionsgut entstammen. Laut Ellis, Documents, 108, macht übernommenes Traditionsgut in Summe 42 Prozent des Gesamtinhaltes des Kol aus. Das erschwert jegli-

gemäß von dem der übrigen Paulinen stark unterscheidet, z.B. in der Auseinandersetzung mit der falschen Lehre in Kolossä (vgl. 2,6-23).

Das Fehlen zentraler paulinischer Begriffe kann sich nicht mehr als Argument gegen die Echtheit des Kol behaupten. Das konnte es nur so lange, wie sich die Vorherrschaft des Gal und des Röm in der protestantischen Paulusforschung aufrechterhalten ließ, die in der Rechtfertigungslehre die Mitte des paulinischen Evangeliums sah und damit protopaulinischen Weizen von deuteropaulinischer Streu meinte trennen zu können.¹⁴ Diese Vorherrschaft musste jedoch in den letzten Jahrzehnten zwei grundlegenden Erkenntnissen der Forschung weichen: Erstens ist es inzwischen allseits anerkannt, dass die paulinischen Schriften keine theologischen Traktate, sondern echte Briefe sind, die situationsbezogene Schwerpunkte setzen. Ihr Inhalt darf deswegen nicht von einer vermeintlichen Mitte der paulinischen Theologie her beurteilt werden. Sonst müssten auch der 1Kor und der 1Thess, denen manche typischen Rechtfertigungsvokabeln ebenfalls fehlen, in den Verdacht kommen, nicht-paulinisch zu sein. Zweitens lässt die sogenannte „Neuere Paulusperspektive“ (NPP) von neuem die Frage aufkommen, ob die Rechtfertigungslehre tatsächlich die Mitte der paulinischen Theologie bildet bzw. ob es überhaupt so etwas wie diese eine Mitte gibt. Wie man die Ergebnisse der NPP im Einzelnen auch beurteilen mag, es ist ihr weitgehend unumstrittener Verdienst, es ermöglicht zu haben, das theologische Anliegen des Apostels breiter zu fassen, sodass die Themen des Kol samt ihrem entsprechenden Vokabular darin durchaus ihren Platz haben.

Das Fehlen vieler für Paulus typischer Partikeln verspricht u.U. ein gewichtigeres Argument zu sein.¹⁵ Denn man würde nicht erwarten, dass diese themenbedingt variieren, sondern dass deren Gebrauch ein stabiles Stilmerkmal eines Autors über mehrere Schreiben hinweg bleibt – natürlich vorausgesetzt, dass diese derselben Gattung angehören. Da sich der brieflich-diskursive Charakter des Kol nicht wesentlich von dem der unumstrittenen Paulinen un-

ches Urteil über die Verfasserschaft des Kol auf der Basis des Stils bzw. des Vokabulars erheblich.

14 Wright, *Justification*, 27, lädt zu einem „thought experiment“ ein und überlegt, ob nicht die Geschichte der westlichen Kirche ganz anders verlaufen wäre, wenn sich die Reformatoren mehr mit der kosmischen Christologie im Kol und im Eph als mit der Rechtfertigungslehre in Gal und Röm befasst hätten. In diesem Fall hätte sich, so Wright, die ntl. Wissenschaft wahrscheinlich in heftige Diskussionen über den deuteropaulinischen Charakter des Gal oder des Röm verstrickt, weil sich ihr Stil von den „unumstrittenen“ Gefangenschaftsbriefen stark unterscheidet.

15 Vgl. Sanders, *Dependence*, 40-41, der auf das Fehlen des für Paulus typischen Gebrauches der $\mu\epsilon\nu \dots \delta\acute{\epsilon}$ Konstruktion sowie der weiterführenden Verbindungspartikel $\delta\acute{\epsilon}$ hinweist.

terscheidet, könnte man *ceteris paribus* davon ausgehen, dass solche Partikeln bei echten Paulusschreibern mit ähnlicher Ausrichtung wie der Kol in ähnlichem Umfang vorkommen. Allerdings ist die Beweislage nicht eindeutig, denn es gibt im Kol auch auf dieser sprachlichen Ebene durchaus paulinische Stileigentümlichkeiten.¹⁶ Neuere Studien raten ohnehin zum vorsichtigen Umgang mit solchen Stilargumenten.¹⁷

Es bleibt die auffällig pleonastische Syntax des Kol, die Kümmel triftig als „schwerfällig, wortreich, überladen bis zur Undurchsichtigkeit mit Nebensätzen, Partizipial- und Infinitiv-Konstruktionen oder Substantiven mit *ἐν*“ beschreibt.¹⁸ Diese bedarf auf jeden Fall einer Erklärung (siehe unten), welche aber keineswegs zwingend einen pseudepigraphischen Verfasser verlangt. Außerdem darf die Tatsache nicht übersehen werden, dass der Kol „mit den anerkannten Paulusbriefen einige gerade für Paulus eigentümliche Phrasen und Wortverbindungen ... gemeinsam hat“.¹⁹

Schließlich ist nicht zu vergessen, dass der verhältnismäßig kleine Umfang des Corpus Paulinum (fortan mit „CP“ abgekürzt) alle Argumente bzgl. Sprache und Stil erheblich erschwert. Ob die vorhandenen Daten ausreichen, um angemessene Urteile über die Verfasserschaft zu fällen, mag bezweifelt werden.²⁰ Erschwerend kommt hinzu, dass auch der Kol zu klein ist, um durch

16 Kümmel, Einleitung, 300.

17 Kenny, Study, bes. 80-100, nimmt bei seiner Untersuchung nicht nur die (von der Forschungsmehrheit aufgrund von theologischen Vorüberlegungen) als „unumstritten“ angesehenen Paulusbriefe als Vergleichsbasis, sondern das ganze Corpus Paulinum. Somit vermeidet er eine in der ntl. Wissenschaft weit verbreitete aber dennoch methodisch fragwürdige Vorgehensweise, die einem Argumentieren im Kreis kaum entkommen kann (vgl. dazu Campbell, Framing, 286-292). Kenny stellt aufgrund seiner Analyse von 99 syntaktischen Elementen eine Skala der Abweichungsquotienten der einzelnen Briefe im Vergleich zu den anderen 12 Briefen auf und stößt dabei auf interessante Ergebnisse: Der Kol befindet sich durchaus in der statistischen Mitte des Feldes. Von einem stylometrischen Standardprofil der 13 Paulusbriefe weicht vergleichsweise der 1Kor wesentlich weiter ab als der Kol (S. 92-100).

Neumann, Authenticity, 215-216, der einen statistischen Vergleich des CP mit den Werken anderer frühchristlicher Autoren durchführt und somit notwendige Kontrollmechanismen in seine Überlegungen einbaut, kommt aufgrund seiner Ergebnisse zu dem Schluss, dass gerade die am häufigsten angeführten Indizien, wie etwa die Zahl der Hapaxlegomena oder der Mangel an „typisch paulinischen“ Partikeln und Konstruktionen, sich als „very ineffective at separating authors“ erweisen.

18 Vgl. Kümmel, Einleitung, 299-300, sowie auch Lohse 136-138.

19 Percy, Probleme, 66. Kümmel, Einleitung, 300, listet folgende Beispiele auf, die nur in den Paulusbriefen vorkommen: *διὰ τοῦτο καί* (Kol 1,9); *χαρίζεσθαι* im Sinne von „vergeben“ (Kol 2,13; 3,13); *ἐν μέρει* im Sinne von „in einer Sache“; *πᾶν ἔργον ἀγαθόν* (Kol 1,10).

20 O'Donnell, Fingerprints, bes. 245-251, stellt aufgrund seiner ausführlichen Untersuchungen im Bereich der Korpuslinguistik ernsthaft infrage, ob bei Korpora mit einem ver-

stylometrische Analyse ein zuverlässiges Urteil bzgl. seiner Verfasserschaft zu erzielen.²¹ Vielleicht aus diesem Grund geben selbst viele Verfechter der deuterpaulinischen Verfasserschaft des Kol zu, dass Sprach- und Stilargumente allein nicht gewichtig genug sind, um sich gegen die paulinische Verfasserschaft zu entscheiden.²² Deswegen kommt dem zweiten Hauptargument weit-aus größeres Gewicht zu.

Die fortgeschrittene Theologie des Kol

Bestreiter der paulinischen Verfasserschaft des Kol behaupten, dass sich die Theologie des Kol wesentlich von der der unumstrittenen paulinischen Briefe unterscheidet. Es sei in einigen zentralen Punkten eine theologische Entwicklung gegenüber dem Röm bzw. den Korintherbriefen zu vermerken, die zu Lebzeiten des Paulus nicht mehr hätte abgeschlossen sein können. Insbesondere sei hinsichtlich folgender Themen ein fortgeschrittenes Entwicklungsstadium erkennbar:²³

- a. Christologie: Im Kol habe das Heilswerk Christi im Gegensatz zu den unumstrittenen Paulinen kosmisches Ausmaß angenommen. Christus sei Herr des Kosmos und Schöpfungsmittler geworden, durch den der ganze Kosmos bestehe. Der Autor knüpfe zwar an Aussagen der Protopaulinen an, gehe aber weit über diese hinaus.
- b. Ekklesiologie: Der Leib Christi sei entsprechend der Christologie im Kol kosmisch gedeutet worden. Während diese paulinische Metapher in den unumstrittenen Paulinen lediglich die Ortsgemeinde beschreibe, sei sie im Kol auf die Gesamtkirche angewandt worden. Das Konzept von Christus als Haupt der Kirche sei dem einfacheren ursprünglichen Konzept des gegliederten Leibes offensichtlich auferlegt worden.
- c. Eschatologie: Der eschatologische Vorbehalt der Protopaulinen sei im Kol fast gänzlich überwunden.²⁴ Die für sie kennzeichnende „Liminalität“ sei im Kol nirgends zu finden.²⁵ Durch die Taufe werden an den Gläubigen der Tod und die Auferstehung Christi vollzogen. Zukünftige Heilsgüter seien bei den Christen bereits in der Gegenwart ohne Einschränkung vorhanden.

hältnismäßig geringen Umfang wie dem CP stylostatistische Erhebungen verwertbare Ergebnisse im Hinblick auf Fragen der Verfasserschaft bieten können.

21 Laut Eder, *Size*, 1811, kann selbst ein Text mit einem Umfang von 2500 Wörtern „hardly provide a reliable result, to say nothing of shorter texts“. Der Kol hat einen Umfang von 1574 Wörtern (so Hoehner, *Ephesians*, 30).

22 Vgl. Schnelle, *Einleitung*, 363.

23 Vgl. zum Folgenden v.a. Schnelle, *Einleitung*, 363-365.

24 Vgl. Punt, *Eschatology*, 288-297.

25 Vgl. Wetz, *Aspekte*, 206.

Das Argument vom vermeintlich fortgeschrittenen theologischen Stadium des Kol ist jedoch kritisch zu betrachten. Jeglicher Versuch, eine Entwicklung in der Theologie des Kol gegenüber den Protopaulinen zu demonstrieren, ist mit großen methodischen Schwierigkeiten behaftet, und nicht jeder, der einen solchen Versuch unternommen hat, scheint sich des Ausmaßes der Herausforderung bewusst zu sein.²⁶ Vielen Entwicklungsthesen mangelt es z.B. an einer wissenschaftlich erforderlichen Falsifizierbarkeit.²⁷ Ihre Verfechter verlieren aus dem Blick, dass wir über etwaige deuteropaulinische Autoren nichts Sicheres wissen. Dass jene Autoren überhaupt existierten, ist eine Vermutung, die ausschließlich auf Analysen der zu untersuchenden Briefe ruht. Falls es sie wirklich gab, haben sie keine verfolgbaren historischen Spuren hinterlassen. Sie können (und werden) deswegen für jede vermeintliche konzeptuelle Entwicklung verantwortlich gemacht werden, und keine davon kann durch einen Vergleich mit einer objektiv greifbaren deuteropaulinischen Theologie bestätigt oder dementiert werden.

Es fällt auch auf, wie leicht man sich bei Fragen der konzeptuellen Unterschiede zwischen den unumstrittenen Paulinen und dem Kol in Zirkelschlüssen verfangen kann: Wird vorausgesetzt, dass der Kol deuteropaulinisch ist, vermutet man aufgrund dieser Voraussetzung eine theologische Entwicklung gegenüber früheren Briefen, die wiederum als Beweis für eine späte Datierung des Kol gelten soll. Anfang und Ende der sich daraus ergebenden theologischen Entwicklungsstränge können ohne Bezugnahme auf Datierungshypothesen nicht gesichert werden und sind unter Annahme konkurrierender Entwürfe ohne Weiteres umkehrbar. Überhaupt macht sich eine gewisse Willkür in der wissenschaftlichen Diskussion des Kol bemerkbar, wenn behauptet wird, dass eine bestimmte gedankliche Entwicklung dem ungeheuer kreativen Geist des Paulus unmöglich gewesen wäre, seinen ihm nachahmenden Schülern hingegen relativ einfach von der Hand ging.

Methodisch muss festgehalten werden: Die Klärung der Verfasserschafts- bzw. der Datierungsfrage sollte aufgrund anderer Kriterien erfolgen, bevor man sich anschickt, die theologische Entwicklung im CP zu schildern.²⁸

26 Selbst die These, dass man in der Theologie des Paulus eine Entwicklung von einem fließenden Anfang bis hin zu ihrem Endpunkt verfolgen kann, ist in der Forschung umstritten. Für eine solche Entwicklung plädieren u.a. Wiefel, *Haupttrichtung*, 65-81, und Schnelle, *Wandlungen*, 37-48. Doch Lindemann, *Paulus*, 377-399, und Sängler, *Adressaten*, 247-275, stehen dieser These kritisch gegenüber.

27 Vgl. dazu Popper, *Falsifikationismus*, 127-134.

28 Vgl. Baumert/Seewann 43-46, die die theologischen Argumente, die gegen die paulinische Verfasserschaft des Kol angeführt werden, für schwach erklären, weil diese (im Gegensatz zu den starken Gründen erster Ordnung – Adressenangaben und Grußlisten –

Selbst dann muss man sich ernsthaft fragen, inwiefern die situationsbedingte Natur der Paulusschriften ein solches Unternehmen überhaupt zulässt. Denn es kann sein, dass ihre situationsbezogenen Äußerungen rhetorisch mal in die eine, mal in die andere Richtung ausschlagen, ohne dass gleich von einer „Entwicklung“ oder „Wandlung“ die Rede sein muss. Hier steht die ntl. Wissenschaft auf wesentlich weicherem Boden, als sie bereit ist, zuzugeben.²⁹ Klaus Haackers Urteil verdient Beachtung: Theologische Argumente sollen „in der Diskussion über die Echtheit der überlieferten Paulusbriefe besser ausgeklammert oder wenigstens deutlich heruntergestuft werden“.³⁰

Zweitens sind theologische Unterschiede zwischen dem Kol und den unumstrittenen Paulinen nicht so gravierend wie oft behauptet. Die Christologie des Briefes ist beispielsweise nicht erkennbar „höher“ als diejenige, die uns in 1Kor 8,4; 15,20-28 oder Phil 2,5-11 begegnet, auch wenn sie zugegebenermaßen in sprachlicher Hinsicht ausgeschmückter oder gar überladen wirkt. Der kosmologische Aspekt, der in diesen Texten implizit vorhanden ist, wird im Kol freilich ausgeweitet, aber ein großer christologischer Sprung ist nicht feststellbar.

Ähnliches lässt sich bzgl. der Ekklesiologie des Kol sagen. Zwar wird im Kol das paulinische Bild des Leibes Christi durch den Gedanken des Hauptseins Christi ergänzt. Doch ist die Kopfmetaphorik dem Christuslied (1,15-20) entlehnt, das aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vom AutKol geschrieben wurde, sondern nur von ihm zitiert und zu theologischen und paränetischen Zwecken eingesetzt wurde (vgl. 1.2.3. Das Christuslied [1,15-20]). Freilich bejaht er das Bild und macht es sich zu eigen. Paulus hätte jedenfalls keinen Grund gehabt, sich gegen diese gedankliche Entwicklung zu wehren, waren doch die Komponenten dafür spätestens seit der Abfassung des 1Kor vorhanden.³¹ Darauf will Kümmel hinaus, wenn er behauptet, dass der Gedanke von

bzw. zweiter Ordnung – stilistische Merkmale) eine bestimmte Theorie über die Entwicklung paulinischer Texte voraussetzen.

29 Vgl. Reicke, *Caesarea*, 279.

30 Haacker, *Rezeptionsgeschichte*, 226.

31 In 1Kor 11,17; 12,12-27 wird die Gemeinde metaphorisch als Leib Christi dargestellt, wenngleich dort keine Rede vom Haupt des Leibes ist. In 1Kor 11,3 wird Christus jedoch als „Haupt des Mannes“ beschrieben. Die Metapher vom Haupt im Sinne von „Anführer“ ist also bereits dort auf Christus bezogen worden. Die notwendigen Teile des Bildspenders stehen m.a.W. schon zu ihren Diensten bereit. Auch die konzeptionelle Vorarbeit am Bildempfänger ist schon geleistet worden. Schließlich hat Paulus längst die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde als organische Einheit dargestellt, indem er Christus in 1Kor 15,20 als „Erstlingsgabe von den Toten“ bezeichnete. Vgl. dazu White, *Erstlingsgabe*, 109-162. Die konzeptuelle Nähe zum in Kol 1,18 vorkommenden Prädikat „Erstgeborener von den Toten“ liegt auf der Hand.

Christus als Haupt des Leibes, der Gemeinde, „im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie nicht auffällig“ ist.³²

Schließlich gibt es gute Gründe zu bezweifeln, dass die eschatologische Kluft zwischen den unumstrittenen Paulinen und dem Kol – dort eschatologischer Vorbehalt, hier völlig realisierte himmlische Existenz – in Wirklichkeit so groß ist.³³ Todd Still kommt in seiner Untersuchung auf mehrere Indizien für eine aufrechterhaltene eschatologische Spannung im Kol: 1. Paulus spricht zwar betonter von der Hoffnung als aufbewahrtem Schatz im Himmel (vgl. 1,5), dennoch werden die Kolosser ermahnt, daran festzuhalten (vgl. 1,23). 2. Es ist möglich, die Verbindung zum Haupt zu verlieren (vgl. 2,18-19). 3. Geistliches Wachstum steht trotz geistlicher Auferstehung noch aus (vgl. 3,1-7). 4. Der Dienst des Paulus ist noch ein Dienst des Leidens (vgl. 1,24).³⁴ Weitere Indizien lassen sich dieser Liste hinzufügen: 5. Christen stehen in Gefahr verführt zu werden (vgl. 2,4-5). 6. Weisheit und Erkenntnis sind im Einklang mit frühjüdisch-apokalyptischen Ansichten verborgen (vgl. 3,3-4).³⁵ 7. Die Lebensweise der Gläubigen lässt sich erst bei der Wiederkunft Jesu völlig realisieren (vgl. 3,1-4). 8. Christen müssen aufgefordert werden, den neuen Menschen anzuziehen, der dazu noch „erneuert“ werden muss (vgl. 3,10). 9. Christliche Sklaven bekommen ihren Lohn vom Herrn als geistliches Erbe erst im Eschaton (vgl. 3,24).³⁶

Außerdem ergibt die stärkere Betonung der realisierten eschatologischen Existenz im Briefkontext einen durchaus klaren Sinn: Sie widerspricht der Lehre der Gegner, indem sie deutlich macht, dass die Jesusnachfolger bereits alles in Christus haben, was sie brauchen, und nichts entbehren, was sie sich aus anderen Quellen herbeischaffen müssten.³⁷ Bei der Annahme der Aufgabe

32 Kümmel, Einleitung, 302.

33 Vgl. Wessels, Eschatology, 183-202; Dübbers, Christologie, 240-241.

34 Vgl. Still, Eschatology, 128-130.

35 Vgl. Sumney 117, der die Implikation seines Arguments für die Frage der Verfasserschaft des Kol übersieht.

36 Vgl. Witulski, Gegenwart, 211-242, der sich dieser Sachlage selbstverständlich bewusst ist und dennoch an der grundsätzlichen Aufhebung des eschatologischen Vorbehalts des Paulus durch den AutKol festhält (S. 255). Um ein eklatantes *non sequitur* zu vermeiden, postuliert Witulski, dass diese Aufhebung nur die räumliche Dimension des Heils betrifft, während der Vorbehalt in zeitlich-ethischer Hinsicht vom AutKol wieder von Neuem eingeführt wird (S. 226). Allerdings untergräbt Witulski seine eigene These, indem er selbst zugibt: „Aber auch die räumliche Konzeption des Verfassers des Kol kommt letztlich ohne einen eschatologischen Vorbehalt nicht aus“ (S. 227). Es fragt sich, woran dann das fortgeschrittene Entwicklungsstadium in der Eschatologie des Kol bzw. der große Unterschied zu Paulus zu erkennen ist, die eine Identifikation des AutKol mit dem Apostel unmöglich machen.

37 Vgl. insbes. Sappington, Revelation, 227-228.

des eschatologischen Vorbehalts hingegen drängt sich die Frage auf, warum sich der AutKol überhaupt die Mühe macht, mit den abwegigen Glaubensvorstellungen der Kolosser aufzuräumen, wenn diese das bereits erlangte eschatologische Heil in keiner Weise gefährden können.

Die beiden Haupteinwände gegen die paulinische Verfasserschaft erweisen sich also als nicht schwerwiegend genug, um etwaige Zweifel daran zu verstärken. Ihrerseits ist die Annahme einer pseudepigraphischen Verfasserschaft nicht unproblematisch.³⁸

Sie widerspricht der eindeutigen Überzeugung der frühen Kirche. Obwohl der Kol nicht zweifelsfrei in den frühesten nachneutestamentlichen Schriften (Barnabas, Hermas, Ignatius) rezipiert wurde, sollte man dieses *argumentum e silentio* nicht allzu hoch bewerten, gilt es doch gleichermaßen für einige Protopaulinen.³⁹ Fest steht allerdings, dass es vom Anfang seiner gesicherten Rezeption an – und diese ist keineswegs spät – für die nachapostolischen Väter außer Frage stand, dass der Kol vom Apostel Paulus verfasst wurde. Weder Irenäus (AdvHaer 3,14,1) noch Tertullian (De Praescr. Haer. 7) hegen Zweifel an der paulinischen Verfasserschaft des Kol, und er erscheint zusammen mit den anderen Paulusbriefen in den frühesten kanonischen Listen (Marcion und Muratori).⁴⁰ Der Unterschied im Stil bzw. in der Theologie zu den anderen Paulinen hat die frühen Kirchenväter offensichtlich nicht weiter gestört. Douglas Moos Urteil zum Kol ist also durchaus zuzustimmen: Es gab unter den frühen Christen keinen Zweifel an der paulinischen Verfasserschaft des Briefes und er wurde ohne jegliche Kontroverse in den sich im Entstehen begriffenen christlichen Kanon aufgenommen.⁴¹

Die Tatsache, dass der Kol „aus einer konkreten Abfassungssituation für eine konkrete Gemeindesituation geschrieben wurde“,⁴² erschwert die Annahme einer Abfassung in nachpaulinischer Zeit. Denn die These, dass der Brief ein deuteropaulinisches Werk ist, scheint nur im Abstrakten wirklich plausibel zu sein. Sobald man aber versucht, den Entstehungsvorgang des Kol als Pseudepigraph innerhalb der vom Brief vorgegebenen historischen und literarischen Parameter nachzuzeichnen, verliert die These an Überzeugungskraft.⁴³ Zu diesen Parametern gehört u.a. die unbestreitbare Tatsache, dass der Kol zum Phlm, dessen Echtheit allseits anerkannt wird, in enger Bezie-

38 Vgl. Anderson, *Perspective*, 187-192.

39 Vgl. Barth/Blanke 118.

40 Vgl. Zahn, *Grundriß*, 17-18.28.

41 Vgl. Moo 29-30.

42 Ollrog, *Paulus*, 237.

43 Vgl. Luz 188-189.

hung steht.⁴⁴ Warum ein anonymen Schreiber gerade diesen kleinen Brief als Vorlage für ein Pseudepigraphon wählen würde, bleibt ein Rätsel. Warum er ausgerechnet Kolossä, die nicht zu den Städten des direkten Wirkens des Paulus zählte und zu der Zeit, als ein Schüler des Paulus den Brief verfasst hätte, vielleicht sogar in Trümmern lag, als Adressat wählen würde, wenn ihm eine ganze Reihe bedeutenderer Städte zur Verfügung stand, ist genauso unbegreiflich.⁴⁵ Noch unergründlicher ist der bei der Pseudonymitätshypothese als Legitimationsversuch zu deutende Verweis auf einen weiteren pseudonymen oder wenigstens unbekanntem Paulusbrief an die Laodizäer (vgl. 4,16).⁴⁶ Überhaupt ist es unersichtlich, welchem Zweck ein pseudonymer Kol dienen sollte. Es werden keine Missstände in der Gemeinde erwähnt, und die in ihm bekämpfte Irrlehre wird nur in groben Zügen beschrieben (dazu siehe unten). Angesichts dieser Sachlage lässt sich fragen, wie die wirklichen Empfänger des Briefes überhaupt wahrgenommen hätten, dass er an sie gerichtet worden ist. Der Kol gibt auch wenig Information über Paulus weiter und scheint weder die Autorität des Paulus noch die des Epaphras stützen zu wollen.

Wenn darüber hinaus der Kol als literarische Vorlage für den ebenso pseudopigraphischen Eph gedient haben sollte, wovon die meisten Vertreter eines deuteropaulinischen Kol ausgehen,⁴⁷ rückt eine plausible Entstehungsgeschichte in weite Ferne. Wenn wir z.B. annehmen, dass der AutEph fälschlicherweise gedacht hat, der Kol sei ein echter Paulusbrief, dann bedeutet das, dass sich dieser wesentlich früher als der Eph als echter Paulusbrief in einer vermutlich bereits im 1. Jh. im Umlauf befindlichen Paulusbriefsammlung (vgl. 2Petr 3,15-16) etablieren konnte,⁴⁸ was aber den Weg für die Aufnahme eines späteren, ähnlichen Pseudepigraphs neben dem Kol in diese Sammlung erheblich erschwert hätte. Denn eine solche Sammlung hätte alsbald kanonische Züge angenommen, darunter auch die Tendenz „Eindringlinge“ abzuweisen.⁴⁹ Wenn hingegen dem AutEph bewusst war, dass der Kol kein echter Paulusbrief war, stellt sich die Frage, ob er gerade einen Pseudepigraph als

44 Dies stellt für Smith, *Perspective*, 15, den „deciding factor“ für die paulinische Verfasserschaft des Kol dar.

45 Vgl. Wedderburn, *Baptism*, 70.

46 Vgl. Luz 189.

47 So Ollrog, *Paulus*, 278.

48 Vgl. dazu Niebuhr, *Paulusbriefsammlung*, 196-198. Richards, *Codex*, 151-166, behauptet, dass die Sammlung auf Paulus selbst zurückgeht. Zahn, *Geschichte*, 835, ist eher zuzustimmen, dass sie zwischen 80 und 85 n.Chr. entstanden ist, allenfalls aber noch im 1. Jh. (vgl. Vollenweider, *Art. Paulus*, RGG⁴ VI, 1062). Historisch greifbar wird sie erstmals Mitte des 2. Jh. s in der Kanonliste des Marcion (vgl. Gamble, *Art. Canon. New Testament*, ABC I, 854).

49 Vgl. Aichele, *Control*, 20-22.

Vorlage für einen weiteren herangezogen hätte. Nur bei relativ zeitnaher Abfassung kann man sich vorstellen, dass die Aufnahme zweier ähnlicher pseud-epigraphischer Briefe in eine Sammlung von Paulusbriefen einigermaßen problemlos verlaufen würde.⁵⁰ Das erklärt vielleicht, warum viele Forscher, insbesondere im deutschen Sprachraum, vermuten, es habe in Ephesus eine „Paulusschule“ gegeben,⁵¹ in der sich verschiedene Schüler des Apostels über seine Theologie austauschten und pseudonyme Schreiben wie den Kol und den Eph verfassten⁵² oder sogar den Kol gemeinsam verfassten.⁵³ Diese These bringt aber ihrerseits viele Probleme mit sich.⁵⁴ Zudem fehlt von einer solchen Pseudepigraphenwerkstatt jede historische Spur.

Der eigentümliche Stil des Kol lässt sich auch ohne Rekurs auf Pseudonymitätshypothesen befriedigend erklären. Drei Möglichkeiten sind besonders in Erwägung zu ziehen.

- a. Die Unterschiede im Stil seien gar nicht so gravierend, wie viele Forscher behaupten. Werden der Briefkontext und die rhetorische Situation des Kol adäquat berücksichtigt, seien die stilistischen Unterschiede im Vergleich zu den unumstrittenen Paulinen nicht so gewichtig, dass sie zwingend einem anderen Autor zugeschrieben werden müssen.⁵⁵ Dieses Argument hat auf jeden Fall eine gewisse Geltung, denn bei vielen Untersuchungen besteht die Stilanalyse viel zu oft darin, dass die Stileigentümlichkeiten des Kol akribisch aufgelistet und statistisch mit denen der unumstrittenen Paulinen verglichen werden. Dabei werden der Zweck des Briefes oder die sprachliche Funktion seiner Einzelaussagen völlig außer Acht gelassen.⁵⁶ Ein solches Verfahren ist in sprachwissenschaftlicher Hinsicht „abwegig“ und seine Resultate „wertlos“.⁵⁷ Dennoch sind die Argumente von Walter Bujard, die die diesbezügliche Diskussion in der deutschsprachigen Forschung nachhaltig beeinflusst haben (vgl. Punkt I, 3., Anm. 26), nicht gleich von der Hand zu weisen. Denn selbst bei angemessener Berücksichtigung der rhetorischen und thematischen Faktoren, die auf den Schreibstil eines Au-

50 Trobisch, *Entstehung*, 133-136, umgeht diese Problemlage, indem er argumentiert, dass neben einer Ursammlung der paulinischen Hauptbriefe eine Teilsammlung der Briefe Eph bis Phlm entstand, die Anfang des 2. Jh. s der Ursammlung entweder von Polykarp in Smyrna oder Onesimus in Ephesus hinzugefügt wurde. Das bleibt aber spekulativ.

51 Laut Vollenweider, Art. Paulus, RGG⁴ VI, 1063, sei dies die Voraussetzung für die Entstehung von Sammlungen der Paulusbriefe.

52 Vgl. z.B. Roloff, *Kirche*, 222; Best, *Relationship*, 96.

53 Vgl. Standhartinger, *Colossians*, 592.

54 Vgl. Frenschkowski, *Pseudepigraphie*, 260-262; Müller, *Problem*, 174.196-197.

55 Vgl. Moo 31.

56 Vgl. Bujard, *Untersuchungen*, 13-18.

57 Ebd. 232-233.

- tors im Einzelfall einwirken könnten, bedürfen manche Stilunterschiede zwischen dem Kol und den unumstrittenen Paulusbriefen dennoch einer befriedigenden Erklärung.⁵⁸
- b. Paulus habe sich in seinen Briefen an kleinasiatische Gemeinden bewusst einer „asianischen“ Rhetorik bedient. Demzufolge habe Paulus seinen Stil seinem jeweiligen Publikum angepasst, wie man es von einem geschulten Rhetor erwarten würde. Asianische Rhetorik sei von einer Vorliebe für eine blumige Sprache geprägt, die jede Menge Ausschmückungen, Pleonasmen, angehäufte Nebensätze und Asyndeta enthält. Der eigentümliche Stil des Kol lasse sich allein durch die besondere rhetorische Strategie des Paulus zufriedenstellend erklären. Diese These, die einige Beobachtungen aus der Arbeit von Ernst Percy rezipiert⁵⁹ und auf Bo Reicke zurückgeht,⁶⁰ wurde neuerlich von Ben Witherington wieder zur Diskussion gestellt.⁶¹ Einige Fragen bleiben dabei offen. Selbst in der Antike war man im Unklaren darüber, was unter „asianische“ Rhetorik verstanden werden sollte.⁶² Die These setzt zudem eine relativ hohe rhetorische Bildung bei Paulus voraus; dass Paulus diese vorweisen konnte, ist in der Forschung umstritten.⁶³ Außerdem bietet sie keine Erklärung dafür, warum die gleichen vermeintlich asianischen Merkmale nicht genauso häufig in dem an kleinasiatische Gemeinden gerichteten Gal vorkommen. Denn man müsste nach dieser Theorie erwarten, dass Paulus auch bei der Abfassung jenes Briefes asianische Rhetorik eingesetzt hätte.
- c. Timotheus, der als Mitverfasser genannt wird (vgl. 1,1),⁶⁴ sei als Hauptautor des Kol anzusehen.⁶⁵ Eventuell haben die Haftbedingungen des Apostels eine stärkere Beteiligung am eigentlichen Schreiben des Kol ver-

58 Ebd. 224-229.

59 Vgl. Percy, Probleme, 18-35; ebd., Zu den Problemen, 179-180.

60 Vgl. Reicke, Setting, 429-438.

61 Vgl. Witherington 4-6. Witherington wird u.a. von Anderson, Perspective, 195, beige-pflichtet.

62 Vgl. Wilamowitz-Moellendorf, Asianismus, 1.

63 Dafür, dass Paulus eine rhetorische Ausbildung genoss, sprechen sich Forbes, Comparison, 23-24; Becker, Paulus, 58, aus. Dagegen äußert sich Tiwald, Hebräer, 77-78.

64 Die Erwähnung eines Mitverfassers kommt äußerst selten in antiken Briefen vor und verdient, wo dies doch geschieht, größere Aufmerksamkeit, als die nt. Wissenschaft ihr normalerweise schenkt. Vgl. Murphy-O'Connor, Paul, 19; Richards, Letter Writing, 34-35.

65 Vgl. Schweizer 26-27; Dunn 35-39; Luz 184-190; Ollrog, Paulus, 236-242; Niebuhr, Paulusbriefsammlung, 266; Wedderburn, Baptism, 71; Bevere, Sharing, 54-59; Wilckens, Theologie, 254; Geréb, Paulus, 35. Berger 736 denkt an einen anderen Mitarbeiter, wahrscheinlich Tychikus oder vielleicht Epaphras (so auch Fuchs, Ort, 78; Gorman, Apostle, 551), der im Auftrag des Paulus den Kol geschrieben hat.

hindert, sodass Timotheus dabei eine Rolle zugekommen sei, die wesentlich über die eines gewöhnlichen Sekretärs hinausging. Der Grad der Beteiligung des Paulus wird unterschiedlich betrachtet. Manche sehen in Timotheus den eigentlichen Verfasser; Paulus habe lediglich den Brief unterschrieben.⁶⁶ Andere glauben, Paulus habe Timotheus den Briefinhalt in groben Zügen geschildert oder auch die Ausführungen des Timotheus kontrolliert.⁶⁷ Beide Vorgehensweisen sind jedenfalls mit antiken Vorstellungen von genuiner Verfasserschaft kompatibel.⁶⁸

Die dritte Lösung bietet wohl die beste Erklärung für den eigentümlichen Stil des Kol. Dennoch sollte man sich nicht allzu schnell für eine *de facto* alleinige Verfasserschaft durch Timotheus oder einen anderen Mitarbeiter entscheiden. Dadurch würde man dem Kol eine beispiellose Sonderstellung unter den Paulusbriefen einräumen, die ihrerseits einer plausiblen Erklärung bedürfte. Eine solche These entbehrt auch jeder Notwendigkeit, denn man kann sich ohne Weiteres eine Entstehungssituation vorstellen, in der Paulus, obwohl er die Hauptverantwortung für die Themenwahl des Kol getragen und dessen Inhalt entscheidend geprägt hat, wegen seiner Haftbedingungen nicht in der Lage war, die sprachliche Gestalt des Briefes im gleichen Maße mitzubestimmen, wie es seiner Gewohnheit entsprach. Dabei wird Timotheus bei der Verfassung des Kol eine wesentlich größere Rolle als Mitverfasser zugefallen sein, als dies z.B. beim 2Kor der Fall war. Demzufolge ist es sein Schreibstil, der hier stärker zur Geltung kommt. So kann der Autorenangabe, so wie sie angegeben ist, voll und ganz Rechnung getragen werden.

4. Ort und Zeit der Abfassung des Kolosserbriefs

Unter der Annahme, dass der Kol kein Pseudepigraph, sondern ein echter Paulusbrief ist, gilt eines als so gut wie sicher: Die Briefe an die Kolosser und an Philemon sind am gleichen Ort bzw. während der gleichen Gefangenschaft des Paulus geschrieben (vgl. Kol 4,3.10.18; Phlm 10,23). Die Übereinstimmung der Grußlisten und anderer Details lässt kein anderes Urteil zu (siehe dazu unten). Es ist sogar möglich, dass beide Briefe gleichzeitig durch Tychikus und Onesimus nach Kolossä überbracht wurden.¹ Wahrscheinlicher

66 Vgl. Trebilco, Christians, 180, Fn. 2.

67 Vgl. Dunn 38.

68 Vgl. Baum, Pseudepigraphie, 193. Über die Rolle von Schülern und Sekretären bei der Verfassung antiker Briefe vgl. Mitchell, Autographs, 292-304.

1 Vgl. Carson/Moo, Introduction, 592; Witherington 24.

ist jedoch, dass sie in einem relativ kurzen Abstand zueinander abgeschickt wurden – zuerst der Phlm mit Onesimus, als Paulus den neu bekehrten entflohenen Sklaven zu seinem Herrn zurückschickte (vgl. Phlm 12, 16), einige Wochen oder Monate später dann der Kol mit Tychikus und Onesimus, der inzwischen zu den Mitarbeitern des Apostels zählte (vgl. 4,7-9).² Das enge Geflecht zwischen dem Phlm und dem Kol bedeutet, dass zur Klärung ihrer Abfassungsverhältnisse Daten aus beiden Briefen herangezogen und verglichen werden können. Das Bild, das dadurch entsteht, ist dennoch komplex. Drei verschiedene Abfassungsorte bzw. Abfassungszeiträume kommen für Forscher, die die paulinische Verfasserschaft des Kol akzeptieren, infrage:

- 1) Die Mehrheit geht davon aus, dass Paulus den Kol in den frühen 60er-Jahren des 1. Jh.s während der (ersten) Gefangenschaft in Rom verfasst hat.³
- 2) Seit den 20er-Jahren des 20. Jh.s geht eine zunehmende Zahl von Forschern von einer Gefangenschaft in Ephesus aus.⁴ Viele davon vermuten, dass der Phlm und – insofern sie Paulus oder Timotheus für den Autor halten – auch der Kol während dieser Gefangenschaft, die wohl gegen Ende des dreijährigen Aufenthalts des Paulus in Ephesus 53-55 n.Chr. stattfand, verfasst wurden.⁵ Obwohl weder die Apg noch die paulinischen Briefe eine Gefan-

2 Thornton, Zeuge, 207-210, macht u.a. geltend, dass die Terminologie, mit der Paulus Onesimus in 4,9 beschreibt, einen zeitlichen Abstand zum Phlm impliziert (wobei Thornton die Zeitspanne willkürlich mit „kaum unter 1-2 Jahren“ veranschlagt). Denn während sich der Titel „geliebter Bruder“ (Phlm 16) durchaus für einen Neubekehrten eignet, erweckt die Bezeichnung „der treue und geliebte Bruder“ den Eindruck, dass Paulus Onesimus für einen Mitarbeiter hält (vgl. dazu Ollrog, Paulus, 101-106; Ellis, Paul, 13-14), und der Hinweis, dass er „einer von euch“ ist, setzt wohl voraus, dass er inzwischen als Mitglied in der Gemeinde in Kolossä aufgenommen wurde (vgl. zu 4,9 sowie Luz 189). Es ist also wahrscheinlich, dass der von Paulus im Phlm geäußerte Wunsch, Onesimus könnte ihm während seiner Gefangenschaft dienen, von Philemon erfüllt wurde (vgl. White, Philemon, 39). Dieser scheint den entflohenen Sklaven bei seiner Ankunft in Kolossä in der Tat als Bruder empfangen und nach Aufnahme in der Gemeinde wieder zu Paulus zurückgeschickt zu haben (vgl. McKnight, Philemon, 40).

3 Vgl. Lightfoot 32; Moule 24; Bruce 32; Dunn 40-41; Witherington 19; Moo 46; Pao 23-25; Gupta 11-12; Seitz 30.

4 Zu den frühesten Vertretern dieser These gehören Deissmann (vgl. Paulus, 13, Anm. 2), Michaelis (vgl. Gefangenschaft, passim), Duncan (vgl. Ministry, 62-87) und Suhl (vgl. Briefe, 146-151).

5 Vgl. neben den in Anm. 4 erwähnten Forschern auch Ollrog, Paulus, 241; Wright 21-39; Martin 96-98; Thiessen, Christen, 111-138; Luz 185; Murphy-O'Connor, Paul, 237; Barnett, Paul, 217; Bird 15; Riesner, Chronology, 20; Omerzu, Spurensuche, bes. 326; Sanders, Paul, 130-131; Keesmaat 558. Dunn 41 gibt Rom nur zögernd den Vorzug vor Ephesus. Daraus folgt, dass der in enger literarischer Beziehung zum Kol stehende Eph auch in Ephesus verfasst wurde (natürlich nur bei Annahme der paulinischen Verfasserschaft; vgl. dazu Barth, Ephesians, 2-61; Arnold, Ephesians, 46-52). Der Philipperbrief hingegen weist zu den anderen drei Gefangenschaftsbrieffen keine unmittelbare literarische Bezie-

- genschaft in Ephesus ausdrücklich erwähnen, gibt es einige Indizien dafür, dass tatsächlich damit zu rechnen ist.⁶ (1) In 2Kor 11,23 erwähnt Paulus, dass er häufig im Gefängnis war. (Clemens von Rom spricht von sieben Gefangenschaften des Paulus; vgl. ad Cor 5,6.) In Röm 16,7 nennt Paulus Andronikus und Junia seine (ehemaligen) „Mitgefangenen“. Da Paulus sowohl den Röm als auch den 2Kor während seiner dritten Missionsreise schrieb, können mit diesen Hinweisen die späteren uns aus der Apg bekannten Gefangenschaften in Cäsarea und Rom nicht gemeint sein. (2) Paulus berichtet in 2Kor 1,8 von einer Bedrängnis, die ihm und Timotheus in Asien widerfahren ist, welche sie „über allem Maß bedrückte“ und „sie ihrer ganzen Kraft beraubte, sodass sie am Leben verzweifelten“. Diese starke Ausdrucksweise könnte freilich auf verschiedene Nöte und Gefahren hinweisen, aber ein Aufenthalt im Gefängnis wäre durchaus davon erfasst. Wenn 2Kor 1,8 so zu verstehen ist, hätte Timotheus die Haft mit Paulus mindestens zeitweise geteilt, was für seine Mitbeteiligung an der Abfassung des Kol, wie oben geschildert, sprechen würde. (3) In 1Kor 15,32 beteuert Paulus, dass er in Ephesus „mit wilden Tieren“ gekämpft hat. Wenn die Aussage wörtlich zu nehmen ist,⁷ hätten wir einen Beweis für eine Gefangenschaft in Ephesus, aber auch wenn sie im übertragenen Sinne zu verstehen ist, was wahrscheinlicher ist,⁸ würde sie vorzüglich als Metapher dafür dienen.⁹ (4) Auch Lukas weiß davon, dass Paulus in Ephesus nicht näher beschriebene „Bedrängnisse“ (πειρασμοί) widerfuhren (vgl. Apg 20,19).
- 3) Eine Abfassung während der Gefangenschaft in Cäsarea (57–59) wäre ebenso denkbar – diese These wird von einer Forschungsminderheit ver-

hung auf und muss deswegen nicht zwingend während der gleichen Gefangenschaft geschrieben worden sein. Vgl. Reicke, Caesarea, 277. Dennoch halten es nicht wenige Forscher für wahrscheinlich, dass auch der Phil während der ephesischen Gefangenschaft geschrieben wurde. Michaelis' Versuch (Gefangenschaft, 108-134), diese These zu festigen, wirft die herkömmliche Paulus-Chronologie im großen Stil um und überzeugt deswegen nicht. Das gilt ebenso für Campbell, Framing, 305, der von einer Verfassung im Osten der Provinz Asien in 50 n.Chr. ausgeht. Überlegenswerter sind die Ausführungen von Bird 13-15, der auf die vielen Ähnlichkeiten zwischen dem Kol und dem Phil hinweist, und eine gemeinsame Provenienz in Ephesus als „marginally less problematic“ einschätzt. Vgl. auch Häußer, Philipper, 24-28; Sanders, Paul, 580-584.

6 Kontra Witherington, Imprisonment, 525-532, der allerdings die biblische Beweislage ungenügend berücksichtigt. Vgl. aber White, Imprisonment, 551-553.

7 So viele Stimmen der alten Kirche. Vgl. Schrage, Korinther 4.243.

8 Vgl. Malherbe, Beasts, 71-80.

9 Vgl. Crossan/Reed, Paul, 277.

treten.¹⁰ Befürworter weisen auf interessante Details der beiden Briefe hin, die, wie sie meinen, besser zu Cäsarea als Rom passen: die Ankündigung eines Besuchs nach Kolossä (Phlm 22), die günstigeren Reisebedingungen für einen Sklaven auf der Flucht (kürzere Distanz, keine Notwendigkeit einer Schiffsreise¹¹), und die Tatsache, dass Tychikus und Aristarchus mit Paulus nach Jerusalem reisten (vgl. 4,7.10 mit Apg 20,4).

Eine Entscheidung zugunsten einer der möglichen Abfassungsorte fällt nicht leicht. Keiner davon entbehrt einer grundsätzlichen Plausibilität. Für Rom sprechen viele Indizien. Erstens geben die Subskriptionen einiger MSS Rom als Abfassungsort an.¹² Eusebius geht davon aus, dass Aristarchus mit Paulus in römischer Haft saß (HistEccI 2.22.1). Der Tatsache, dass Lukas sich bei Paulus aufhielt, während Paulus den Kol schrieb (vgl. 4,14; Phlm 24), verleihen Verfechter einer römischen Provenienz des Kol großes Gewicht, denn die vierte der sogenannten „Wir-Stellen“ (Apg 27,1–28,16) umfasst die Zeit in Rom, während der Aufenthalt des Paulus in Ephesus von keiner „Wir-Stelle“ erfasst wird. (Die zweite setzt unmittelbar nach dem Aufenthalt in Ephesus ein; vgl. Apg 20,5-15.) Schließlich wird oft behauptet, dass die Entwicklung in der Theologie des Kol gegenüber dem 1Kor und dem Röm es erforderlich macht, die Abfassung des Kol später als jene Briefe anzusetzen.¹³

Für Ephesus spricht einiges. Dass der Sklave Onesimus es leichter gehabt hätte, Paulus dort als in Rom aufzusuchen, liegt aus geographischer Sicht auf der Hand. Zudem erweckt 4,7-9 den Eindruck, dass die Kolosser vor dem Empfang des Kol bereits von der Verhaftung des Paulus wissen und sich über ihn Sorgen machen, was bei einem Gefängnisaufenthalt in Ephesus viel leichter vorstellbar ist. Von Ephesus aus ergibt auch die Ankündigung eines baldigen Besuchs in Kolossä (vgl. Phlm 22) am meisten Sinn. Umgekehrt wäre es nach einer Entlassung aus der Haft sowohl in Cäsarea als auch in Rom notwendig gewesen, aufwendige Vorkehrungen zu treffen und eine lange Reise auf sich zu nehmen, bevor es sich überhaupt anbieten würde, einen Brief mit Besuchsnotiz vorzuschicken. Es fragt sich zudem, warum Paulus, wenn er mit seiner baldigen Entlassung aus der Haft in Cäsarea oder Rom rechnete, es überhaupt beabsichtigen würde, Onesimus vorzuschicken statt mit ihm

10 Vgl. Dibelius 52; Kümmel, Einleitung, 305-306; Lohmeyer 14-15; Reicke, Caesarea, 278-80; Gunther, Paul, 98-104; Robinson, Redating, 61-85; Ellis, Documents, 266-275.

11 Die Wahrscheinlichkeit, als entfloherer Sklave ertappt zu werden, war wesentlich höher auf Schiffsreisen bzw. in Rom. Vgl. Thiessen, Christen, 130.

12 Vgl. Foster 450.

13 Vgl. aber dazu die auf S. 20-21 angemeldeten Bedenken zur These einer theologischen Entwicklung bei Paulus.

mitzureisen. Bei der relativ kurzen Distanz zwischen Ephesus und Kolossä ist dies eher verständlich. Aus diesen Gründen geben sogar manche Bestreiter einer ephesischen Provenienz zu, dass die Entscheidung zugunsten von Ephesus fallen müsste, wenn man nur von den Indizien des Phlm ausgehen würde.¹⁴ Überhaupt ist der rege Verkehr zwischen Paulus und Kolossä, den der Phlm und der Kol gemeinsam belegen, leichter vorstellbar unter der Annahme, Paulus sei in Ephesus in Haft gewesen. Schließlich sei noch der antimarkionitische Prolog zum Kol aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.s n.Chr. zu erwähnen. Dieser liefert ein frühes Indiz für eine Abfassung während einer Gefangenschaft in Ephesus.

Die Argumente für Cäsarea sind stärker als meistens angenommen, dennoch bleiben nicht unerhebliche Schwierigkeiten bestehen: 1. Weder die Gefangenschaftsbriefe noch die Apg lassen einen regen Schriftverkehr mit bzw. ein intensives Kommen und Gehen von Mitarbeitern aus dem kleinasiatischen Raum in dieser Zeit vermuten. 2. Noch schwieriger ist die Annahme, dass Aristarchus zusammen mit Paulus in Cäsarea gefangen gehalten wurde. 3. Dass Paulus Grund hätte, eine Entlassung aus der Haft in Cäsarea zu erwarten, welche ihm einen baldigen Besuch nach Kolossä ermöglichen würde, ist angesichts seines Appells an den Kaiser unwahrscheinlich.

Bei der Abwägung dieser vielseitigen Argumente gegeneinander sind folgende Überlegungen zu bedenken: Die Entscheidung für einen der möglichen Abfassungsorte des Kol muss unabhängig von jeglicher These einer vermeintlichen Entwicklung in der Theologie des Kol gegenüber den unumstrittenen Paulinen getroffen werden (vgl. S. 20-21). Wenn man diese methodische Vorgabe missachtet, kann man es, wenn überhaupt, nur mit äußerster Mühe vermeiden, sich in einem ausgeweglosen Zirkelschluss zu verfangen. Denn Erwägungen über das theologische Entwicklungsstadium des Kol beeinflussen – in der Regel sogar stark – stets die Frage der Datierung (und somit des Abfassungsortes) des Kol, und die auf diese Weise aufgestellte chronologische Einordnung des Kol in das CP wird wiederum häufig vorausgesetzt, um die theologische Weiterentwicklung des Kol gegenüber den unumstrittenen Paulusbriefen darzustellen. Eine solche Argumentationsweise ist methodisch unzulässig.¹⁵

14 Vgl. Moo 46. Vertreter eines pseudonymen Kol zögern in der Regel nicht, Ephesus als Abfassungsort des Phlm anzugeben. Vgl. Lohse 264.

15 Davor warnte bereits Michaelis, Gefangenschaft, 7-8: „Die sprachlichen und theologischen Beobachtungen, die an den Gefangenschaftsbriefen gemacht werden, können höchstens sekundäre Geltung für sich beanspruchen, sobald ein Maßstab für die zeitliche Einordnung der Gefangenschaftsbriefe verlangt wird. Die Entscheidung liegt da letzten

Keine der drei Städte kann der anderen *a priori* als bevorzugtes Ziel eines entflohenen Sklaven – falls Onesimus tatsächlich einer war (vgl. zu 4,9) – vorgezogen werden. Um jedoch nach Rom zu kommen, war eine Schifffreise nötig, was ein erhöhtes Risiko, am Hafen ertappt zu werden, mit sich brachte. Wenn aber Onesimus Paulus bewusst in seiner Funktion als *amicus domini* aufsuchen wollte, hätte er vielleicht auch dieses Risiko in Kauf genommen.

Die von Paulus geäußerte Hoffnung, bald aus der Haft entlassen zu werden, sowie die Ankündigung eines bald darauf folgenden Besuchs nach Kolossä (Phlm 21) sprechen am ehesten für Ephesus und am wenigsten für Cäsarea. Überhaupt lässt sich aufgrund des regen Verkehrs zwischen dem Apostel und den Gemeinden im Lykostal, der im Kol attestiert wird, der Eindruck kaum erwehren, dass sich Paulus bei der Abfassung des Briefes in einer „Missionszentrale“ befindet.¹⁶ Von den drei in Erwägung zu ziehenden Städten passt diese Beschreibung nur auf Ephesus.¹⁷

Die bemerkenswerte Übereinstimmung in den Namen derer, die sich bei Paulus aufhalten und Grüße ausrichten (vgl. 4,10-14 mit Phlm 23), kann nur bei der Annahme eines kurzen zeitlichen Abstandes zwischen der Abfassung des Phlm und des Kol befriedigend erklärt werden. Denn wie oben schon erwähnt, scheint der Phlm zuerst mit Onesimus und der Kol erst später mit Tychikus und Onesimus verschickt worden zu sein. Das geht aus dem markanten Unterschied in den Prädikaten, mit denen Onesimus in den jeweiligen Briefen beschrieben wird, hervor (vgl. S. 28-29). Diese legen nahe, dass zwischen der Abfassung jener Briefe Onesimus als Mitglied in der Gemeinde in Kolossä aufgenommen, zu Paulus zurückgeschickt und als Mitarbeiter in den Dienst des Apostels eingestellt worden ist (vgl. S. 29, Anm. 2). Ein solcher Ablauf wäre bei der Abfassung beider Briefe in Ephesus innerhalb von einigen Wochen durchaus möglich, während er bei ihrer Abfassung sowohl in Rom als auch in Cäsarea mehrere Monate gedauert hätte.¹⁸

Endes immer bei den Ergebnissen, die sich durch Untersuchung der lokalen, personalen und historischen Angaben erarbeiten lassen. Mit anderen Worten: ein Urteil über die Entwicklung der paulinischen ‚Theologie‘ – besser: der Gedankenwelt des Paulus – ist abhängig von der Chronologie der Quellen, der Paulusbriefe; die Chronologie der Paulusbriefe aber ist grundsätzlich und entschieden abhängig von dem Urteil über das *itinerarium Paulinum*.“ Ähnlich argumentiert Duncan, Ministry, 122.

16 Vgl. Lähmann, Kolosserbrief, 178-179.

17 Vgl. Schnabel, Mission, 1362-1365.

18 Dunn 40 stimmt deswegen der römischen Provenienz des Kol (äußerst zögernd) nur unter der Annahme zu, dass dieser ein paar Tage später als der Phlm geschrieben wurde und dass beide Briefe doch gleichzeitig mit Tychikus und Onesimus verschickt wurden. Das ist aber gerade wegen der Veränderung in der Beschreibung von Onesimus unwahrscheinlich, selbst unter der Voraussetzung, dass der Kol von Timotheus verfasst wurde.

Die Mitgefängenschaft des Aristarchus mit Paulus lässt sich schwer mit einer Haft in Cäsarea vereinbaren, ist aber in Rom wie in Ephesus gleichermaßen vorstellbar (Apg 19,29; 27,2).

Dass Lukas niemals während des Aufenthalts des Paulus in Ephesus auch dort war, darf nicht aufgrund eines diesbezüglich fehlenden Hinweises in den „Wir-Stellen“ der Apg angenommen werden.¹⁹ Mindestens fünf Jahre liegen zwischen dem ersten und dem zweiten Wir-Bericht (Apg 16,10-17; 20,5-15). Wo sich Lukas während der Mission des Paulus in der Provinz Asien aufhielt, ist nicht bekannt, aber gewisse Details in seiner Schilderung der Ereignisse in Ephesus geben den Eindruck, dass er die Stadt kannte (vgl. Apg 19,9.27.29). Dass er Paulus während dieser Zeit besucht hätte, insbesondere wenn ihm zu Ohren gekommen ist, dass Paulus im Gefängnis saß, ist nicht unwahrscheinlich. Warum er dies in seinem Bericht über den Aufenthalt des Paulus in Ephesus nicht erwähnt, wissen wir nicht. Lukas berichtet ohnehin nicht alles Wesentliche, was Paulus widerfahren ist (vgl. den sog. „antiochenischen Zwischenfall“ in Gal 2,11-14).²⁰ Auffallend ist jedoch, wie oben bereits deutlich wurde (vgl. S. 30), dass sowohl Paulus als auch Lukas zögern, Genaueres über die offensichtlich schlimmen Ereignisse während dieser Zeit zu berichten.

Der fehlende sichere Beleg für einen Aufenthalt des Lukas in Ephesus gleicht sich bei der Abwägung der Frage nach dem Abfassungsort des Kol durch den Mangel an einem sicheren Beweis für die Anwesenheit des Timotheus in Rom aus.²¹

Wir gehen im Folgenden von der Abfassung des Kol bzw. des Phlm während des zwei- bis dreijährigen Aufenthaltes des Paulus in Ephesus 53–55 n.Chr., am ehesten gegen Ende dieser Zeit, aus.

19 Dieses *argumentum e silentio* ist zwar wegen des besonderen Charakters der „Wir-Stellen“ stärker als solche Argumente üblicherweise sind. Dennoch haben diese Stellen nicht primär autoptische Funktion, als wollte Lukas bloß bestätigen, dass er an bestimmten Ereignissen, die er in der Apg beschreibt, beteiligt war bzw. an anderen nicht. Vielmehr dienen sie, wie Thornton, Zeuge, 360-367, aus seiner ausführlichen Untersuchung der „Wir-Stellen“ resümiert, in erster Linie der Feststellung, dass Lukas an entscheidenden Stellen Zeuge dafür war, dass und wie sich Gottes Plan verwirklicht hat. Wenn Thornton Recht hat, dann wäre nicht zu erwarten, dass Lukas stets hervorheben würde, wann und wo er überall dabei war, sondern nur dann, wenn die von ihm geschilderten Ereignisse seiner Meinung nach ein Fortschreiten des heilsgeschichtlichen Programms Gottes darstellten. Der lange Aufenthalt des Paulus in Ephesus gehörte vermutlich nicht dazu.

20 Vgl. Omerzu, Spurensuche, 314.

21 Vgl. Bird 13.

5. Die „Kolossische Irrlehre“

Einige Stellen im Kol, insbesondere 2,8.16-23, bezeugen, dass die Gemeinde in Kolossä mit einer „Irrlehre“¹ konfrontiert war, zu der Stellung zu nehmen der Hauptanlass des Briefes war. Sie stellt den Angelpunkt des Briefes dar, um den sich alle *Lehrinhalte* drehen.² Das Ausmaß des Einflusses dieser Lehre in der Gemeinde ist unklar. In seiner Auseinandersetzung mit ihr bleibt Paulus im Vergleich zu seiner spürbaren Entrüstung in Gal oder Phil gelassen. Hier ist seine Rhetorik wesentlich weniger kämpferisch, sodass man den Eindruck bekommt, er warnt vor einer sich anbahnenden, aber noch nicht akut gewordenen Gefahr des Abfalls vom wahren Glauben an Christus. Die Christen in Kolossä liebäugeln zwar mit einer aus der Sicht des Paulus heterodoxen Lehre – und das ist offensichtlich Grund genug zur deutlichen Mahnrede –, sind aber nach dem Ton des Kol zu beurteilen noch nicht ganz in ihren Bann gezogen worden. Das hat vielleicht damit zu tun, dass die Lehre nicht in der Gemeinde entstanden, sondern von außen an sie herangetragen zu sein scheint.³ Wenigstens polemisiert Paulus nirgendwo gegen die Irrlehrer selbst. Diese üben Einfluss auf die Gemeinde aus, gehören ihr aber aller Ansicht nach selbst nicht an.

Was die „kolossische Irrlehre“ (fortan mit „KI“ abgekürzt) ausmacht bzw. wie sie religionsgeschichtlich einzuordnen ist, wird seit Lightfoot (1875)

1 In neueren Beiträgen zum Thema wird der Gebrauch von herkömmlichen Bezeichnungen wie „Irrlehre“ oder „Häresie“ kritisch hinterfragt bzw. vermieden. An ihrer Stelle schlägt man neutrale Termini wie z.B. „Philosophie“ vor. Dadurch wird versucht, einer begrüßenswerten Forderung der modernen Geisteswissenschaften nachzukommen: Die bei einer Untersuchung zu beschreibenden Phänomene sollen nicht im Voraus durch die Annahme einer Außenperspektive („etic“) negativ beurteilt, sondern sollen durch das Bemühen um für die Innenperspektive („emic“) akzeptable Begriffe objektiv dargestellt werden. Doch die Lage ist in Bezug auf den Kol kompliziert und wirft viele Fragen auf: Wessen Innenperspektive soll hier bevorzugt werden: die des Paulus oder derer, die er kritisiert? Ist „Philosophie“ tatsächlich ein emic Begriff – sogar ein Schlagwort – der Gegner, wie viele meinen (vgl. zu 2,8)? Wenn nicht, ist er im Mund des Paulus so neutral, wie er in unseren Ohren klingt? Diese Fragen bleiben offen. Während das Wort „Häresie“ wegen seines anachronistischen Anklangs zu vermeiden ist, leistet der Begriff „Irrlehre“ einen akzeptablen Dienst, erstens, weil es der Ansicht des Apostels, wie sie im Kol zum Ausdruck kommt (vgl. Kol 2,4), durchaus entspricht, und zweitens, weil der Kol zu wenig Information liefert, um eine Innenperspektive der Position der Gegner einzunehmen. Zur Diskussion vgl. Standhartinger, Studien, 16, Anm. 63; Dunn 17.

2 Das Bild stammt von Gnlika 163. Ich drücke mich aber bewusst vorsichtiger aus als er: „Um [diesen Angelpunkt] dreht sich in größerer oder geringerer Entfernung *fast alles*, was im Brief gesagt wird“ (meine Hervorhebung). Inwiefern der paränetische Teil des Kol auch die Auseinandersetzung mit der kolossischen Irrlehre widerspiegelt, muss offenbleiben.

3 So auch Foerster, Irrlehrer, 72.

kontrovers diskutiert. Es hat schon zahlreiche, teilweise weit auseinanderliegende Vorschläge gegeben,⁴ was bei manchen Autoren die Frage auslöst, inwiefern es überhaupt möglich ist, die KI zu beschreiben. Methodische Vorsicht ist auf jeden Fall geboten, denn die KI ist nur aus dem Kol rekonstruierbar, und das macht ein sogenanntes „Mirror-Reading“ des Kol erforderlich.⁵ Es geht dabei darum, aus den spärlichen und z.T. polemischen Äußerungen des Paulus ein möglichst komplettes und unbefangenes Bild von der KI zu erstellen. Dabei muss man sich der Gefahr von Zirkelschlüssen bewusst sein: Man konstruiert aus mehrdeutigen Äußerungen „die KI“, deren Existenz aber nicht unabhängig vom Kol belegt werden kann. Diese Konstruktion wird dann zur Auslegung anderer Details des Briefes herangezogen, die wiederum die Richtigkeit der These unter Beweis stellen sollen. Trotz dieser Gefahr kommt man nicht umhin, eine Hypothese hinsichtlich des Wesens der KI aufzustellen und zur Deutung des polemischen Teils des Kol heranzuziehen.⁶ Die Hypothese muss jedoch – unabhängig davon, ob auf deren Basis eine kohärente Auslegung erfolgt – an sich und ohne Rekurs auf den Kol als plausibel, wenn nicht wahrscheinlich, gelten.

Eine Hypothese über das Wesen der KI kann, wie oben erwähnt, nur aus den Äußerungen des Paulus im Kol aufgestellt werden. Dabei ist methodisch zu beachten, dass diese Äußerungen unterschiedlichen Charakters sind und ihnen daher auch unterschiedliches Gewicht verliehen werden muss, wenn es darum geht, die KI (statt die Auffassung des Paulus von derselben) möglichst objektiv zu beschreiben. Dabei erweist es sich als hilfreich, die für die korrekte Einschätzung der KI relevanten Äußerungen des Paulus – hauptsächlich aus den polemischen Teilen des Briefes (2,8.16-23) – in drei Kategorien einzuteilen.⁷ An erster Stelle stehen inhaltliche Beschreibungen der KI. Darunter sind folgende:

1. Die KI gebietet das Einhalten von bestimmten Feiertagen, Reinheitsgeboten und Speiseregeln (2,16.21).
2. Die KI fordert asketische Praktiken (2,18.23).
3. Die KI fördert die Huldigung von Engelwesen (2,18).

4 Gunther, *Opponents*, 3-4, listet 44 unterschiedliche Lösungsvorschläge seit dem Aufkommen der Debatte im 19. Jh. auf. Viele überschneiden sich, sodass es hier nicht notwendig ist, alle zu behandeln.

5 Vgl. dazu Barclay, *Mirror-Reading*, 73-93.

6 Vgl. Müller, *Gegner*, 369-374. Kontra Cavin, *Existence*, 13-14.

7 Die Kategorien (und z.T. auch die aufgelisteten Äußerungen in überarbeiteter Form) sind Garland 25-26 entnommen. Die Bedeutung mancher dieser Äußerungen ist umstritten. Für die hier vertretenen Deutungen vgl. jeweils die entsprechenden Stellen im Kommentarteil.

An zweiter Stelle befinden sich wertende Äußerungen des Paulus über die KI. Dazu gehören folgende:

1. Die KI ist wertlos und beruht auf menschlichen Traditionen bzw. auf elementaren Prinzipien (2,8.22).
2. Die KI ist mit der Lehre von Christus unvereinbar (2,8).
3. Die Regeln der KI sind bloß ein „Schatten zukünftiger Heilsgüter“ (2,17).
4. Die Vertreter der KI haben die Verbindung zum „Haupt“ verloren (2,19).
5. Wer der KI folgt, unterwirft sich den Elementen des Kosmos (2,20).
6. Die KI hat nur den Schein der Weisheit (2,23) bzw. die Vertreter der KI bringen nur schön klingende Argumente (2,4).
7. Die von der KI geforderten asketischen Praktiken sind wertlos im Kampf gegen die Befriedigung des Fleisches (2,23).

An dritter Stelle stehen theologische Aussagen, die Paulus bewusst der KI entgegenzusetzen scheint. Hier sind vor allem folgende zu erwähnen:

1. Die Christen in Kolossä sollen in dem, was sie schon gelernt haben, besonders in Bezug auf Christus, gefestigt bleiben (1,23-24).
2. Die göttliche Fülle wohnt in Christus, und die Christen sind wiederum von Christus „erfüllt“ (2,8-9).
3. Die Christen sind mit Christus in der Taufe begraben und auferweckt worden (2,12).
4. Christus hat sowohl die Sünden der Kolosser gänzlich getilgt als auch die dämonischen Mächte besiegt (2,13-14).

Anhand dieser Liste leiten wir zwei Postulate ab, die für den Versuch, die KI religionsgeschichtlich einzuordnen, bestimmend sein sollen: 1. Nur Hypothesen, die diese vielfältigen Äußerungen adäquat erklären können, gelten als plausibel. 2. Je weniger unterschiedliche Traditionsquellen herangezogen werden müssen, um eine Hypothese plausibel erscheinen zu lassen, desto wahrscheinlicher ist diese Hypothese. (Dies entspricht dem anerkannten Sparsamkeitsprinzip der Wissenschaft, oft „Ockhams Rasiermesser“ genannt, welches besagt, dass von mehreren Theorien, die den gleichen Sachverhalt erklären können, die einfachste vorzuziehen ist.) Nun wollen wir, mit diesen methodischen Überlegungen im Hinterkopf, von den vielen Versuchen, die KI zu eruieren, die einflussreichsten erörtern und kritisch beurteilen:

1. *Die KI war ein „gnostischer Judentum“ mit konzeptuellen Verbindungen zur Essener-Bewegung.* Diese These vertrat J.B. Lightfoot, der damit die Diskussion über die KI ins Rollen brachte.⁸ Er bemerkt „the presence of two

⁸ Vgl. Lightfoot 73-113. Eine ähnliche These vertritt Lohmeyer 3, demzufolge die KI „auf eine hellenistisch-philosophische ‚Gnosis‘ und eine jüdisch-ethische Praxis sich gründet“.

disturbing elements which threatened the purity of Christian faith and practice“ in Kolossä.⁹ Eines davon nennt er das „jüdische Element“ und das andere das „gnostische Element“. Paulus habe diese aber nicht auf zwei Fronten bekämpft, sondern es mit einer synthetischen Lehre zu tun gehabt, die beide Elemente in sich vereinte. Diese Synthese sei schon in der Essener-Bewegung, die Lightfoot als Frühform der Gnosis identifiziert, vollzogen worden. Lightfoot kannte die Essener nur durch Josephus; 70 Jahre mussten noch vergehen, bevor die Qumran-Schriften entdeckt werden sollten. Dennoch wies er auf drei übereinstimmende Tendenzen zwischen der KI und den Essenern hin, die auch in Qumran galten: strenge Askese, einen Hang zur kosmologischen Spekulation und einen konspirativ anmutenden Exklusivismus. Konkrete Parallelen konnten jedoch nicht ausfindig gemacht werden, sodass diese These das Feld nicht behaupten konnte, wengleich durch die Veröffentlichung der ersten Qumran-Schriften gewisse lexikalische und phänomenologische Berührungspunkte auffielen und infolge dessen Lightfoots jüdisch-gnostische Rekonstruktion um die Mitte des 20. Jh.s für kurze Zeit wieder auf Resonanz stieß.¹⁰ Diese Berührungspunkte konnten sich aber nicht darüber hinwegsetzen, dass die Schriften aus Qumran eine grundsätzliche Revision von Lightfoots Bild der Essener erforderlich sowie eine unmittelbare Traditionskontinuität zwischen Kolossä und Qumran unhaltbar machten.

Indessen bleibt unklar, inwiefern es überhaupt legitim ist, von Spuren der „Gnosis“ in den ntl. Schriften zu sprechen.¹¹ Konsens besteht darin, dass von einer ausgeprägten gnostischen Lehre, wie sie uns bei Basilides, Cerinthus und Valentinus begegnet, um die Mitte des 1. Jh.s noch keine Rede sein kann. Dennoch erwägen nicht wenige Forscher – angeregt vor allem durch die Entdeckung der Nag-Hammadi-Schriften –, ob die Gnosis tiefe vorchristliche bzw. jüdische Wurzel hat.¹² Ihnen zufolge könne man eine Entwicklungslinie des gnostischen Denkens verfolgen, die in Qumran und der jüdischen Apokalyptik ihren Anfang nimmt und in den klassischen gnostischen Lehrsystemen des 2. Jh.s ihren Höhepunkt erreicht.¹³ Irgendwo auf dieser Linie lasse sich die

9 Lightfoot 73.

10 Vgl. Davies, *Scrolls*, 166-169; Saunders, *Heresy*, 133-145; Benoit, *Qumran*, 17; Moule 31-32; Yamauchi, *Parallels*, 141-152; Rollins, *Tendenz*, 126-129.

11 Die Literatur zum Thema ist enormen Ausmaßes, und der Kol bleibt ein Brennpunkt der Diskussion. Vgl. die ausführlicheren Stellungnahmen von Wilson 35-58; Scholer, *Art. Gnosis*, DLNT 400-412.

12 Vgl. Porkorný 98-101; Attridge, *Becoming*, 490-497.

13 Vgl. Wilson 57.

sogenannte „Protognosis“ einreihen, die in der KI zum Vorschein komme.¹⁴ Obwohl diese These auf den ersten Blick einleuchtend klingen mag, sie ist nicht unproblematisch. Erstens müssen sprachliche Parallelen zwischen der KI und späteren gnostischen Entwürfen noch lange nicht als traditionsgeschichtliche Verbindungen gelten.¹⁵ Zweitens sind die vermeintlich gnostischen Phänomene der KI nicht eindeutig als solche zu bezeichnen. Andere religionsgeschichtliche Einflüsse sind genauso denkbar. Es scheint angebracht, auf vorsichtige Distanz zur These einer Protognosis hinter der KI zu gehen.¹⁶

2. Die KI war eine christlich-agnostische Mysterienreligion, die in der Region um Kolossä entstanden ist. Diese These vertrat Martin Dibelius.¹⁷ Er geht davon aus, dass die KI keineswegs lange vor der christlichen Botschaft in Kolossä Fuß gefasst hat. Sie sei erst entstanden, „als Glieder der Christengemeinde in die Kultgenossenschaft der στοιχεῖα eintraten, ohne ihrem Christentum abzuschwören.“¹⁸ Auskunft über diese Lehre bekomme man vor allem in 2,18, denn hier habe Paulus – und diese Annahme ist für Dibelius’ These unentbehrlich – „ganz offensichtlich ... Termini der bekämpften Lehre verwendet.“¹⁹ Im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit steht das ungewöhnliche Verb ἐμβατεύειν, das auch in Inschriften des Apollosheiligums im von Kolossä nicht weit entfernten Klaros auftaucht und laut Dibelius ein t.t. für die Initiation (Einweihung) in die Geheimnisse eines kleinasiatischen Mysterienkults war.²⁰ Daraus schließt Dibelius: „So durfte auch die in Kolossä im ersten christlichen Jahrhundert eingedrungene Religion, deren Sprache ἐμβατεύειν technisch verwendete, eine Mysterienreligion sein.“²¹ Im Zentrum dieser Religion habe die kultische Verehrung der Elemente (στοιχεῖα) gestanden, die „wohl den ältesten sicher datierbaren und geschichtlich erkennbaren Einzelfall

14 Ebd. 61. Die These von Hartman, Humble, 35-39, lässt sich schwer nach den gängigen traditionsgeschichtlichen Kategorien charakterisieren, weil Hartman selbst diese nicht versucht. Die Betonung auf der Rolle der Pleroma in der KI lässt sie aber am ehesten einem vermeintlichen „Protognostizismus“ zuordnen.

15 Vgl. Yates, Colossians, 54.

16 So auch Dunn 31.

17 Vgl. Dibelius, Isisweihe, 30-79.

18 Ebd. 56.

19 Ebd.

20 Sappington, Revelation, 154, bemerkt, dass Dibelius und der Engländer W. H. Ramsay etwa zeitgleich und scheinbar unabhängig voneinander zu diesem Ergebnis kamen (vgl. die von Sappington angegebenen Quellen), aber nur Dibelius zog daraus weitreichende Schlüsse im Hinblick auf die KI.

21 Vgl. Dibelius, Isisweihe, 62.

einer frühen und keimhaften christlich-gnostischen Bildung“ darstellt.²² Dem folgen H.-M. Schenke²³ und, im Großen und Ganzen, E. Lohse²⁴ und R.A. Argall²⁵. Der Hauptunterschied zwischen Dibelius und Lohse liegt darin, dass – während für Dibelius jüdische Elemente so gut wie keine Rolle in der KI spielen – Lohse der jüdischen Tradition einräumt, „einen bedeutenden Beitrag jüdischer Überlieferung aufgenommen“ zu haben.²⁶

Dibelius‘ These ist auf mehreren Fronten angreifbar. Erstens ist die Annahme, dass es sich bei der KI um eine „keimhafte christlich-gnostische Bildung“ handelt, wie oben bereits geschildert, aus historischer Sicht fragwürdig. Vor allem die von Dibelius vermutete Verehrung der *στοιχεῖα* lässt sich schwerlich gnostischen Traditionen zuordnen.²⁷ Zweitens stammen die Klaros-Inschriften, die für die Dibelius’sche Rekonstruktion einen überaus wichtigen Deutungsbeitrag leisten, aus dem 2. Jh. n.Chr.²⁸ Somit kann nicht bewiesen werden, dass der Gebrauch des Verbs *ἐμβατεύειν* in Kol 2,18 in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dessen Vorkommen in Klaros steht. Drittens ist es ohnehin zweifelhaft, dass das Verb *ἐμβατεύειν* die von Dibelius vermutete technische Bedeutung wirklich besitzt. F. Francis weist auf den entscheidenden Unterschied im Sitz im Leben der beiden Vorkommen von *ἐμβατεύειν* hin: Das Apollosheiligtum in Klaros war ein Orakeltempel, den man buchstäblich betreten musste. Francis argumentiert demzufolge überzeugend, dass das Verb schlicht und einfach „eingehen“ oder „eintreten“ bedeutet und bei den Klaros-Inschriften lediglich den Eintritt in das Heiligtum bezeichnet.²⁹ Damit war freilich in diesem konkreten Fall die Einweihung in Mysterien verbunden, aber dies ist dem Kontext und nicht dem Lexem selbst zu entnehmen.³⁰ Das nachvollziehbare Fazit von Francis lautet daher: „There is absolutely no evidence that *ἐμβατεύειν* can stand alone for initiation.“³¹ Es handelt sich also in 2,18 schwerlich um die Inanspruchnahme des technischen Vokabulars eines Mysterienkults seitens des Paulus. Die These von Dibelius ist letztlich unhaltbar.

22 Ebd. 66.

23 Vgl. Schenke, *Widerstreit*, 391–403.

24 Vgl. Lohse 186–191.

25 Vgl. Argall, *Source*, 14–20.

26 Vgl. Lohse 186–191.

27 Vgl. DeMaris, *Controversy*, 79–84.

28 Vgl. Dibelius, *Isisweihe*, 59.

29 Vgl. Francis, *Humility*, 172.201.

30 Vgl. DeMaris, *Controversy*, 84.

31 Francis, *Humility*, 172.

3. *Die KI war eine Mischung aus einem gnostischen Judaismus und verschiedenen paganen Elementen.* Diese These wurde von Günther Bornkamm vertreten.³² Die KI sei ihm zufolge in der Gemeinde in Kolossä entstanden und nicht, wie Dibelius meinte, von außen an sie herangetragen worden. Wichtigste pagane Elemente seien die Lehre von den Weltelementen und die Verehrung der Gestirnmächte gewesen, die hinter dem στοιχεῖα -Begriff stehen. Diese seien „nicht beziehungslos neben die Lehre von Christus gesetzt“, sondern „für einen integrierenden Bestandteil des Christusglaubens“ gehalten worden.³³ Die Wurzel der KI liege im gnostisch geprägten Judaismus, in den aber auch persische, chaldäische und hellenistische Elemente eingeflossen sind. Der gnostische Charakter der Lehre sei dem eigentümlichen Vokabular des Kol und vor allem dem hohen Stellenwert der verschiedenen Himmelmächte zu entnehmen, und ihre Vorstellungswelt sei die der Mysterien. Der jüdische Charakter sei an ihrer hohen Einschätzung des Gesetzes klar zu erkennen. Es könne also keinen Zweifel daran geben, dass die KI eine „Abart jüdischer Gnosis“ ist.³⁴

Auch Bornkamms These überzeugt nicht. Der Forschungseifer, mit dem er religionsphänomenologische Übereinstimmungen zwischen der KI und verschiedenen paganen Glaubensrichtungen feststellt, ist zwar bewundernswert, methodisch aber kritisch zu hinterfragen. Noch stärker als bei Dibelius werden aus thematischen Parallelen generative konzeptuelle Verbindungen hergeleitet, deren Existenz jedoch nicht unabhängig belegt werden kann. Indizien für eine solche synkretistische Religion in der Region um Kolossä gibt es jedenfalls nicht, erst recht nicht für eine, die Christus in die στοιχεῖα zu integrieren versuchte.³⁵ Nicht zuletzt bestehen wie bei den anderen bisherigen Entwürfen erhebliche Zweifel, ob es noch als legitim angesehen werden kann, eine Lehre um die Mitte des 1. Jh.s als „gnostisch“ zu bezeichnen.

4. *Die KI war eine asketisch ausgerichtete, mystisch geprägte jüdische Glaubensrichtung.* Diese These geht auf einen erstmals 1962 veröffentlichten Aufsatz von Fred Francis zurück.³⁶ Sie ist im angelsächsischen Raum auf breite Zustimmung gestoßen.³⁷ Ausschlaggebend für Francis' These ist, wie

32 Vgl. Bornkamm, Häresie, 139-156.

33 Ebd. 140-141.

34 Ebd. 147.

35 Vgl. Smith, Perspective, 28.

36 Vgl. Francis, Humility, 163-195. Bruce 22-26 argumentiert ähnlich und vermutet hinter der KI jüdischen Merkabah-Mystizismus.

37 Vgl. Bandstra, Errorists, 343; Lane, Creed, 216-218; Evans, Mystics, 195-201; O'Brien xxxviii; Yates, Colossians, 58-59; Sappington, Revelation, bes. 150-170; Smith, Perspective, passim, insbes. 36-38; Witherington 110.164-167; Sumney 11.

bei Dibelius, seine originelle Deutung von Kol 2,18. Wie der Titel des Aufsatzes – „Humility and Angelic Worship in Col 2:18“ – schon andeutet, hängen laut Francis die beiden genannten Tropen eng miteinander zusammen und weisen gemeinsam auf einen spezifischen Hintergrund der KI hin. „Demut“ (ταπεινοφροσύνη) versteht Francis als quasi-technischen Sammelbegriff der Gegner für verschiedene asketische Praktiken, die in der jüdisch-apokalyptischen Literatur mehrfach belegt sind. Das Verb ἐμβατεύειν sei hingegen kontra Dibelius kein technischer Begriff (vgl. Dibelius’ Auslegung and Francis’ Kritik oben), sondern bedeute „Eingehen und in Besitz Nehmen“. An dieser Stelle bezeichne es analog zum Gebrauch in der jüdischen Apokalyptik das Eingehen in den Himmel durch visionäre Reisen. Die Anhänger der KI haben versucht, so Francis, „to enter heaven in order to possess themselves of salvation“.³⁸ Schließlich sei „Anbetung der Engel“ (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) nicht, wie meist angenommen, als objektiver, sondern als subjektiver Genitiv zu deuten. D.h., nicht die Engel werden von Menschen angebetet, sondern die Menschen haben durch visionäre Erfahrungen Anteil an der Anbetung, die die Engel an Gott richten. Von diesem himmlischen Gottesdienst sei im AT und in den Qumranschriften immer wieder die Rede. Die KI sei also darauf ausgerichtet, ihren Anhängern visionäre Erfahrungen des Himmels durch asketische Praktiken zu verschaffen, und sei ohne Rückgriff auf andere Traditionskomplexe gegen den Hintergrund der lebendigen mystischen Tradition der jüdischen Apokalyptik völlig verständlich.

Francis bietet ohne Frage eine überlegenswerte Darstellung der KI. Sie kann trotzdem wegen zweier Probleme nicht ganz überzeugen. Erstens ist es fraglich, ob im Frühjudentum asketische Praktiken wirklich als Voraussetzung für oder Vorbereitung auf visionäre Himmelsreisen galten. Die von Francis erwähnten Belege dafür sind entweder wesentlich später als der Kol oder zweideutig.³⁹ Zweitens ist es alles andere als klar, dass θρησκεία τῶν ἀγγέλων als subjektiver Genitiv zu deuten ist. Die herkömmliche Deutung als objektiver Genitiv muss weiterhin als wahrscheinlicher gelten (vgl. zu 2,18).⁴⁰

38 Francis, Background, 199.

39 Vgl. DeMaris, Controversy, 75-77.

40 So auch DeMaris, Controversy, 59-63; Arnold, Syncretism, 90-95; Lincoln 563. Aufgrund von Arnolds Analyse hat Lincoln seine Position in dieser Hinsicht revidiert. Noch in der veröffentlichten Version seiner 1975-Cambridge-Dissertation hatte er für den subjektiven Genitiv argumentiert (vgl. Paradise, 112), aber Arnold konnte Lincoln überzeugen, dass „in both Jewish and pagan sources angels were invoked for protection, for revelations, for cursing other humans, for warding off evil, and for dealing with evil spirit powers“ (Lincoln, Paradise, 563), was durchaus unter dem Begriff θρησκεία verstanden werden kann. Berger 738 versteht unter θρησκεία τῶν ἀγγέλων Engelverehrung im Sinne

5. Die KI war eine von den philosophischen Strömungen der Zeit stark beeinflusste hellenistisch-jüdische Glaubensrichtung, die vor allem um die Integration der Lehre von den Weltelementen in ihr Denksystem bemüht war. Eduard Schweizer führt diese Bemühungen auf den Neuphythagoreismus zurück.⁴¹ Richard DeMaris sucht ihre Wurzeln im Mittelplatonismus.⁴² Troy W. Martin vermutet hinter der KI eine zynische Kritik an dem christlichen Glauben, betont aber stärker den Bezug zu Kol 2,8.⁴³ Andrew Lincoln fasst die der KI zugrunde liegende Philosophie allgemeiner auf: Sie verbindet einige jüdische Propria mit für den Hellenismus typischen kosmologischen Anliegen.⁴⁴ Unerlässlich für die Gültigkeit aller solchen Thesen ist die Annahme, dass die Wendung στοιχεῖα τοῦ κόσμου nicht wie im Gal „auf den Zusammenhang zwischen Gesetzeserfüllung und Zeitordnung, sondern in den Bereich der hellenistischen Philosophie“ weist.⁴⁵ Aber gerade diese Annahme ist fraglich, ist doch eine konzeptuelle Nähe im jeweiligen Gebrauch der Wendung im Gal und im Kol nicht nur möglich, sondern, wie unten geschildert wird, wahrscheinlich (vgl. zu 2,8).⁴⁶ Außerdem wird bei allen Theorien, die einen hellenistisch-philosophischen Traditionshintergrund hinter der KI vermuten, ihre ausgesprochen jüdische Färbung zu wenig beachtet.

6. Die KI war eine synkretistische Mischung aus verschiedenen Traditionen. Die genauere Zusammensetzung dieser Traditionsmischung wird unterschiedlich gedeutet. H. Wayne House spricht ganz allgemein von einem Synkretismus aus jüdischen, heidnischen und christlichen Konzeptionen.⁴⁷ Für Andreas Lindemann besteht sie aus jüdischen Traditionen, gnostischen Denkansätzen und Elementen der Mysterienreligionen.⁴⁸ Johannes Lähnemann ver-

eines objektiven Genitivs, vertritt aber mit Francis, dass die KI eine esoterische Glaubensrichtung darstellt, die ihren Anhängern visionäre Himmelsreisen durch asketische Praktiken verspricht, wobei Berger das jüdische Proprium der KI stärker hervorhebt. Die in Anlehnung an Francis postulierte Beteiligung am himmlischen Gottesdienst ist nur eine von vielen unhaltbaren Prämissen, die die These von Royalty, Visions, 329-357, abwegig erscheinen lassen. Ihm zufolge sei die KI mit dem prophetischen Wirken des Johannes, des Autors der Offenbarung, und seiner Anhänger in Verbindung zu bringen.

41 Schweizer 100-104 wird von Hoppe, Triumph, 137-145 (der den Einfluss der Mysterienkulte und hellenistisch-jüdischer Traditionen hervorhebt), und (mit gewissen Vorbehalten) Wolter 161-162 gefolgt.

42 Vgl. DeMaris, Controversy, 131-133. So auch Kooten, Christology, 143.

43 Vgl. Martin, Philosophy, insbes. 58-114.

44 Vgl. Lincoln 567.

45 Schnelle, Einleitung, 374.

46 So auch Pokorný 96.

47 Vgl. House, Heresies, 59. Ähnlich Maisch 154-155.

48 Vgl. Lindemann 82-85.

mutet ein Gebilde aus phrygischen Volksreligionen, persischen Mythen und hellenistisch-jüdischen Traditionen.⁴⁹ Udo Schnelle identifiziert Elemente aus dem hellenistischen Judentum, der phrygisch-lydischen Volksfrömmigkeit, der neuphythagoreischen Philosophie und den Mysterienkulten.⁵⁰ Clinton Arnold führt sie auf den phrygischen Volksglauben, lokale jüdische Traditionen und die christliche Lehre zurück.⁵¹ Arnolds These ist insbesondere in der angelsächsischen Forschung auf Resonanz gestoßen und verdient es deswegen, etwas ausführlicher beschrieben zu werden.⁵² Grundlegend für seine These war die unveröffentlichte 1968-Harvard-Dissertation von A.T. Kraabel. Letzterer kommt zum Schluss, dass die jüdischen Gemeinden in Kleinasien Engelverehrung in Verbindung mit magisch-apatropäischen Praktiken betrieben haben und dass daher „Lydian-Phrygian Judaism of a fairly ordinary type“ hinter der KI stehe.⁵³ Arnold stimmt Kraabel weitestgehend zu: Die Gegner in Kolossä haben versucht, Engelwesen durch magische Riten heraufzubeschwören (das sei mit der in 2,18 erwähnten „Anbetung der Engel“ gemeint),⁵⁴ damit diese sie vor dämonischen Mächten (darauf beziehe sich der Begriff στοιχεῖα τοῦ κόσμου in 2,9.20) schützen.⁵⁵ Arnold geht aber über Kraabel hinaus. Die „Philosophie“ der Gegner in Kolossä weise einen bemerkenswerten Synkretismus auf, der aus einer Mischung von Elementen aus „Volksjudaismus“, phrygischen Mysterien und regionalen Bräuchen, insbesondere den monatlichen Riten zu Ehren des Mondgottes Men, bestehe.⁵⁶

Die These, dass hinter der KI ein bunt gemischter Synkretismus gedeiht, hat bestimmt etwas Anziehendes an sich und lässt sich aufgrund ihrer Komplexität nicht allzu leicht widerlegen. Es melden sich aber gerade deswegen methodische Bedenken an. Zum einen neigen die Vertreter der Synkretismus-These dazu, wie wir bei anderen Thesen schon gemerkt haben, aus vereinzelt sprachlichen und phänomenologischen Parallelen konzeptuelle Verbindungen herzustellen, die aber keiner unabhängigen Beweisführung unterzogen werden können, weil sie nicht außerhalb des Kol belegt sind. Zum anderen drohen die Einzelthesen durch die Anhäufung von vermeintlichen Einflüssen aus den verschiedensten religiösen und philosophischen Strömun-

49 Vgl. Lähnemann, Kolosserbrief, 82-100.

50 Vgl. Schnelle, Einleitung, 375. Ähnlich Foster 105-112.

51 Vgl. Arnold, Syncretism, passim.

52 U.a. Moo 57-58 und MacDonald 10-11 folgen der These Arnolds.

53 Kraabel, Judaism, 146.

54 Arnold, Syncretism, 10: „The ‚worship of angels‘ in Colossians 2:18 refers essentially to a magical invocation of angels, especially for apotropaic purposes.“

55 Ebd. 158-194.

56 Ebd. 226-227.

gen profillos zu werden. Der Verdacht, dass ihre Verfechter nicht immer der Versuchung widerstanden haben, ihrem synkretistischen Gemisch je nach Erklärungsbedarf beliebig neue Komponenten hinzuzufügen, lässt sich nicht ganz verdrängen. Die Vielfalt an dargebotenen Kombinationen unterschiedlicher Quellen gebietet jedenfalls einen vorsichtigen Umgang mit drei- oder gar viergliedrigen synthetischen Gebilden. All diese Thesen sind im Sinne unseres zweiten Beurteilungspostulats (einfachere Erklärungen sind vorzuziehen; vgl. S. 37) sorgfältig zu prüfen.⁵⁷

7. *Es gab keine KI.* Mit dieser provokanten These reagierte Morna D. Hooker auf die stets wachsende Zahl an unterschiedlichen Erklärungsversuchen der Kolosser-Forschung.⁵⁸ Hooker weist auf die für Paulus ungewöhnliche Gelassenheit hin, mit der er auf die vermeintliche Irrlehre reagiert. Hätte es wirklich innerhalb oder außerhalb der Gemeinde in Kolossä eine Irrlehre gegeben, die die Vorrangstellung Christi vor anderen Mächten untergraben und deshalb für die Gläubigen eine ernstzunehmende Gefahr gebildet hätte, sei anzunehmen, dass Paulus jene Irrlehre klarer dargestellt und energischer widerlegt hätte. Die Tatsache, dass er dies nicht tut, deutet darauf hin, dass Paulus es mit keiner einzelnen Lehre bzw. keinen bestimmten Lehrern aufnimmt. Er habe stattdessen versucht, die junge Gemeinde, deren Mitglieder größtenteils paganer Herkunft waren, vor verschiedenen Strömungen ihrer Umgebung, von denen weiterhin eine Gefahr für sie ausging – z.B. der lähmende Einfluss der Sternenmächte –, zu warnen.

Hookers Aufsatz enthält vieles, was überlegenswert ist. Er lässt berechtigte Zweifel vor allem an jenen Thesen aufkommen, die hinter der KI ein spezifisches Lehrsystem bzw. eine bestimmte philosophische Schule vermuten, denn in diesem Fall würde man tatsächlich erwarten, dass das Profil des in die Gemeinde hineinwirkenden Lehrsystems greifbarer wäre, wenn Paulus die Gemeinde in Kolossä davor warnen wollte. Dennoch scheint Hooker zu weit in die andere Richtung auszuschielen, denn die Ansicht, dass Paulus im Kol lediglich auf diffuse Strömungen und Einflüsse in der Gesellschaft reagiert, lässt sich nur schwer mit dem Gesamteindruck des Kol in Einklang bringen. Insbesondere 2,18-23 hinterlässt den Eindruck, dass die Kontrahenten des

57 Für eine etwas ausführlichere Kritik der These von Arnould vgl. Smith, *Perspective*, 31-32.

58 Vgl. Hooker, *Teachers*, 115-131. Stettler, *Kolosserhymnus*, 59, folgt Hooker. Auch Standhartinger, *Studien*, 27, warnt vor einer „monokausalen Erklärung der Entstehung und Intention des Kol durch eine die Gemeinde(n) bedrängende Opposition“. Der Kol reagiere stattdessen auf die „Verunsicherungen und mögliche[n] Erschütterungen“, die in der Gemeinde durch den Tod des Paulus ausgelöst wurden (S. 181-182). Der Auffassung von Standhartinger folgt auch Maisch 153.

Paulus ganz bestimmte Praktiken und Sichtweisen fördern, und es darf nicht *a priori* entschieden werden, dass diese in kein kohärentes Traditionsschema passen. Außerdem berücksichtigt Hooker die besondere Schwerpunktsetzung des Kol zu wenig. Seine auffällige Betonung auf einer realisierten eschatologischen Existenz, die vielen Forschern in Bezug auf die Verfasserangabe ein Dorn im Auge ist, lässt sich am besten als eine bewusst von Paulus gegen die esoterische Lehre der Gegner ausgerichtete Korrektur erklären (siehe dazu unten).⁵⁹

Unter der Annahme der deuteropaulinischen Verfasserschaft des Kol kommt N. Frank ebenfalls zu dem Ergebnis, dass es keine konkrete KI gab.⁶⁰ Da die Situierung des Kol fiktiv sei und der Kol „sich grundsätzlich durch eine universell-umfassende Perspektive“ auszeichne, sei auch eine „Lokalisierung der ‚Gegner‘“ nicht vorzunehmen. Die Beschreibung der KI diene vielmehr „als allgemeine Handreichung für den Umgang mit abweichenden Lehren und Praktiken ... und weist daher bewusst kein spezifisches Referenzprofil im Hinblick auf eine konkrete Gruppierung auf“.⁶¹ Franks Ansicht ist – ganz von der für ihre These notwendigen Annahme, dass der Kol ein nach dem Ableben des Paulus verfasstes Schreiben ist (vgl. zur Problematik der Pseudonymitätshypothese S. 24-26) zu schweigen – mit Skepsis zu betrachten. Natürlich hat sie recht, dass die bisherigen Rekonstruktionsversuche der KI keine Übereinstimmung im Ergebnis erzielt haben,⁶² aber nicht deswegen, weil die KI „kein spezifisches Referenzprofil“ aufweist. Im Gegenteil: Kol 2,8-23 liefert viele Anhaltspunkte für eine Rekonstruktion der KI, und manche davon sind ziemlich konkret (z.B. V. 8, 16 und 18). Sie sind bloß sehr schwer zu deuten bzw. einem bestimmten traditionsgeschichtlichen Hintergrund zuzuweisen. Das hat aber mit unserer geschichtlichen und kulturellen Distanz von der damaligen Situation zu tun, weniger mit der mangelnden Spezifität der Bezüge zur KI selbst.⁶³

8. Die KI war eine in ihren wesentlichen Zügen jüdische Glaubensrichtung (am ehesten) pharisäischer Prägung, die in den Diaspora-Synagogen Klein-

59 Vgl. O'Brien xxxi.

60 Vgl. Frank, Kolosserbrief, 411-432.

61 Ebd. 413-415.

62 Ebd. 415.

63 Vgl. die Kritik an Franks These durch Bormann 49-51, der darauf hinweist, dass „der Briefautor recht konkrete Entwicklungen ... vor Augen hatte“, die zwar „nicht auf das Wirken einer uns bekannten philosophischen und/oder religiösen Gemeinschaft oder Weltanschauung zurück[zu]führen“ sind, aber durchaus „philosophisch begründete ... religiöse Praktiken“ umfassen, auch wenn die „Gegner ... namentlich und nach ihrem Gruppenprofil unbenannt“ bleiben.

asiens nicht ungewöhnlich war. Diese These, die in der Forschung zunehmend Gehör findet,⁶⁴ ist die logische Folge der in der jüngeren Vergangenheit wachsenden Bereitschaft, die phänomenologische Vielfalt dessen, was als „jüdisch“ angesehen werden darf, anzuerkennen.⁶⁵ Dadurch sind die Thesen, die in der KI vorwiegend ein dem Judentum fremdes Lehrsystem mit nur unbedeutenden jüdischen Elementen sehen, sowohl unnötig als auch unwahrscheinlich geworden.⁶⁶

Die Exegese der relevanten Stellen bzw. die Auswertung der von Garland hervorgehobenen Äußerungen des Kol (vgl. S. 36-37), deren Resultate wir hier nur kurz zusammenfassen, wird zeigen, dass letztere These, ein überwiegend jüdischer Hintergrund stehe hinter der KI, unseren beiden Postulaten am besten entspricht.

Dass die KI mindestens ein jüdisches Element enthält – die Pflicht zur Einhaltung des Sabbats (vgl. 2,16) –, ist wohl kaum zu leugnen. Aber auch die Erwähnung von Feiertagen und Neumondfeiern sowie von Speiseregeln im selben Kontext, auch wenn diese nicht ausdrücklich mit jüdischen Bräuchen in Verbindung gebracht werden, lassen am ehesten daran denken, besonders im Zusammenhang mit dem Sabbatkonzept. Schließlich begegnet uns die dreifache Auflistung „Fest, Neumond, Sabbat“ des Öfteren im AT (vgl. 1Chr 23,31; 2Chr 2,3; 31,3; Hes 45,17; Hos 2,13, 1Esd 5,51; Jdt 5,6). Die Tatsache, dass Paulus diese Einrichtungen einen „Schatten zukünftiger Heilsgüter“ nennt (2,17), macht es zudem schwer vorstellbar, dass er an heidnische Bräuche denkt.⁶⁷

Es muss angesichts von 2,23 als sehr wahrscheinlich gelten, dass ein asketisches Element Bestandteil der KI war.⁶⁸ „Demut“ (ταπεινοφροσύνη) scheint, wie Francis behauptet (siehe oben), in der Tat eine Umschreibung für asketi-

64 Vgl. Schenk, Art. Kolosserbrief, ANRW II, 25.4.3349-3354. Von der grundsätzlich jüdischen Prägung der KI gehen u.a. auch folgende Autoren aus: Foerster, Irrlehrer, 80; Wright, Poetry, 463-464; Wedderburn, Theology, 10-11; Dunn 23-35; Garland 23-33; Luz 218-219; Stuhlmacher, Theologie 12-13; Sappington, Revelation, 15-19; Bevere, Sharing, 255; Sellin, Konsolidierung, 267; Thompson 6-9; Wilckens, Theologie, I,3.255-256; Huttner, Christianity, 122-131; Oropeza, Jews, 247-253; Mathewson, Re-Examination, bes. 675; Holladay, Introduction, 605-606. Der Versuch von Wilson, Hope, 35-38, die KI näher als „Proto-Elchasaitismus“ zu identifizieren und in Zusammenhang mit einer im 2. Jh. in Syrien aufkommenden jüdisch-christlichen Gruppierung zu bringen, ist trotz mancher Parallelen nicht überzeugend.

65 Vgl. Tiwald, Hebräer, 35-41; Cavin, Existence, 137; sowie die ausführlichere Diskussion in Bevere, Sharing, 17-23.

66 Dunn, Colossians, 33.

67 Vgl. Barth/Blanke 340.

68 Laut Smith, Perspective, 115, stellt dies „one of the few areas of agreement among scholars“ dar.

sche Praktiken, insbesondere das Fasten,⁶⁹ zu sein (vgl. Lev 16,29.31; 23,27.29.32; Ps 35,13 [= 34,15 LXX], Jes 58,3; Jdt 4,9; PsSal 3,8). Die „strenge Behandlung des Leibes“ (ἀσφειδία σώματος) läuft auf das Gleiche hinaus. Wie allein schon die oben erwähnten Stellen beweisen, ist auch dieses Element vor einem allgemein jüdischen Traditionshintergrund problemlos erklärbar.

Der asketische Zug unter den Sympathisanten der KI hängt, wie aus 2,18 hervorzugehen scheint, mit der „Anbetung der Engel“ (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) zusammen. Eine solche Praxis ist innerhalb frühjüdischer Denkkategorien nachvollziehbar, und zwar ohne die Notwendigkeit eines fragwürdigen Rückgriffs auf andere zeitgenössische Strömungen, ob phrygisch-völkischen, allgemein hellenistischen oder philosophischen Ursprungs.⁷⁰ Denn die „Anbetung von Engeln“, egal ob sie als heterodoxe Fehlentwicklung (die Sicht des Paulus) oder als erbauliche Huldigung von himmlischen Geschöpfen (vermutlich die Sicht der Anhänger der KI) eingestuft wird, kann durchaus als „jüdisch“ angesehen werden.⁷¹ Engelverehrung ist auf jeden Fall von manchen jüdischen Gruppierungen praktiziert worden (vgl. zu 2,18). Damit ist natürlich nicht gesagt, dass alle diese Praxis gut fanden. Im Gegenteil: Biblische wie außerbiblische Quellen warnen häufig vor der Gefahr des Abdriftens in Richtung der Anbetung jener höheren Geschöpfe. Im AT rügen die Propheten das Volk wegen seiner offensichtlich immer wieder vorkommenden Neigung, das Himmelsheer, hinter dem nach jüdischer Vorstellung Engelmächte standen (vgl. das Astronomische Buch des äthiopischen Henochbuchs, insb. äthHen 75,1; 80,6; 82,4.9-14 sowie Philo, Opif 73; Offb 1,20), anzubeten (Deut 4,19;

69 Vgl. Lincoln, Paradise, 111.

70 Vgl. Huttner, Christianity, 129: „We know nothing of a pagan cult of angels in the Lycus Valley [...]“. So auch Carr, Angels, 70. Kontra Williams, Cult, 413-438.

71 An dieser Stelle muss auf den Unterschied zwischen einer religionsgeschichtlichen (d.h. diachronischen) und einer soziologischen (d.h. synchronischen) Analyse des Phänomens der Engelverehrung im Frühjudentum hingewiesen werden. Die religionsgeschichtliche Analyse versucht, die Traditionslinien auf ihre religiösen und philosophischen Wurzeln zurückzuverfolgen. Dass die jüdische Engelverehrung im Laufe ihrer Entwicklung aus unterschiedlichen Quellen gespeist wurde, ist kaum zu leugnen, aber in soziologischer Hinsicht (und für unsere Zwecke) ist dies weniger relevant. Vermutlich hätte keiner der Beteiligten an der Kontroverse in Kolossä bloß die „Verehrung“ von Engeln an sich als synkretistischen Fremdkörper im jüdischen Glaubenssystem betrachtet. Sie war im 1. Jh. n. Chr. – damit wäre Paulus mit allen Juden und Judenchristen in Kolossä einig geworden – ein Bestandteil allgemeiner jüdischer Frömmigkeit, die außer vielleicht in manchen elitären Kreisen nicht grundsätzlich hinterfragt wurde. Strittig war nur, wieweit diese in Richtung Anbetung gehen durfte, bevor man den monotheistischen Glauben definitiv verlassen hatte. Vgl. dazu Stuckenbruck, Veneration, insbes. 146-149, 200-203.

17,3; Jer 8,2; 19,13; Zef 1,5; Amos 5,26 bzw. Apg 7,42).⁷² Auch im NT wird implizit davor gewarnt (vgl. Mt 4,8-10; Gal 1,8; Offb 19,10; 21,8-9). „Jüdisch“ heißt aber eben nicht gleich „orthodox“, wie auch immer dies zu bewerten ist.⁷³

Die Charakterisierung der KI als „Philosophie“ (φιλοσοφία) in 2,8 spricht keineswegs gegen einen jüdischen Hintergrund (vgl. die Exegese zu 2,8). Es ist zwar nicht zu leugnen, dass der Begriff an sich aus dem Hellenismus kommt. Doch frühjüdische Autoren gebrauchen ihn gerne als Bezeichnung für die jüdische Religion schlechthin (vgl. 4Makk 5,11.22; Philo, Somn 2,127; Vit-Mos 2,16; LegGai 156, 245; Josephus, CAP 1,54; 2,47), während Josephus ihn bekanntlich als Sammelbegriff für die verschiedenen jüdischen Glaubensrichtungen einsetzt (Bell 2,119; Ant 18,11). Es spricht also nichts dagegen, dass Paulus oder die Irrlehrer selbst eine in ihren Grundzügen jüdische Lehre als „Philosophie“ bezeichnen würden. Dass er sie zudem als „gemäß menschlicher Tradition“ (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων) beschreibt, bestätigt diese Annahme, ist dies doch derselbe Ausdruck, den Jesus laut Mk 7,8 für pharisäische Traditionen gebraucht.

Eine ähnliche Wendung begegnet uns in 2,22, wo Paulus die von der KI geforderten asketischen Handlungen als „gemäß menschlicher Ordnungen und Lehrsätze“ (κατὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων) charakterisiert. Es handelt sich um eine transparente Anspielung auf die Tradition einer Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern hinsichtlich des Nichteinhaltens gewisser jüdischer Reinigungsgebote seitens seiner Jünger. In Anlehnung an Jes 29,13 wirft Jesus den Pharisäern vor, sie lehrten bloß menschliche Lehrsätze und Ordnungen (διδασκαλίας ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων; vgl. Mk 7,7; Mt 15,9). Auch hier scheint also Paulus jüdische Bräuche im Sinne zu haben.

Die Bedeutung der Wendung στοιχεῖα τοῦ κόσμου im gleichen Vers ist freilich umstritten, aber dass sie im Mund des Paulus eine judaisierende Irrlehre bezeichnen kann, zeigt schon der Gebrauch dieses Ausdrucks in Gal 4,4.9. Diese „Elemente des Kosmos“ (vgl. die Exegese zu 2,22) werden jedenfalls von Teilen des Frühjudentums als bedrohliche Mächte wahrgenommen.⁷⁴

Überall begegnen uns also Ausdrucksweisen, die nachweislich auf jüdische Quellen zurückgeführt werden können. Damit soll nicht behauptet werden, dass die KI von nichtjüdischen Elementen völlig unbeeinflusst war.⁷⁵ Aber

⁷² Vgl. Lohse 146-149; Smith, Perspective, 86.

⁷³ Ähnlich auch Schenk, Art. Kolosserbrief, ANRW II, 25.4.3352.

⁷⁴ Vgl. Stuhlmacher, Theologie I, 13.

⁷⁵ Es ist vor allem kaum zu leugnen, dass magisch-apotropäische Praktiken eine nicht unwesentliche Rolle in der Alltagsreligion vieler jüdischer Bewohner Kleinasien im 1. Jh.

die These, dass die Irrlehre in ihren Grundzügen jüdisch war, kann ohne Weiteres im Sinne unseres ersten Beurteilungspostulats als plausibel gelten: Alle uns durch die Äußerungen des Paulus bekannten Aspekte der KI lassen sich zufriedenstellend auf einen jüdischen Hintergrund zurückführen.⁷⁶ Natürlich erfüllt die These auch unser zweites Postulat auf vortreffliche Weise. Denn sie kann die unterschiedlichen Elemente der KI durch den Rückgriff auf einen einzigen, wenn auch keineswegs schmalen Traditionsstrang erklären: das Diasporajudentum des 1. Jh.s n.Chr. Von dieser These gehen wir in der Auslegung des Kol aus.

6. Die Gliederung des Kolosserbriefs

Der Aufbau des Kol entspricht im Wesentlichen jenem der anerkannten Paulinen.¹ Ungewöhnlich jedoch ist die erweiterte Einleitung, die durch die Aufnahme des ChristusLiedes (1,15-20) eine untypische Verlagerung des theologischen Schwerpunktes nach vorne im Brief bewirkt. Schwierigkeiten bei der

spielten. Vgl. Arnold, *Syncretism*, 15-17. Auch wenn diese Praktiken einen Einfluss auf die KI ausübten, bleibt das Ausmaß dieses Einflusses unklar.

76 Arnold ist dieser Position in neueren Stellungnahmen wesentlich nähergekommen. Vgl. vor allem Arnold, *Sceva*, 7-26, gefolgt von Pao 31-32. Während er grundsätzlich an seiner These festhält, dass hinter der KI ein bunter Synkretismus steckt, beteuert er, dass „I do, in fact, see a substantial Jewish contribution to the problem at Colossae“ (S. 7). Diese nennt er sogar „folk Judaism“ (S. 24) und sieht sogar in Skeva und seinen sieben Söhnen (vgl. Apg 19,13-16) ein kleinasiatisches Exemplar dieses volkstümlichen jüdischen Glaubens. Kennzeichnend dafür sei eine Faszination mit „rituals of power, incantations, and angelic adjurations“ (S. 22). Die Annäherung Arnolds an die Position von Dunn und Garland ist begrüßenswert. Es fragt sich nur, ob er weiterhin den Begriff „Synkretismus“ wirklich braucht, um eine Volksreligion, die er bereits als „jüdisch“ charakterisiert, zu beschreiben. Dass die KI heterodoxe Elemente umfasste (wenigstens aus der Sicht des pharisäischen Judentums, das Paulus vermutlich für normativ hielt), ist bereits konstatiert worden. Dass die Befürworter der KI ihre Praktiken als unjüdisch bzw. sich als Synkretisten, die bewusst aus diversen religiösen Strömungen eine eigene Lehre entwickelten, betrachtet haben, darf bezweifelt werden.

1 Vgl. Luz 183. Die Briefe des Paulus sind als echte Briefe und nicht als literarische oder rhetorische Kunstwerke zu betrachten. Die klassische Rhetorik hat gewiss bei der Gestaltung des Briefes ihre Spuren hinterlassen, sodass es durchaus möglich ist, einige Perikopen mit Elementen einer Rede nach den Vorgaben der rhetorischen Handbücher der Antike in Verbindung zu bringen (vgl. vor allem die Kommentare von Wolter, Lincoln und Witherington). Dennoch erscheint es sinnvoller, die Gesamtstruktur des Kol anhand der einfacheren Briefrhetorik darzustellen und im Kommentar auf die möglichen rhetorischen Einflüsse an gegebener Stelle hinzuweisen. Vgl. O'Brien, *Art. Letters*, 550-553.