

Thomas Söding

## Die Welt als Schöpfung in Christus

*Der Beitrag des Kolosserbriefes zum interreligiösen Dialog*

### 1. Problemanzeige

Kosmologisches Denken ist im Neuen Testament selten.<sup>1</sup> Das Augenmerk richtet sich auf die Menschen in ihrer Schuld und ihrer Hoffnung, auf die Geschichte in ihren Höhen und Tiefen, auf die Gottesherrschaft in ihrer künftigen Vollendung und ihrer gegenwärtigen Wirkung, vor allem aber auf den Menschen Jesus Christus in seiner geschichtlichen Identität und seiner eschatologischen Heilsbedeutung. Auch wenn das Stichwort „Kosmos“ fällt (was recht häufig geschieht), geht es zumeist um nichts anderes: weder um das Weltall oder um die Natur noch um die Beschaffenheit des Himmels und der Erde, sondern um die Menschheit als ganze, um den Zeit-Raum, den Gott ihr als Schöpfer eingerichtet hat, deshalb bei Paulus und in anderer Weise bei Johannes um den geschichtlichen Ort, da die Sünde durch die Menschen ihr Unwesen treibt und deshalb die Liebe Gottes durch den Tod Jesu Christi in Erscheinung treten muß (2Kor 5,19; Röm 11,15; Joh 1,9f; 3,16).<sup>2</sup> Doch nicht nur die Kosmologie, selbst die Schöpfungstheologie ist im Neuen Testament wenig betont.<sup>3</sup> Zwar sind alle Autoren davon überzeugt: Gott ist der Schöpfer

<sup>1</sup> Erste Orientierungen verschaffen die Lexikon-Artikel von H. Sasse, Art. *κόσμος*: ThWNT 3 (1938) 867-898; F. Mußner, Art. Kosmos: LThK 6 (1961) 575ff; H.R. Balz, Art. *κόσμος*: EWNT 2 (1981) 765-773; weiter R. Bultmann, Das Verständnis von Welt und Menschen im Neuen Testament und im Griechentum (1940), in: *ders.*, Glauben und Verstehen, 4 Bde., Tübingen <sup>8</sup>1966, II 59-78; G. Bornkamm, Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft (1950), in: *ders.*, Das Ende des Gesetzes. Gesammelte Aufsätze I (BEvTh 16), München 1958, 157-172; A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (KBANT), Düsseldorf 1970; zum Hintergrund vgl. H.-Fr. Weiß, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums (TU 97), Berlin 1966.

<sup>2</sup> Zum Kosmos-Begriff bei Paulus vgl. W. Schrage, Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik: ZThK 61 (1964) 125-154; J. Baumgarten, Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975, 159-179; bei Joh vgl. O. Böcher, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nach-biblichen Judentums, Gütersloh 1965; G. Baumbach, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium: Kairos 14 (1972) 121-136.

<sup>3</sup> Vgl. zur Grundinformation die Lexikon-Artikel von W. Förster, Art. *κτίσις κτλ.*: ThWNT 3 (1938) 999-1034; G. Petzke, Art. *κτίσις*: EWNT 2 (1982) 803-808; weiter: G. Lindeskog, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken, Uppsala 1962; O. Cullmann, Die Schöpfung im Neuen Testament, in: Ex Auditu Verbi. FS G.C. Berkouwer, Kampen 1965, 56-72; K.H. Schelkle, Die Schöpfung in Christus, in: G. Bornkamm/K. Rahner (Hg.), Die Zeit Jesu. FS H. Schlier, Freiburg/Basel/Wien 1970, 208-217; J. Becker, Geschöpfliche Wirklichkeit als Thema des Neuen Testaments, in: W. Lohff/H. Chr. Knuth (Hg.), Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung, Hannover 1985, 45-100; P. Stuhlmacher, Die ökologische Krise als Herausforderung an die Biblische Theologie: EvTh 48 (1988) 311-329.

des Himmels und der Erde (Röm 1,20; Eph 3,9; Apg 17,24; Apk 4,11). Aber dies ist eher eine selbstverständliche Voraussetzung denn ein großes Thema; hinreichend geklärt in den „heiligen Schriften“ (des Alten Testaments), wird es von den meisten neutestamentlichen Autoren kaum eigens problematisiert. Gewiß kommt die Schöpfung durchaus in den Blick, vor allem bei Paulus.<sup>4</sup> Er kennt eine „natürliche Theologie“, die aus der Schöpfung auf den Schöpfer schließt (Röm 1,19ff; vgl. 2,14f; auch 1Kor 1,21).<sup>5</sup> Wenn er in Röm 8,19-22 von der gegenwärtigen Bedrängnis und künftigen Erlösung der Schöpfung redet, denkt er wohl nicht an die heidnische Menschheit, sondern an die Welt des Geschaffenen, das die Menschen umgibt,<sup>6</sup> und wenn er in 2Kor 5,17 und Gal 6,15 von der „neuen Schöpfung“ spricht, blickt er zwar primär auf die Glaubenden, sieht diese aber im Zusammenhang mit dem gesamten Kosmos.<sup>7</sup> Doch beide Male liegt die Pointe kaum in einer Ökologie des Heilshandelns Gottes, schon gar nicht im Aufruf zur Bewahrung seiner Schöpfung, sondern in der eschatologischen Intensität und Universalität seiner Selbstmitteilung im Gekreuzigten und Auferweckten, die eine Äonenwende herbeiführt. Selbst wenn Jesus Christus als Mittler der Schöpfung vorgestellt wird, steht bei Paulus (1Kor 8,6), im Hebräerbrief (1,2b-4) und im Johannesprolog (1,3) nicht eine Neudefinition der Schöpfung selbst zur Debatte, sondern die Heilsbedeutung des präexistenten, gekreuzigten und erhöhten Kyrios.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Vgl. G. Baumbach, Die Schöpfung in der Theologie des Paulus: Kairos 21 (1979) 196-205; W. Bindemann, Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (NStB 14), Neukirchen-Vluyn 1983; H. Weder, Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Römer 8 (1988), in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 247-262; I.R. Kitzberger, „Wenn also jemand in Christus ist, ist er/sie eine neue Schöpfung“ (2Kor 5,17). Paulinische Perspektiven zu Friede – Gerechtigkeit – Schöpfung: BiKi 44 (1989) 163-170; E. Gräßer, Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19-22). Auf der Suche nach einer „biblischen Tierschutzethik“: JBTh 5 (1990) 93-117.

<sup>5</sup> Vgl. H. Merklein, Die Weisheit Gottes und die Weisheit der Welt (1Kor 1,21). Zur Möglichkeit und Hermeneutik einer „natürlichen Theologie“ bei Paulus (1986), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 376-384; K. Kertelge, „Natürliche Theologie“ und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus (1987), in: ders., Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1991, 148-160.

<sup>6</sup> Vgl. M. Theobald, Röm I 239.242f.248-251; anders freilich N. Walter, Gottes Zorn und das „Harren der Kreatur“. Zur Korrespondenz zwischen Römer 1,18-32 und 8,19-22, in: K. Kertelge/T. Holtz/C.-P. März (Hg.), Christus bezeugen. FS W. Trilling, Leipzig 1989, 218-226: 220ff. Doch scheint Vers 20 für die Deutung auf die außermenschliche Schöpfung zu sprechen.

<sup>7</sup> Vgl. U. Mell, Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie (BZNW 56), Berlin/New York 1989; zum frühjüdischen Hintergrund zudem E. Sjöberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum: StTh 4 (1950) 44-85; H.-W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran (StUNT 4), Göttingen 1966, 48-52.75-78.

So große Zurückhaltung sich aber das Neue Testament in kosmologischen und schöpfungstheologischen Fragen insgesamt auferlegen kann – einen Text gibt es, der sich ganz um sie dreht: der Christushymnus im Kolosserbrief (1,15-20).<sup>9</sup>

Der Text lautet:<sup>10</sup>

### Strophe 1

- 15 a *Er ist Bild (εἰκὼν) des unsichtbaren Gottes,*  
 b *Erstgeborener der ganzen Schöpfung (κτίσις),*  
 16 a *denn in ihm ist alles (τὰ πάντα) erschaffen worden,*  
 b *in den Himmeln und auf der Erde,*  
 c *das Sichtbare und das Unsichtbare,*  
 d *seien es Throne, seien es Herrschaften,*  
 e *seien es Mächte, seien es Gewalten,*  
 f *alles (τὰ πάντα) ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen worden.*

### (Zwischen-)Strophe 2

- 17 a *Und er ist vor allem (πρὸ πάντων)*  
 b *und alles (τὰ πάντα) hat in ihm Bestand gefunden,*  
 18 a *und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche.*

### Strophe 3

- b *Er ist Anfang (ἀρχή),*  
 c *Erstgeborener von den Toten,*  
 d *damit er in allem erster würde;*  
 19 *denn es hat der ganzen Fülle (πλήρωμα) gefallen, in ihm zu wohnen*  
 20 a *und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen (καταλλάσσω),*  
 b *da er Frieden geschaffen hat durch das Blut seines Kreuzes,*  
 c *sei es dem auf Erden, sei es dem in den Himmeln.*

Christus wird vom Hymnus nicht nur als Mittler der Schöpfung gesehen, sondern zugleich als derjenige, der ihr, die als Leib figuriert, Bestand verleiht,

<sup>8</sup> Vgl. H. Hegemann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum (TU 82), Berlin 1961.

<sup>9</sup> Zur Exegese vgl. die Kommentare zum Kol von M. Dibelius/H. Greeven (<sup>3</sup>1953), E. Lohse (1968), J. Ernst (1974), H. Conzelmann (1976), E. Schweizer (1976), J. Gnilka (1980), A. Lindemann (1983), J. Pfammatter (1987), P. Pokorny (1987) und R. Hoppe (1987) sowie die dort verzeichnete Literatur; überdies: W. Schenk, Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985): ANRW II 25.4 (1987) 3327-3364; J. Fossum, Colossians 1.15-18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism: NTS 35 (1989) 183-201; J. Habermann, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.T 362), Frankfurt/M. u.a. 1990, 225-266; N.T. Whright, Poetry and Theology in Colossians 1.15-20: NTS 36 (1990) 444-468.

<sup>10</sup> Die Wörter, die sich aufgrund der literarkritischen Analyse (s.u.) als redaktionell erweisen, sind in aufrechten Lettern gesetzt.

vor allem aber als derjenige, der dem gesamten Kosmos, Himmel und Erde, Friede und Versöhnung bringt.

Hier beginnen die Fragen: Wie kann man sich den Kosmos als Leib vorstellen? Weshalb hat er es nötig, befriedet zu werden? Wie verhalten sich Schöpfung und kosmische Versöhnung zueinander? Welches Licht fällt auf die Christologie und welches auf die Kosmologie, wenn Jesus Christus nicht nur als Mittler der Schöpfung, sondern auch als Bewahrer und Versöhner des Alls bekannt wird?

Zu einer Antwort wird man nur dann gelangen können, wenn man die Menschen in den Blick nimmt, die sie zu geben versuchen. Zu untersuchen ist deshalb, wer sich auf das Problem des Zusammenhangs von Christologie und Kosmologie einläßt, wo dies geschieht, vor welchem Hintergrund, mit welcher Absicht und welcher Wirkung. Zunächst jedoch kommt es darauf an, darüber Klarheit zu gewinnen, worauf man sich einläßt, wenn man Christologie und Kosmologie in neutestamentlicher Zeit zu vermitteln trachtet. Welches Thema steht zur Debatte? Welche Alternativen stehen zur Wahl? Welche Modelle stehen bereit?

## 2. Kosmologisches Denken im Horizont des Neuen Testaments

Sowohl in der griechischen Philosophie und Religiosität als auch in großen Teilen des hellenistischen Judentums ist die Kosmologie ein wichtiges Thema. Ihr „Sitz im Leben“ ist die Frage der Menschen nach dem Grund ihrer Identität,<sup>11</sup> aber auch die Frage nach der Einheit und der Wahrheit der Welt angesichts des Widerspruchs zwischen göttlicher Ewigkeit und geschichtlicher Kontingenz.<sup>12</sup> Diese Fragen signalisieren ein Grundproblem griechischer Philosophie und Religiosität,<sup>13</sup> sie werden vom Judentum in dem Moment aufgenommen, da es sich (in der Diaspora) mit dem paganen Hellenismus auseinandersetzt.

### a) Kosmologie in griechischer Philosophie und Religiosität

Kosmos ist für Hellenen und Hellenisten nicht die Natur: weder im Sinne der Naturwissenschaften als Gesamt der meßbaren Phänomene in Raum und Zeit<sup>14</sup> noch im Sinne *Jean Jacques Rousseaus* als der allem menschlichen

<sup>11</sup> Auf diese anthropologische Dimension konzentriert (und reduziert) *R. Bultmann* das Problem: Welt (s. Anm. 1) 63.

<sup>12</sup> Vgl. *G. Picht*, Die Epiphanie der ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein und Erscheinung bei *Parmenides* (1960), in: *ders.*, Wahrheit – Vernunft – Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 36-86.

<sup>13</sup> Vgl. *D.J. Furley*, Art. Kosmologie: LAW (1965) 1602-1608.

<sup>14</sup> Der Natur-Begriff der Naturwissenschaften, der zumeist unaufgeklärt bleibt, ist präzise von *I. Kant* bestimmt worden: „Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können 14: Werke (Akademie-Ausgabe) IV 294.

Handeln vorausliegende Raum ursprünglichen, unverfälschten und unverbrauchten Lebens.<sup>15</sup> Kosmos ist auch nicht die „Umwelt“, in der die Menschen des technischen Zeitalters zu leben meinen. Kosmos heißt im Griechischen „Ordnung“, dann auch „Schönheit“. Kosmos ist das Universum, das Götter und Menschen in einer geordneten Einheit verbindet (Plato Gorg 507e - 508a; Tim 92c). Die Ordnung des Kosmos ist keineswegs „natürlich“; sie ist vielmehr höchst künstlich und äußerst fragil. Der Mythos *Homers* und *Hesiods* (Theogonie) erzählt, daß sie aus einem brutalen Kampf der Götter hervorgegangen sei: dadurch, daß Zeus seinen Vater Kronos und die Titanen besiegt und in den Tartaros gesperrt habe. Damit ist das große Thema der griechischen Kosmologie gestellt: die Spannung zwischen Kosmos und Chaos.

*Plato*<sup>16</sup> sucht das Problem zu lösen, indem er zwischen der unwandelbaren, ewigen, absolut klaren Welt der göttlichen Ideen und der wandelbaren, sterblichen, trüben Welt der menschlichen Lebenswirklichkeit unterscheidet. Der sichtbare Kosmos ist als ein beseelter Leib die Erscheinung der göttlichen Ideen in der Zeit.<sup>17</sup> Kann Plato bei allem Wissen um die Vergänglichkeit des Irdischen doch die Schönheit des Kosmos preisen, ist es ein typisches Kennzeichen der hellenistischen Epoche, die Gefährdung dieser Harmonie hervorzuheben.<sup>18</sup> Ganz verbreitet ist die Überzeugung, daß sie nur durch eine höchst labile *balance of power* aufrechterhalten wird, in der sowohl die Götter ihre konkurrierenden Interessen und begrenzten Kräfte in die Waagschale werfen als auch die Menschen ihre religiöse Pflichten-schuldigkeit und ihre politische Klugheit.

Die Ambivalenz des *status quo*, das unerbittliche Gesetz des Werdens und Vergehens, die permanente Bedrohung des Lebens durch den Tod – diese Weltsicht kommt zumal dort zum Ausdruck, wo der Kosmos als Leib vorgestellt wird.<sup>19</sup> Der Gewährsmann, auf den sich *Plutarch* und *Philo*, *Simon Magus* und einige Rabbinen beziehen, ist *Empedokles*.<sup>20</sup> Er sieht, daß ein

<sup>15</sup> Émile ou de l'Éducation (1762); dtsh.: Emile oder Über die Erziehung, hg. v. M. Rang (RUB 901), Stuttgart 1978 (1963).

<sup>16</sup> Vgl. R.D. Mohr, The Platonic Cosmology (Philosophia Antiqua 42), Leiden 1985.

<sup>17</sup> Tim 92c: „Mit sterblichen und unsterblichen Lebewesen ausgerüstet und erfüllt, ist dieser Kosmos ein sichtbares Lebewesen geworden, das Sichtbare umfassend, Abbild des Geistigen, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός), der größte und beste, schönste und vollkommenste, dieser eine und eingeborene Kosmos.“

<sup>18</sup> Vgl. E. Schweizer, Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst (1960), in: ders., Neotestamentica. Gesammelte Aufsätze I, Zürich/Stuttgart 1963, 15-27.

<sup>19</sup> Vgl. zum folgenden vor allem die vorzüglichen Studien von E. Schweizer, Art. *σῶμα*: ThWNT 6 (1964) 1024-1043.1044-1091; ders., Versöhnung des Alls. Kol 1,20 (1975), in: ders., Neues Testament und Christologie im Werden, Göttingen 1982, 164-178; ders., Art. *σῶμα*: EWNT 3 (1983) 770-779.

<sup>20</sup> Diels I 315/21-316/2; 322/17-323/10; 327/6-10. Vgl. dazu W. Jaeger, Die Theologie der

„mächtiger Streit in den Gliedern“, so *Aristoteles* in seinem Referat (Metaph 2,4 1000ab), den kosmischen Leib zugleich zusammenzwingt und auseinanderreißt. Die Glieder sind die vier Grundelemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft (vgl. Diog Laert 8,25, über die Pythagoreer). Sie sind von göttlicher Qualität. Der Kosmos entsteht als Leib dadurch, daß auf diese vier Glieder die beiden elementaren Wirk-Kräfte der Liebe (*φιλία*) und des Hasses (*νεῖκος*) einwirken: Durch sie werden Feuer, Wasser, Erde und Luft voneinander angezogen, um im Moment der Berührung von einander abgestoßen zu werden, auseinanderzufallen und sich wieder neu einander zu nähern: ein dauernder Kreislauf, dessen Logik „*Hippokrates*“ auf die lakonische Formel bringt (Diels I 183,3):

„*Vernichtung aller durch alle!*“

Wie erfahren Menschen die Welt und sich selbst, wenn ihnen diese mythischen Erklärungen des Kosmos plausibel erscheinen?<sup>21</sup> Sie wissen sich den

frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 147-176.

<sup>21</sup> Signifikant ist ein pythagoreischer Text, der wahrscheinlich aus dem 1.Jh. stammt (Diogenes Laertius 8,25-33; Diels I 448-451): „<sup>25</sup>Der Anfang von allem (sei) die Einheit (*ἀρχὴν μὲν τῶν ἀπάντων μονάδα*); aus der Einheit aber (stamme) die unbestimmte Zweiheit ... Aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit (stammten) die Zahlen, aus den Zahlen die Zeichen (*σημειῶν*), aus diesen die Schemata (*γράμματα*), aus diesen die zweidimensionalen Formen (*σχήματα*), aus den zweidimensionalen die stereometrischen Formen, aus diesen die sinnlich wahrnehmbaren Körper (*τὰ αἰσθητὰ σώματα*), deren Elemente (*στοιχεῖα*) vier an der Zahl seien: Feuer, Wasser, Erde, Luft, die sich durchgängig veränderten und wandelten. Und es habe sich aus ihnen ein beseelter Kosmos (*κόσμος ἔμψυχος*) gebildet, geistig (*νοερός*), kugelförmig, mit der Erde als seinem Mittelpunkt, die auch ihrerseits kugelförmig und ringsum bewohnt sei. <sup>26</sup>... Im Gleichmaß seien über den Kosmos verteilt Licht und Finsternis, Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit. ... Wenn Gleichmaß (herrsche), (gebe es) die schönsten (Zeiten) des Jahres, dessen sprossender Frühling gesund, dessen welkender Herbst ungesund sei ... Der Äther um die Erde herum (sei) unbewegt und ungesund und alles in ihm sei sterblich, der oberste (Äther) aber sei immer bewegt und rein und gesund und alles in ihm (sei) unsterblich und deshalb göttlich. <sup>27</sup>Sonne aber und Mond und die anderen Gestirne seien Götter; denn es überwiege in ihnen die Wärme, welche die Ursache des Lebens sei. ... Mit dem Menschen seien die Götter verwandt, weil die Menschen an der Wärme teilhätten; daher die Vorsehung Gottes für uns. Das Schicksal (*εἰμαρμένη*) sei die Ursache der Ordnung sowohl des Ganzen als auch jedes einzelnen Teiles. ... <sup>28</sup>... Es sei aber die Seele (*ψυχή*) ein losgerissenes Stück vom kalten und vom warmen Äther ... Und es sei ein Unterschied zwischen Seele und Leben (*ζωή*); denn die Seele sei unsterblich, da auch das, wovon sie losgerissen sei, unsterblich sei. ... <sup>30</sup>Die menschliche Seele teile er in drei Teile: in den Verstand (*νοῦς*), den Geist (*φρόνη*) und den Willen; Verstand und Wille seien auch in anderen Lebewesen, Geist aber allein im Menschen ... Der Geist (*φρόνιμος*) sei unsterblich, alles andere sterblich ... <sup>31</sup>Wenn sie (die Seele) aber bei Kraft sei und in Ruhe mit sich selbst beschäftigt, (bekämen) ihre Worte und Werke festen Halt. Herausgerissen aber (aus ihrem Halt), schweife sie in der Luft über die Erde hin wie ein Körper (*σῶμα*). Hermes aber sei der Hüter der Seelen, ... da er die Seelen aus den Körpern geleite, weg

Elementarmächten der Natur ausgeliefert; sie wissen sich verwiesen auf die Transzendenz; aber im Aufblick zu den Göttern werden sie nicht eines sicheren Schutzes gewahr, sondern der Unsicherheit eines Spiels feindlicher Mächte, in das sie selbst, ob sie wollen oder nicht, als Objekte einbezogen werden. Die Möglichkeit, innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens gleichwohl sinnvoll zu leben, eröffnet sich den Menschen nicht durch die Technik, sondern durch den Kult, nicht dadurch, daß sie die Natur zu beherrschen versuchen, sondern dadurch, daß sie den kosmischen Mächten huldigen und deren göttliche Ur-Einheit rituell vergegenwärtigen: durch die Rezitation der Kosmogonien, durch das liturgische Nachspielen des Göttergeschehens<sup>22</sup> durch religiös überhöhte Askese (so die Pythagoreer). Auch die philosophische Reflexion führt immer wieder vor die Notwendigkeit, sich im Gebet den Göttern zu öffnen<sup>23</sup> und im Urgrund der eigenen Seele die Präsenz des Göttlichen und damit zugleich die Einheit der Welt wahrzunehmen.

#### b) Kosmologie im hellenistischen Judentum

Der Frage, was die Welt im Innersten zusammenhält, kann und will sich das hellenistische Frühjudentum nicht entziehen. Vor allem die *Sapientia Salomonis*<sup>24</sup> und *Philo von Alexandrien*<sup>25</sup> versuchen eine Antwort. Ihr Dreh- und Angelpunkt ist, daß der Kosmos die Schöpfung des *einen* Gottes ist. Das unterscheidet sie von den Griechen. Gleichzeitig aber sind sie der Auffas-

von der Erde und aus dem Meer; und die reinen (Seelen) würden zum höchsten (Äther?) geführt, die unreinen aber dürften sich weder jenen noch einander nähern, sondern würden in unzerreißbaren Ketten von den Erinnyen gefesselt.<sup>32</sup> Die ganze Luft sei voll von Seelen; und diese seien es, die man Dämonen und Heroen nenne, und von diesen würden den Menschen die Träume und die Vorzeichen einer Krankheit gesandt. ... Ihretwegen geschähen auch die Reinigungen und Sühnungen sowie alle Wahrsagerei und Vorausverkündigungen und ähnliches. ...<sup>33</sup>... Die Reinheit aber erlange man durch Reinigungen und Bäder und Besprengungen und dadurch, daß man sich selber unbefleckt halte von der Berührung mit Leichen, von Beischlaf und von jeglicher Verunreinigung und sich enthalte des Essens von Fleisch gestorbener Tiere als auch der Roten Meeräschen, und der Schwarzwanzwe und der Eier und der eierlegenden Tiere und der Bohnen und des anderen, das diejenigen vorschreiben, die in den Tempeln die Weihen vollziehen.“ Die Übersetzung ist z.T. angelehnt an: Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen II* (Buch VII-X). Übersetzt aus dem Griechischen von O. Apelt (Philosophische Studientexte), Berlin 1955.

<sup>22</sup> Apuleius berichtet z.B. (Met XI 23,7), zur Isisweihe gehöre ein ritueller Weg „durch alle Elemente“.

<sup>23</sup> Das nehmen hermetische Texte auf. Nach Cherm 13,20 z.B. dringt das Gebet der Pneumatiker „durch Feuer, durch Luft, durch Erde, durch Wasser, durch Windhauch“ zu Gott.

<sup>24</sup> Vgl. B.L. Mack, *Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (StUNT 10), Göttingen 1973, 83ff.

<sup>25</sup> Vgl. U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (ALGHJ 2), Leiden 1968; D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia Antiqua 44), Leiden 1986, 433-446.

sung, daß von Gott als dem Schöpfer nur dann angemessen geredet werden kann, wenn zugleich über die Struktur der Welt und ihr Verhältnis zum Schöpfer spekuliert wird. Das unterscheidet sie von älteren Ansätzen biblischer Schöpfungstheologie<sup>26</sup>

Beide Punkte sind in hellenistischer Zeit notwendig miteinander verbunden. Weil die Welt streng im Gegenüber zu Gott gesehen wird, nicht als seine Emanation, sondern als seine Schöpfung, ist der Kosmos entsakralisiert und entmythisiert. Die Welt ist nicht durch einen Gewaltakt der Götter entstanden, sondern durch das schöpferische Wort Gottes. Sie ist nicht dem Gesetz ewiger Wiederkehr unterworfen, sondern hat einen einzigen Anfang, wie sie auch ein klares Ende haben wird. Sie ist nicht die Erscheinung göttlicher Mächte, denen die Menschen Tribut leisten müßten; die Welt ist ihnen, wie die Genesis interpretiert wird, von Gott als Lebensbereich zugewiesen.

Damit diese Theozentrik plausibel werden kann, muß sich die Schöpfungstheologie freilich mit einer differenzierten Kosmologie verbinden. Das geschieht vor allem bei *Philo von Alexandrien*. Das Grundproblem sieht er in der Verbindung zwischen Gott, der in absoluter Transzendenz unsichtbar, ewig und unwandelbar ist, und der Schöpfung, die in radikaler Immanenz sichtbar, wechselhaft und vergänglich ist. Seine Lösung formuliert er in Weiterführung frühjüdischer Weisheitsspekulation, die er mit neuplatonischer Kosmologie verbindet: Gott erschafft die Welt durch den Logos, sowohl die unsichtbare Ideenwelt des ersten Schöpfungstages als auch die sichtbare Welt des zweiten bis sechsten Schöpfungstages. Der Logos ist das Bild Gottes, nach diesem Ur-Bild entsteht die Welt (OpMund; SpecLeg 1,81; 2,198 u.ö.). Die Auswirkungen auf die Kosmologie sind eminent: Die Struktur des Kosmos wird nicht durch das Wechselspiel numinoser Mächte bestimmt, die bestenfalls ein Gleichgewicht des Schreckens austarieren können; sie wird vielmehr durch Gottes Willen konstituiert, die Menschen in eine Ordnung hineinzustellen, in der sie leben können. Nicht die gewaltsamen Zusammenstöße göttlicher Naturgewalten begründen die Welt, sondern die Klarheit und Weisheit, die Gottes Heilsratschluß auszeichnet. Die Struktur des Kosmos wird nicht im Mythos beschworen; sie kann von den Menschen mithilfe des von Gott inspirierten und von Frömmigkeit erleuchteten Verstandes erkannt werden. Das ist die Konsequenz der Entmythologisierung und Entsakralisierung der Welt.

*Philo* sieht aber auch, ältere biblische Traditionen weiterführend, daß es mit der *creatio prima* nicht getan ist. Die Konsequenz wäre ein Deismus, wie er sich bezeichnenderweise erst neuzeitlich zu entwickeln vermag. Insofern der

<sup>26</sup> Vgl. zu ihnen *Ch. Dohmen*, Schöpfer des Himmels und der Erde. Christliche Orientierungen am Alten Testament, in: *M. Lutz-Bachmann/A. Hölscher (Hg.)*, Gottesnamen. Gott im Bekenntnis der Christen (Schriften der Diözesanakademie Berlin 7), Berlin/Hildesheim 1992, 32-54.



Kosmos Schöpfung ist, zeitigt er sich als *creatio continua*. Er ist in seinem Bestand als Abbild des Logos nicht nur am Anfang, sondern dauernd auf die Kreativität Gottes angewiesen. Der Kosmos ist auch nach *Philo* aus den vier Grundelementen zusammengesetzt (Her 281), die miteinander im Streit liegen (Her 311). Träte Gott nicht als Friedensstifter auf, würden sie im Makrokosmos des Alls (SpecLeg 2,191f) ebenso wie im Mikrokosmos des Menschen (Her 58) auseinanderfallen. Gott tritt als Friedensstifter durch den Kult in Erscheinung, den *Philo* allegorisch interpretiert. Zum einen deutet er den Trompetenstoß, der das Neujahrsfest einleitet, als Friedenssignal, mit dem Gott die verschiedenen Teile des Kosmos neu zusammenfügt (SpecLeg 2,191f).<sup>27</sup> Zum anderen deutet er den israelitischen Sühneritus als Rekonkiliation der gesamten Schöpfung (Vit Mos 2,133ff): Ausgehend von der symbolischen Darstellung des Weltalls auf dem Gewand des Hohenpriesters, kommt *Philo* zu dem Schluß, daß der Hohepriester nicht nur als Repräsentant Israels, sondern als Repräsentant der gesamten Schöpfung in das Allerheiligste eintritt und in der vorgeschriebenen Opferhandlung nicht nur für das Volk, sondern für den gesamten Kosmos Versöhnung wirkt.<sup>28</sup>

### 3. Der Christushymnus des Kolosserbriefes (1,15-20)

Mit *Philo von Alexandrien* ist der Ausgangspunkt markiert, bei dem der Kolosser-Hymnus mit seiner Vermittlung von Christologie und Kosmologie einsetzt.

#### a) Zur exegetischen Analyse

Kol 1,15-20 ist im wesentlichen traditionell. Der *Auctor ad Colossenses*<sup>29</sup> hat wohl nur an zwei Stellen deutliche Akzente gesetzt: In Vers 18 deutet er den

<sup>27</sup> SpecLeg 2,191f: „Durch beide Kriege wird der Ertrag des Feldes zerstört: von den Feinden durch Baumschlag, Verwüstung, Anzünden von Nahrungsmitteln und Getreidefeldern; durch die (Kriege) der Natur infolge von Regenmangel, Wolkenbrüchen, Südstürmen, Sonnenbrand, frostigem Schneegestöber, wenn die Harmonie der Jahreszeiten in Disharmonie umschlägt – weil, wie mir scheint, die Gottlosigkeit nicht bloß obenauf schwimmt, sondern in vollem Schwalle sich ergießt, wo dergleichen Unglücksfälle eintreten. Darum hat das Gesetz ein Fest so zu sagen nach der Trompete, dem Instrument des Krieges, benannt und zur Darbringung unseres Dankes an Gott bestimmt, den Stifter und Schirmherrn des Friedens, der die Kämpfe zwischen den Staaten wie zwischen den Teilen des Weltganzen beilegt, der Frieden, Gedeihen und überhaupt alles Gute in Hülle und Fülle schafft und alles, was den Früchten Verderben bringen könnte, im Keime erstickt“ (Übersetzung: I. Heinemann, in: L. Cohn, Die Werke Philos II, Breslau 1910).

<sup>28</sup> VitMos 2,133ff: „Auf diese Weise geschmückt, begibt sich der Hohepriester zu den heiligen Handlungen, damit, wenn er zu den herkömmlichen Gebeten und Opfern hineingeht, mit ihm das ganze Weltall eintrete vermöge der Abbilder, die er an sich trägt, nämlich das von der Luft in dem Untergewande, das von dem Wasser in dem Granatapfel, das von der Erde in den Blüten, das von dem Feuer in der scharlachroten Farbe, das von dem Himmel in dem Schulterkleide ...“ (Übersetzung: I. Cohn, Die Werke Philos I, Breslau 1909).

<sup>29</sup> Die Pseudonymität des Briefes ist der neueren Forschung kaum mehr strittig; die

Leib, dessen Haupt Jesus Christus sei, auf die Kirche, während zuvor an den Kosmos gedacht war; und in Vers 20 fügt er den Hinweis auf den Kreuzestod Jesu ein, während in der Vorlage nur vom Präexistenten und vom Auferweckten die Rede war.<sup>30</sup> Kol 1,15-20\* ist ein Christuslied, das im Gottesdienst der Gemeinde gesungen worden ist. Sprache, Motive und Thema deuten darauf hin, daß der Hymnus die Kosmologie des hellenistischen Judentums voraussetzt.

Ob der Hymnus von hellenistischen Judenchristen oder von Heidenchristen verfaßt worden ist, läßt sich kaum entscheiden.<sup>31</sup> Wichtig ist, daß er in den Gemeinden des paulinischen Missionsraumes entstanden und tradiert worden ist. Das aber heißt: Er ist in gemischten Gemeinden überliefert worden; Judenchristen *und* Heidenchristen haben ihn als Gottesdienstlied angestimmt. Das ist für die Pragmatik des Hymnus signifikant. Die kosmologische Christologie wächst in einem Raum, der nicht nur durch eine bereits entwickelte christliche Theologie, sondern auch durch pagane Kosmos-Mythen und durch frühjüdische Weisheitsspekulationen ausgestaltet ist. Dieser Raum aber ist die Ekklesia, in der Judenchristen ebenso wie Heidenchristen ihr Bekenntnis zum Kyrios in Auseinandersetzung mit ihren eigenen religiösen und theologischen Traditionen und denen ihrer Umwelt zur Sprache bringen. Anders formuliert: Die Entstehung der kosmischen Christologie setzt den interreligiösen Dialog voraus. Er ist produktiv geworden, weil er nicht als ein akademisches Gespräch über verschiedene Religionssysteme geführt worden ist, sondern als existentielle, z.T. auch polemische Auseinandersetzung mit dem Glauben der unmittelbaren Nachbarn und mehr noch als Aufarbeitung der eigenen religiösen Biographie sowohl der einzelnen Gemeindeglieder als auch der Ekklesia als ganzer.

Wie geschieht die Vermittlung von paganer Kosmogonie, jüdischer Weisheitsspekulation und christlicher Theologie? Einen ersten Hinweis gibt die Form des Textes. Der Hymnus besteht aus drei Strophen (15f. 17-18a. 18b-20).<sup>32</sup> Besonderes Gewicht liegt auf den beiden Rahmenstücken. In der ersten Strophe wird Christus als Mittler der Schöpfung besungen, in der zweiten als ihr Erhalter (vgl. Hebr 1,3), in der dritten als ihr Versöhner. Der Hymnus inszeniert das gesamte Drama der Entstehung, Erhaltung und

wichtigsten Argumente nennt in aller Kürze *E. Lohse*, Die Entstehung des Neuen Testaments (ThW 4), Stuttgart u.a. 1991 (1972), 55ff.

<sup>30</sup> Zur literarkritischen Analyse, die sehr kontrovers verläuft, vgl. vor allem *E. Lohse*, Kol 81f; *J. Gnilka*, Kol 53-58 (Lit.).

<sup>31</sup> *E. Käsemann* hat noch an Gnostiker gedacht: Eine urchristliche Tauf liturgie (1949), in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1960, 134-51: 37. Doch wird diese These aus religions- und theologiegeschichtlichen Gründen kaum mehr vertreten: Die Gnosis ist doch erst ein Phänomen des 2. Jh.; „*Erstgeborener von den Toten*“ ist ein genuin christliches Prädikat; vgl. *E. Lohse*, Kol 97.

<sup>32</sup> Die Gliederung ist umstritten; vgl. *J. Gnilka*, Kol 57f.

Vollendung des Kosmos. Freilich beleuchtet er nicht nur den chronologischen Ablauf, sondern auch die innere Einheit des kosmischen Prozesses. Diese Einheit erhellt freilich nur in der christozentrischen Perspektive, die der gesamten kosmologischen Thematik zugrundeliegt. Von der Schöpfung und Erhaltung des Kosmos ist im Hinblick auf seine eschatologische Versöhnung die Rede. Das alles entscheidende Heilsgeschehen ist die Auferweckung Jesu Christi von den Toten (1,18c). Der Hymnus antizipiert im gottesdienstlichen Lobpreis den endzeitlichen Frieden der Schöpfung (1,20b), wie er in der Auferweckung Jesu Christi begründet ist (1,18c), um von ihm her auf die Kosmogonie (1,15f) und auf die Identität des Weltalls in der Zeit (1,17.18a) zu schauen.

*b) Christus als Mittler, Bewahrer und Versöhner des Kosmos*

Der Kolosser-Hymnus spricht vom Kosmos, um die Dimensionen der Heilsherrschaft Jesu Christi sichtbar zu machen. Jesus ist der Kyrios nicht nur über die Seelen der Glaubenden, auch nicht nur über die Ekklesia: Jesus Christus ist Kyrios über den gesamten Kosmos. Deshalb wird die Soteriologie nicht nur anthropologisch oder geschichtstheologisch, sondern kosmologisch entwickelt. Von der Heilsbedeutung Jesu Christi wäre zu klein gedacht, wollte man sie nur darin erblicken, daß sie die Menschen mit sich selbst, untereinander und mit Gott versöhnt. Die Herrschaft Jesu Christi führt zur Befriedung der gesamten Schöpfung. *Weshalb* die Christologie auch kosmologisch interpretiert werden muß, ist im Hymnus selbst nicht ausgeführt. Die Gründe sind aber deutlich genug zu erschließen. Sie liegen zum einen in der Anthropologie: Der Mensch ist Geschöpf; von seinem Leben, seiner Schuld und seinem Heil kann deshalb immer nur im Bezug auf die gesamte Schöpfung geredet werden. Zum anderen (und vor allem) liegen die Gründe in der Theologie: Wenn Jesus als der von den Toten auferstandene Kyrios so eng mit Gott zusammengehört, daß er das *Bild Gottes* ist (1,15) und daß Gott sein ganzes Pleroma, d.h. die Überfülle seiner schöpferischen Gnade<sup>33</sup> ohne jeden Abstrich in ihm heimisch werden läßt (1,19), partizipiert Jesus auch an der Schöpfung, Erhaltung und Versöhnung der Welt durch Gott. Mehr noch: Weil Jesus Christus zu Gott in der einzigartigen Beziehung des „*Erstgeborenen*“ (1,15b.18c) und damit des Geliebten steht (vgl. Kol 1,13), erschafft, erhält und versöhnt Gott die Welt „*durch ihn*“ (1,16f.20a), den er von den Toten auferweckt hat (1,18c).

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der christozentrischen Soteriologie für die christliche Rede vom Kosmos?

<sup>33</sup> Vgl. H. Hübner, Art. *πλήρωμα* EWNT 3 (1983) 262ff: 263.

### c) Der Kosmos als Herrschaftsbereich Jesu Christi

Der Hymnus setzt eine Weltsicht voraus, die in wichtigen Zügen dem antiken Denken entspricht. Der Kosmos ist ein Leib (1,18). Zum Kosmos gehören „Himmel und Erde“ (1,16b.20c), gehört „Sichtbares und Unsichtbares“ (1,16c), gehören gewiß die Menschen, gehören aber auch „Throne und Herrschaften, Gewalten und Mächte“ (1,16de). Damit sind nicht irdische Potentaten gemeint, sondern jene kosmischen Elementarmächte, ob Engel, ob Dämonen, die den mythischen Raum zwischen Gott und der Welt bevölkern und nach gemeinantiker Auffassung Herrschaft über die Menschen beanspruchen.<sup>34</sup> Wenn von der Notwendigkeit eines dauernden Beistandes (17.18a) und einer endlichen Befriedung (1,20b) des Alls gesprochen wird, dann gerade wegen des unheilvollen Einflusses, den diese Mächte und Gewalten auf die Menschen auszuüben scheinen.

Was die Kosmologie des Hymnus von der paganen und frühjüdischer Provenienz unterscheidet, ist die Christologie und die ihr inhärente Soteriologie. Für die ursprünglichen Adressaten lautet eine der wichtigsten Aussagen des Hymnus: daß Jesus Christus, ihr Kyrios, auch der Herr über diese Mächte und Gewalten ist. Nicht sie bestimmen den Lauf der Dinge, so daß die Welt dem Untergang überantwortet wäre und Friede nur als Atempause vor der nächsten Katastrophe vorstellbar wäre – Jesus Christus ist es, dem jene kosmischen Potenzen überhaupt ihre Existenz verdanken und deren bestimmendes „Haupt“ er ist und bleibt (1,17b). Es wird nicht in Abrede gestellt, daß es die „Throne und Herrschaften“ gibt; so weit bleibt der Hymnus seiner Zeit verhaftet. Aber es wird gesagt, daß sie keine metaphysische Macht über die Menschen haben, weil sie selbst Geschöpfe des Kyrios sind. Das ermöglicht es, die Fixierung der Religiosität auf die Elementarmächte zu lösen. Wer dazu in der Lage ist, wird befähigt, in seinem Suchen und Fragen nach Lebensmöglichkeiten, das identisch ist mit seinem Suchen und Fragen nach dem rettenden Gott, nicht bei diesen Mächten und Gewalten hängenzubleiben, sondern durch sie hindurch den zu sehen, dem sie ihrerseits unterstehen und der sie eschatologisch in eine versöhnte Einheit aufhebt.

Die Entmythologisierung und Depotenzierung der „Mächte und Gewalten“ kann freilich nur im Rahmen einer differenzierten Gesamtsicht des Kosmos überzeugend sein. Entscheidend ist, daß Gott ihn erschafft, erhält und versöhnt. Dies ist ein Erbe alttestamentlicher und frühjüdischer Theologie. Die christliche Vermittlung zwischen Kosmologie und Soteriologie setzt die Vorstellung der *creatio principii et continua* voraus. Christus, als Bild Gottes, Mittler der Schöpfung, Bewahrer des Alls und Friedensstifter für Himmel

<sup>34</sup> Vgl. H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (QD 3), Freiburg/Basel/Wien 31963 (1958).

und Erde gesehen, nimmt eben jene Funktion ein, die in der frühjüdischen Weisheitstheologie der Sophia bzw. dem Logos zukommt.

Freilich verändert sich durch die Christologie auch noch einmal die theologische Sicht auf den Kosmos. Zwei miteinander verbundene Aspekte scheinen vor allem wichtig.

*Der erste Aspekt:* Sowohl die Sophia in der *Sapientia Salomonis* als auch der Logos bei *Philo von Alexandrien* sind Hervorbringungen Gottes, die eine seiner Ur-Eigenschaften personifizieren. Jesus Christus ist aber eine geschichtliche Person. Mittler, Erhalter und Versöhner der Schöpfung ist er als Erstgeborener von den Toten (1,18c). Wenn es aber der von den Toten erweckte und zum Kyrios erhöhte Mensch Jesus Christus ist, durch den Gott den Kosmos erschafft, erhält und versöhnt, dient der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft nicht wie in der Weisheitsspekulation dazu, ohne jeden Abstrich an der Geschöpflichkeit des Kosmos die absolute Transzendenz Gottes festzuhalten; sondern er dient dazu, ohne jeden Abstrich an seiner qualitativen Differenz zur Welt das unbedingte Engagement Gottes für sie zum Ausdruck zu bringen. Ist die Welt, als Abbild der Sophia oder des Logos gesehen, Ausdruck des Willens Gottes, den Menschen eine im Gesetz offenbarte Lebensordnung zu schenken, so ist der Kosmos, als Leib unter dem Haupt Jesu Christi betrachtet, Ausdruck der Liebe Gottes, deren Wesen schöpferische Bejahung ist.

*Der zweite Aspekt:* Wenn Gott sich durch Jesus Christus in nicht mehr zu überbietender Intensität zum Heil der Menschen und des gesamten Kosmos als er selbst mitgeteilt hat, muß die Versöhnung des Kosmos nicht mehr, wie *Philo* betont, wegen der Sünde der Menschen immer wieder, Jahr für Jahr neu erfolgen; sie ist vielmehr durch das Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu Christi im Vorgriff auf die eschatologische Vollendung bereits ein für allemal geschehen. Der Kosmos ist irreversibel und unüberbietbar von Gottes Liebe umfassen, wie sie durch den von den Toten auferweckten Menschen Jesus Christus in Erscheinung tritt.<sup>35</sup>

Die Interpretation der Welt, die im Horizont dieser christozentrischen Soteriologie möglich wird, unterscheidet sich deutlich von anderen Modellen des Neuen Testaments. Typisch ist die apokalyptisch gestimmte Erwartung, daß „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1Kor 7,31). Auch nach dem Philipperhymnus ist Jesus Herr über alle Mächte und Gewalten (2,10), doch dadurch, daß Gott sie ihm unterwirft, um sie so auszuschalten. Nach dem Kolosser-Hymnus indes sind die „Throne und Herrschaften“ (1,16d) durch Jesus Christus erschaffen und mehr noch: durch ihn versöhnt worden. Das aber heißt: Die eschatologische Vollendung ist nicht nur ein Geschehen an den Menschen; sie ist zugleich ein Geschehen am gesamten Kosmos. Das All

<sup>35</sup> Vgl. E. Schweizer, Kol 63.

ist von Anbeginn Gottes Schöpfung „in“ Jesus Christus (1,16a; vgl. 1,17b). Deshalb ist seine Existenz in der Zeit nicht von den tödlichen Konflikten der göttlich scheinenden Elementarmächte bestimmt, sondern von der Bestandsgarantie Gottes, die der von den Toten auferstandene Mensch Jesus Christus ist, das Inbild Gottes (1,15); eben deshalb wird der Kosmos auch nicht dem unerbittlichen Gesetz ewiger Wiederkehr desselben unterworfen, sondern eine eschatologische Metamorphose erfahren, die ihn (durch den Tod hindurch) vollenden wird.

Weder das Leiden noch die Bedrohung des Lebens durch kosmische Katastrophen werden vom Kolosser-Hymnus ausgeblendet. Aber er gibt dem Glauben Ausdruck, daß diese Konflikte und die in ihnen sich manifestierenden Gewaltpotentiale, unter denen die Menschen stöhnen, nicht die letzte Bestimmung der Welt sind, sondern daß die Überfülle der Gnadenmacht Gottes in Jesus Christus die Kraft hat, keineswegs an diesen destruktiven Potenzen vorbei, vielmehr mitten durch sie hindurch endgültige und schlechthin umfassende Versöhnung zu stiften.

#### 4. Der Christushymnus und die Kritik an der kolossischen „Philosophie“

Der Christushymnus Kol 1,15-20 gewinnt brennende Aktualität in der Auseinandersetzung mit einer sogenannten „Philosophie“ (2,8), die der Verfasser des Kolosserbriefes bekämpft.

##### a) Die kolossische „Philosophie“

Die kolossische „Philosophie“<sup>36</sup> ist eine synkretistische Lehre (vgl. 2,16-23), die von der Daseinsangst hellenistischer Menschen umgetrieben wird. Insofern ist sie für die Epoche typisch. Überzeugt davon, daß die „Elemente der Welt“ (2,8.20)<sup>37</sup> die als Engelmächte vorgestellt werden (2,18), einerseits den Zugang zu Gott behindern und andererseits das Leben der Menschen beherrschen, geben die „Philosophen“ die Parole aus, daß man nur durch die kultische Verehrung der Welt-Elemente Anteil am *Pleroma*, an der göttlichen Heilsfülle, erlangen könne (vgl. 2,8ff.16-23). Deshalb fordern sie zur besonderen Verehrung der Engel auf (2,18), zu einer strikten Kalenderfrömmig-

<sup>36</sup> Vgl. E. Schweizer, Kol 100-104; J. Gnlika, Kol 163-170.

<sup>37</sup> Vgl. J. Blinzler, Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus, in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus II (AnBib 18), Rom 1963, 429-443; E. Schweizer, Die „Elemente der Welt“ Gal 4,3.9; Kol 2,8.20 (1970), in: ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 147-163; ders., Slaves of the Elements and Worshipers of Angels: Gal 4:3,9 and Col 2:8,18,20: JBL 107 (1988) 455-468; ders., Altes und Neues zu den „Elementen der Welt“ in Kol 2,20; Gal 4,3.9, in: K. Aland/S. Meurer (Hg.), Wissenschaft und Kirche. FS E. Lohse, Bielefeld 1989, 111-118; D. Rusan, Neue Belege zu στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20): ZNW 83 (1992) 119-125.

keit, in der sich Jüdisches und Heidnisches mischt (2,16), und zu strenger Askese, deren Wurzel ein religiöses Tabudenken ist (2,21.23). Die Nähe zu dem pythagoreischen Text des *Alexander Polyhistor* ist nicht zu verkennen.<sup>38</sup> Ihr Wissen beziehen die „Philosophen“ nicht aus rationaler Überlegung, auch nicht aus kosmologischer Spekulation, sondern aus Visionen, die ihnen in einer Art von Mysterienweihe zuteil geworden sind (2,18).

Dieses „Engelwerk“ hat auf die Christen, an die der Brief gerichtet ist, offenbar großen Eindruck gemacht. Worin bestand die Faszination der „Philosophie“, die zum *Opus Dei* erklärt werden sollte? Eine Vielzahl von Gründen läßt sich wahrscheinlich machen: Der Synkretismus liegt im Zug der Zeit; die „Philosophie“ bringt die religiöse Stimmungslage des Hellenismus genau zum Ausdruck. Am wichtigsten wird etwas anderes gewesen sein: daß die Christen, die zur „Philosophie“ neigen, als entscheidende Dimension ihres Lebens ihre Beziehung zum Kosmos betrachten, aber von Zweifeln geplagt werden, ob sie durch ihren Glauben, durch ihre Taufe und durch die Vergebung ihrer Verfehlungen (2,13) von der Zwangsherrschaft der Elementarmächte wirklich befreit sind. Hier schien der Dienst der kosmischen Naturgewalten einen Ausweg zu bieten. Offenkundig ist er nicht als Widerspruch zum Christusglauben aufgefaßt worden, sondern als dessen Ergänzung oder Erfüllung. Ob Christus nur als *primus inter pares* der Engelmächte geglaubt<sup>39</sup> oder so sehr als Himmelswesen angeschaut worden ist, daß es schien, der Kontakt zu ihm könne nur über andere Mittlergestalten laufen, bleibt sich im entscheidenden Punkt gleich: Aus eben den Erfahrungen der Angst, der Entfremdung und der Ohnmacht, die den pythagoreischen Text nicht wenigen antiken Menschen plausibel erscheinen ließ, wird Christen fraglich, ob sie ihre Hoffnung wirklich allein auf Jesus Christus setzen können.

#### b) *Der Hymnus als Argument gegen die „Philosophie“*

In dieser Situation liefert der Kolosser-Hymnus, als Gottesdienstlied der Ekklesia bekannt, das entscheidende theologische Argument, das jene Christen zur Befreiung von den Zwängen der kolossischen „Philosophie“ führen konnte (und allem Anschein nach auch tatsächlich geführt hat).<sup>40</sup> Die Mächte und Gewalten, mögen sie auch als Engel angesprochen werden, haben über den Kosmos und das Gottesverhältnis der Glaubenden keine Macht. Jesus Christus ist derjenige, in dem Gottes Pleroma seinen Ort gefunden hat (2,9);

<sup>38</sup> Darauf hat E. Schweizer (a.a.O.) aufmerksam gemacht; vgl. zur Interpretation jetzt auch F. Schumacher, Erlöst vom Schrecken der Zeit. Fragmente zum Verhältnis von Mythos und Verkündigung, in: *Erinnerte Hoffnung*, FS J.B. Metz, Mainz 1993 (im Druck).

<sup>39</sup> So J. Gnllka, Kol 167.

<sup>40</sup> Die Rezeption des Hymnus versteht sich im Rahmen der spezifischen Versöhnungslehre des Kol; vgl. zu ihr H.-J. Findeis, Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2Kor, Röm, Kol, Eph) (FzB 40), Würzburg 1983, 344-445.

deshalb ist Jesus Christus derjenige, der das All, einschließlich der Mächte und Gewalten, nicht nur erschaffen hat, sondern auch erhält und am Ende befriedet.<sup>41</sup> Das eschatologische Heil ist *solo Christo*, genauer: *sola cruce*<sup>42</sup> begründet. Deshalb ist nur eine radikale Christozentrik dem Evangelium angemessen<sup>43</sup> Sie legt zugleich die theologische Basis einer Ethik, die heute etwas hausbacken anmutet und es vielleicht auch von Anfang an gewesen ist, die aber gegenüber den religiösen Überspanntheiten, der Gesetzlichkeit und dem Tabudenken der „Philosophie“ durch Nüchternheit, Klarheit und Konzentration auf das Nächstliegende ausgezeichnet ist<sup>44</sup> und sie impliziert eine christliche Spiritualität, die sich weder von religiösen Tabus noch von skrupulöser Frömmigkeit beeindrucken läßt, sondern konsequent nach der Mitte des Christlichen sucht und in der Einheit von Glaube, Liebe und Hoffnung (1,4f) zu einer personalen Gottes- und Christusbeziehung finden kann.<sup>45</sup>

## 5. Ergebnisse und Konsequenzen

(1) Das Glaubens-Bekenntnis des Kolosser-Hymnus, daß Christus nicht nur Mittler der Schöpfung und Erhalter des Universums, sondern auch Versöhner des Alls ist, bleibt im gesamten Neuen Testament singulär, ist aber nicht nur historisch plausibel, sondern auch theologisch stimmig: Der Hymnus rekurriert vor allem auf die schlechthin unbegrenzte Reichweite der Herrschaft Jesu Christi, die in der eschatologisch-soteriologischen Singularität seiner Auferstehung von den Toten begründet liegt.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Daß der Autor in V. 18 den Leib Christi auf die Kirche deutet, relativiert nicht die kosmischen Dimensionen des Heilsgeschehens. Vielmehr will er zweierlei zu verstehen geben: daß die Erhaltung der Welt (die auf ihre eschatologische Vollendung hinzielt) sich geschichtlich nicht zuletzt durch die Konstituierung der Ekklesia vollzieht; und daß sich der Schöpfungsfriede, der für die Endzeit verheißen ist, im Vorgriff und Ausblick auf die Zukunft Gottes bereits gegenwärtig in der Gemeinschaft der Glaubenden erahnen läßt; vgl. *J. Gnilka*, Kol 69.

<sup>42</sup> Als Paulus-Schüler legt der *Auctor ad Colossenses* in der Redaktion des Hymnus (1,20) und im Corpus des Briefes (2,14f) auf die Feststellung Wert, daß es der Gekreuzigte ist, der eschatologische Versöhnung stiftet. Dadurch unterstreicht er nicht nur das Menschsein Jesu Christi, sondern auch die Geschichtlichkeit des eschatologischen Heilsgeschehens.

<sup>43</sup> Freilich ist die Kehrseite dieser christozentrischen Soteriologie, daß die Theozentrik des Welt- und Heilsgeschehens nur in schwachen Reflexen aufschimmert – anders als bei Paulus, der wesentlich dialektischer denkt; vgl. 1Kor 8,6; dazu *W. Thüsing*, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1), Münster<sup>3</sup>1986 (<sup>1</sup>1965), 225-233.282f.

<sup>44</sup> Vgl. *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. II: Die urchristlichen Verkündiger (HThK.S 2), Freiburg/Basel/Wien 1988, 74-84.

<sup>45</sup> Vgl. *Th. Söding*, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (SBS 150), Stuttgart 1992, 177-180.200f.

<sup>46</sup> Dieses Argument muß (neben theologischen und anthropologischen Gründen) auch in der systematischen Eschatologie eingeholt werden; vgl. *F.-J. Nocke*, Eschatologie, in: *Th. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 1992, 377-478: 416f.



(2) Die Entfaltung der traditionellen Christologie und Soteriologie konnte im Hymnus nur deshalb gelingen, weil auf dem Boden der alttestamentlichen Schöpfungstheologie und in der Perspektive frühjüdischer Weisheitsspekulationen eine kritische Auseinandersetzung mit den mythologischen Welt-Bildern paganer Religiosität und Philosophie gesucht worden ist. Das Christuslied ist von den hellenistischen Kosmologien radikal durch die strikte Christozentrik und die in ihr implizierte strenge Theozentrik geschieden; eben deshalb ist seine Welt-Sicht nicht zyklisch, sondern geschichtlich und eschatologisch. Gleichzeitig findet der Hymnus aber die poetische Kraft, so vom Christusgeschehen zu sprechen, daß die ur-religiösen Erfahrungen, Ahnungen, Ängste und Sehnsüchte der Menschen, die sich in den hellenistischen Kosmogonien artikulieren, nicht ausgeblendet, sondern thematisiert, freilich nicht einfach bestätigt, sondern zu sich selbst gebracht werden – so daß aus begründeter Hoffnung wirklicher Glaube und wahre Liebe entstehen können (vgl. Kol 1,4f).<sup>47</sup> Der Kolosserhymnus erweist sich als Frucht einer ökumenischen Theologie, die – jenseits von Synkretismus und Rigorismus – durch den Dialog mit anderen Religionen die Wahrheit des Christusblaubens tiefer zu entdecken vermag.<sup>48</sup>

(3) Die Aufmerksamkeit gegenwärtiger Schöpfungstheologie gilt der ökologischen Krise und ihren ethischen Implikationen: sowohl der Suche nach Schuldigen als auch der Suche nach Auswegen. Der Kolosser-Hymnus kennt diese Fragestellung nicht (ohne ihre Legitimität in Zweifel zu ziehen). Wenn er die Augen des christlichen Glaubens auf das All richtet, sieht er nicht auf die Pflanzen und Tiere, sondern auf jene kosmischen Potenzen, deren energetische Beziehungen zur Identität des Kosmos gehören, wie Menschen der Antike ihn erfahren; die „Welt-Elemente“ Feuer, Wasser, Erde und Luft werden nicht als Objekte menschlichen Handelns wahrgenommen, die von Vergiftung und Zerstörung bedroht sind, sondern als kosmische Subjekte, die auf das Leben der Menschen Einfluß ausüben (wollen). Gleichwohl (oder gerade deshalb) erweist sich die christozentrische Kosmologie des Hymnus von größter Aktualität. Gerade dadurch, daß er einer Fixierung der theologischen Ökologie auf die Ethik entgegensteht, kann er sie begründen. Der Kolosser-Hymnus thematisiert den Kosmos nicht als Aufgabe menschlicher Welt-Gestaltung, sondern als Sphäre der Herrschaft Jesu Christi. Dadurch erinnert er *zum einen* daran, daß der Bereich, der dem Handeln der Men-

<sup>47</sup> Ähnliche hermeneutische Prozesse sind schon bei Paulus abgelaufen; vgl. zum nahe verwandten Leib-Christi-Gleichnis *Th. Söding*, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen zu einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie: *Cath (M)* 45 (1991) 135-162.

<sup>48</sup> Große ökumenische Hoffnungen knüpfte an die kosmologische Christologie des Kolosser-Hymnus *F. Stutler*, „Zur Einheit berufen“, in: *F. Lüpsen (Hg.)*, *Neu-Dehli-Dokumente*, Witten 1962, 300-311; vgl. zur Kritik *T. Ahrens*, *Die ökumenische Diskussion der kosmischen Christologie seit 1961*, Lübeck 1969.

schen zugänglich ist, nur einen kleinen Sektor ihres Verhältnisses zum Kosmos erfaßt – ein Gedanke, der auch angesichts der immens gewachsenen Möglichkeiten technischer Naturveränderung und Naturzerstörung richtig bleibt: Wesentliche Dimensionen des menschlichen Verhältnisses zur Welt, Zufall und Vorsehung, Glück und Verhängnis, Angst und Freude, Tragik und Erlösung, blieben sonst ausgeblendet. *Zum anderen* bringt der Hymnus, indem er auf Christus verweist, den Primat des Indikativs vor dem Imperativ zur Geltung, der jede ökologische Ethik bestimmen muß, so sie christlich heißen will: Der wahre Wert alles Geschaffenen ist darin begründet, daß es (nach Gottes Willen), „*durch*“ Christus, „*in*“ ihm und „*auf ihn hin*“ lebt; ethisches Handeln aber ist den Menschen nur aufgrund jener Zuwendung Jesu Christi möglich, die den gesamten Kosmos am Leben erhält, um endgültigen Frieden zu bringen.

Beide Punkte kommen in einem überein: Die Schöpfungs-Ethik muß in einer Schöpfungs-Ästhetik aufgehoben sein; ein realistisches Bild von der Welt kann sich aber nur der machen, der Jesus Christus als „*Bild des unsichtbaren Gottes*“ (1,15) anschaut und dann in ihm den Mittler der Schöpfung, den Erhalter des Universums und den Versöhner des Welt-Alls erkennt.<sup>49</sup>

(4) Das All, das durch den eschatologischen Heilswillen Gottes seinen Platz „*in*“ Jesus Christus hat (1,16a.17b) und „*auf ihn*“ (1,16f.20a) ausgerichtet ist, erschließt sich dem christlichen Glauben als Schöpfung, deren ureigener Sinn nicht schon protologisch ein für allemal festgelegt ist (wie auch nach der Genesis), sondern sich erst eschatologisch herausstellen wird.<sup>50</sup> Es ist aber gerade diese eschatologische Perspektive, die zwingend dazu führt, den Kosmos geschichtlich zu verstehen: als begrenzten Zeit-Raum, der einen Anfang hat, wie er auch ein Ende haben wird.<sup>51</sup> Und es ist gleichfalls diese eschatologische Perspektive, die dazu führt, den Kosmos nicht materialistisch, sondern transzendental zu denken, ohne seine Entwicklung deterministisch festzulegen: als Wirkraum der Gnadenmacht Gottes, die Menschen in Freiheit setzt und zugleich in Verantwortung nimmt.

<sup>49</sup> Vgl. H.U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln <sup>3</sup>1988 (<sup>1</sup>1961), bes. 635-657.

<sup>50</sup> Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 15-201, bes. 171f.

<sup>51</sup> In fundamentaltheologischer Hinsicht ist daran zu erinnern, daß die Bedeutung, die dem Faktor Zeit in der biblischen, speziell der neutestamentlichen Theologie im Gegensatz zur mythischen Kosmologie zukommt, mit dem Welt-Bild der modernen Naturwissenschaften korrespondiert; vgl. C.F. v. Weizsäcker, Gottesfrage und Naturwissenschaften (1977), in: *ders.*, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München 1978, 155-183.