

Samuel Vollenweider

„Der Erstgeborene vor aller Schöpfung“
(Kol 1,15–20)

Überlegungen zum Stellenwert der kosmischen
Christologie für das Gespräch zwischen
Schöpfungstheologie und moderner Kosmologie

Wer sich auf den Dialog zwischen Schöpfungstheologie und Kosmologie einlässt, betritt ein Spiegelkabinett, in dem sich der Betrachter vielen (Selbst-)Täuschungen ausgesetzt sieht.

„Schlimm ... erging es dem Greifswalder Professor Otto Zöckler (1833–1906). Zöckler war ein frommer und sehr orthodoxer Theologe, hatte aber eine unglückliche Liebe zur Naturwissenschaft. Unter anderem verfasste er den ‚Entwurf einer Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkt aus‘. Bei einem Rektoratsdinner in Greifswald kam er neben seinen liberalen Fakultätskollegen Johann Wilhelm Hanne (1813–1889) zu sitzen, der die Gelegenheit ausnutzte. ‚Wo liegt eigentlich der Himmel?‘ fragte er Zöckler mit argloser Miene. ‚Weit, sehr weit – noch hinter dem Sirius‘, war dessen Antwort. ‚So. Und wie rasch ist Christus gen Himmel gefahren?‘ Zöckler witterte jetzt Gefahr und meinte vorsichtig, so schnell wie eine Kanonenkugel könne der Herr wohl geflogen sein. ‚Dann fliegt er noch‘, erklärte Hanne sachlich.“¹

Die nachstehende Textarbeit am Christuslob im Kolosserbrief versucht, einen antiken religiösen Text in Wechselwirkung mit neuzeitlichen kosmologischen Fragestellungen und Erkenntnissen zu bringen. Eine Brücke zwischen alter und neuer Kosmologie zu schlagen ist ein riskantes Verfahren, zumal der Versuch mit dem Verzicht auf den ‚langen Marsch‘ durch die Wüsten der Wissenschaftstheorie und der analytischen Philosophie einhergeht. Die Gefahr von Kurzschlüssen ist, wie die Greifswalder Geschichte demonstriert, geradezu erschreckend groß. Es ist allein der kühne Anspruch urchristlicher Texte, in Christus den Schöpfungsmittler wahrzunehmen, der zum Entwickeln von Überlegungen im Widerspiel von einfallsreicher Mutation und unnachgiebiger Selektion provoziert.

¹ H. VON CAMPENHAUSEN, *Theologenspieß und -spaß* (KVR 1536), ⁷1988, 44f.

1. Ein Preislied auf Jesus Christus

Das Christuslob in Kol 1,15–20 stellt ein bemerkenswertes Zeugnis kosmischer Christologie dar. Der Text lässt sich angemessen in *zwei Strophen* gliedern: V. 15a–18a haben die in Christus begründete Schöpfung zu ihrem Thema, V. 18b–20c die von ihm in Gang gebrachte Neuschöpfung und Versöhnung der Welt. Zwischen beiden Strophen sind zahlreiche Entsprechungen struktureller und terminologischer Art zu konstatieren. Andererseits stehen die beiden Strophen in einem asymmetrischen Verhältnis, vor allem ist die zweite augenscheinlich kürzer als die erste.

- I 15 a Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
 b der Erstgeborene vor aller Schöpfung,
 16 a denn in ihm wurde alles erschaffen
 b in den Himmeln wie auf Erden,
 c Sichtbares und Unsichtbares,
 d Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;
 e alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
 17 a Und er ist vor allem
 b und alles hat in ihm Bestand.
 18 a Er ist das Haupt des Leibes, der Kirche.
- II b Er ist der Ursprung,
 c der Erstgeborene von den Toten,
 d damit er in allem der Erste sei.
 19 Denn es gefiel der ganzen Fülle in ihm zu wohnen,
 20 a und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen,
 b Frieden schaffend durch das Blut seines Kreuzes,
 c auf Erden wie in den Himmeln.

In der neutestamentlichen Wissenschaft hat sich seit längerem die Überzeugung eingebürgert, dass der Verfasser des Kolosserbriefs (2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr.) ein Traditionsstück verwendet, das er seiner eigenen Argumentation zugrundelegt. Allerdings häufen sich seit einiger Zeit die Zweifel an überlieferungsgeschichtlichen Hypothesen dieses Typs. Zum einen stellen sich erhebliche methodische Probleme, innerhalb eines recht kurzen Briefs mit hinlänglicher Sicherheit ältere Stücke von den Verfasserstücken unterscheiden zu können. Zum anderen wird die Bestimmung des Textes als „Hymnus“, die meist mit der Annahme eines kultischen Sitzes im urchristlichen Gottesdienst, nämlich dem „Singen von Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern“ (Kol 3,16; Eph 5,19) einhergeht, bestritten. In den nachstehenden Zeilen begnüge ich mich mit der Annahme, dass es sich um einen Text in feierlicher, gehobener Sprache handelt, dessen Gattung als

„Christuslob“ bestimmt und deshalb ein Stück weit kontextunabhängig ausgelegt werden kann.² Mit Vorbehalt lässt sich durchaus von einem Hymnus sprechen.³

Die Gliederung in Strophen und Zeilen, die für griechische Prosatexte in gehobenem Stil gebräuchlich ist, verdankt sich neuzeitlicher Rekonstruktion und sollte im Interpretationsvorgang immer wieder zur Disposition gestellt werden.⁴

² Es gibt auch keine zwingenden Gründe, innerhalb des Textbestands V. 15–20 mit Interpolationen durch den Verfasser von Kol zu rechnen. Die Argumente bzgl. des Kreuzesbluts V. 20b oder bzgl. der Engelklassen V. 16(c)/d sind wenig überzeugend. Im Folgenden versuche ich, anders als die meisten Ausleger, auch die Explikation des „Leibes“ durch „die Kirche“ in V. 18a nicht als umdeutenden Zusatz zu verstehen.

³ Versteht man „Hymnus“ nicht im spezifischen Sinn als metrisch gebundene Textsorte, sondern überhaupt als Lob eines göttlichen Wesens, verbunden mit verdichteter theologischer Reflexion und überschwänglichem Stil, dann fällt unser Text klar in diese Kategorie. Vergleichbar sind sowohl Psalmen in alttestamentlich-jüdischer Tradition wie hellenistische Prosahymnen. Der heute beliebte Rekurs auf die Klassifikationen der antiken Rhetorik, genauer auf epideiktische Gattungen wie das *Enkomion* oder den *Epainos*, führt deshalb nicht weiter, weil im griechisch-hellenistischen Verständnis ein Lob auf ein göttliches Wesen eben einen „Hymnus“ darstellt! So arbeitet im 3. Jh. n. Chr. Menander Rhetor, *laud* 1 (p. 331,19f Sp.) mit der Unterscheidung, ob sich der *Epainos* auf Sterbliches (Städte oder Lebewesen) oder auf Göttliches bezieht, im zweiten Fall „nennen wir dies Hymnen“, wiederum je nach Göttern unterteilt (ἐπαινος δέ τις γίνεται, ὅτε μὲν εἰς <θεοῦς, ὅτε δὲ εἰς τὰ θνητὰ· καὶ ὅτε μὲν εἰς> θεοῦς, ὕμνους καλοῦμεν, καὶ τούτους αὖ δαιρούμεν κατὰ θεὸν ἕκαστον [ed. RUSSELL/WILSON]). Zum alttestamentlichen Hintergrund vgl. besonders H. SPIECKERMANN, Alttestamentliche „Hymnen“, in: W. BURKERT/F. STOLZ (Hg.), *Hymnen der Alten Welt* im Kulturvergleich (OBO 131), Fribourg 1994, 97–108. Von der Frage der Textsorte strikt zu trennen ist diejenige der Verwendung im christlichen Gottesdienst, also nach einem kultischen Sitz im Leben. Hier kommt man kaum zu sicheren Urteilen. Die Belege für die frühchristliche Hymnendichtung sind schmal; ins 2. Jh. führt Meliton, *frg* 17 zurück (p. 85 HALL). Am bekanntesten ist Plinius' Aussage, die Christen hätten die Gewohnheit, sich an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang zu versammeln und „Christus wie einem Gott einen Wechselgesang zu singen“ (*convenire carmenque Christo quasi Deo dicere*, ep 10,96:7). Zur Diskussion vgl. M. HENGEL, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, FS J. Ratzinger, St. Ottilien 1987, I, 357–403 und meine Rezension zu R. BRUCKER, ‚Christushymnen‘ oder ‚epideiktische Passagen‘? (FRLANT 176), Göttingen 1997, in: *BZ* 42 (1998) 278–282.

⁴ Von der ursprünglichen Gestalt des Christuslobs wissen wir leider nichts Bestimmtes. Hat der von seinen rhetorischen Interessen geleitete Verfasser des Kolosserbriefs bestimmte Elemente des Hymnus weggelassen (was die Kürze von Strophe II erklären könnte) oder hat er bestimmte Zufügungen vorgenommen (so nehmen viele Forscher am Schluss von V. 18a und auch in V. 20b Zufügungen wahr, dazu oben Anm. 2)? Die vielen Unsicherheiten, die sich hier einstellen, führen mich dahin, den uns überlieferten Text auszulegen und nicht mit dem beliebten Schema, das die Interpretation durch eine scharfe Scheidung von Tradition und Redaktion (durch den Verfasser des Kol) steuert, zu arbeiten (wie es z.B. H.J. GABATHULER, *Jesus Christus. Haupt der Kirche – Haupt der Welt* [AthANT 45], Zürich 1965, tut).

Die *erste Strophe* stellt die Würde Christi durch den Rekurs auf die Schöpfung heraus, und zwar mittels kosmologischer Prädikationen.⁵ Es reichen sich Aussagen, die den Christus in den Rang göttlicher Würde erheben: Ebenbild Gottes, Erstgeborener aller Schöpfung⁶, Grundlage der Schöpfung und aller Engelwesen, Welterhalter, Weltenherrscher („Haupt“), schließlich die Plerophorie der „Alles“-Termini (πάντα usw.) und vor allem die ausgefeilte Verwendung der Präpositionen.⁷ Die Sprache, in der sich unser Christuslob ausdrückt, verdankt sich griechischsprachigen Diasporajuden, die in beträchtlichem Ausmaß ihre angestammte Religion im Horizont griechisch-hellenistischer Philosophie und Kultur zum Ausdruck bringen.⁸ In diesem Zusammenhang kommt der Gestalt der Weisheit, der *Sophia*, die in frühjüdischer Zeit fast in den Rang einer göttlichen Hypostase einrückt⁹, größte Bedeutung zu. Texte wie unsere Hymnenstrophe verdanken sich sozusagen der Heirat der von Haus aus orientalischen Weisheit mit dem griechischen Logos, und sie erlauben es, den Gott

⁵ Das Subjekt muss, wie bei anderen hymnusartigen Texten, die uns nur in sekundären literarischen Kontexten erhalten sind, erschlossen werden, entspricht aber dem Kontext in Kol 1,13f („der Sohn seiner Liebe“).

⁶ πρωτότοκος πάσης κτίσεως sollte übersetzt werden als „Erstgeborener vor der ganzen Schöpfung“, analog zum folgenden πρὸ πάντων und im Blick auf die Traditionsgeschichte der Weisheit als Schöpfungsmittlerin – hierin im Unterschied zum πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (V. 18c), der das erste – allerdings fundierende – Glied einer Reihe bezeichnet (vgl. V. 18d πρωτεύων sowie als traditionsgeschichtlichen Hintergrund 1Kor 15,20.23; Apk 1,5). Vgl. dazu W. MICHAELIS, ThWNT 6, 879f und besonders O. HOFIUS, „Erstgeborener vor aller Schöpfung“ – „Erstgeborener aus den Toten“, in: DERS., Paulusstudien, II (WUNT 143), Tübingen 2002, 215–233: 224.

⁷ Hinter dem reflektierten Einsatz der Präpositionen (ἐν αὐτῷ, δι’ αὐτοῦ, εἰς αὐτὸν, πρὸ πάντων, πάντα ἐν αὐτῷ) der auch andere Schöpfungsmittlertexte auszeichnet (im NT bes. 1Kor 8,6; Hebr 2,10; Joh 1,1–4; vgl. aber auch die streng theologische Doxologie Röm 11,36), steht eine reiche philosophische „Metaphysik der Präpositionen“; vgl. dazu H. DÖRRIE, Präpositionen und Metaphysik, in: DERS., Platonica minora (STA 8), München 1976, 124–136 und meinen Aufsatz: Christus als Weisheit, in: S. VOLLENWEIDER, Horizonte neutestamentlicher Christologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 29–51: 45f.

⁸ Gegenüber dieser weithin akzeptierten Ortung in einem griechischsprachigen Judentum, das manche Affinitäten zum alexandrinischen Judentum aufweist (vgl. Aristobul; Sap; Philon), rekurrieren P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, II, Göttingen 1999, 5–11 und CH. STETTLER, Der Kolosserhymnus (WUNT II/131), Tübingen 2000 nahezu exklusiv auf alttestamentliche und palästinisch-jüdische Traditionen. Die reflektierte Verwendung der Präpositionen weist aber eindeutig in ein Milieu mit starken Kulturkontakten zur hellenistischen Umwelt (STETTLERS Referenz [a.a.O. 153–159] auf rabbinisch-exegetische Spekulationen rund um Gen 1,1 bietet nicht eine näher liegende traditionsgeschichtliche Alternative auf, sondern belegt die Rezeption von Schöpfungsmittlerkonzeptionen auch in frührabbinischem Milieu, also ein Analogiephänomen). Überaus problematisch ist die Strophenaufteilung in der Hypothese P. STUHLMACHER/CH. STETTLER, wonach Strophe II bereits mit V. 18a beginnt, weil damit die programmatische Korrespondenz zwischen dem „Erstgeborenem vor aller Schöpfung“ und dem „Erstgeborenem aus den Toten“ unterbewertet wird.

⁹ Prov 8,22–31; Sir 24,1–22; Sap 7,22–8,1; vgl. Philon all 1,43; fug 108–112; migr 5f; ebr 30f.

Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Gott der Philosophen zu identifizieren. Im Christentum wird die zwischen dem transzendenten Gott und der Welt vermittelnde Größe sogar eigens kultisch verehrt und mit Hymnen verherrlicht – ein Vorgang, der im stärker monotheistisch orientierten Judentum nicht im selben Ausmaß möglich gewesen ist.

In der *zweiten Strophe* wird Christus als Urheber der neuen Schöpfung gepriesen, die mit seiner Auferstehung von den Toten anbricht. Die Stationen des Weges Christi werden, wenn überhaupt, nur gerade angedeutet, aber nicht in linearer Sequenz. Zentral sind dabei Jesu Auferstehung und Erhöhung (V. 18c/d). Anders als viele Ausleger halte ich es für wahrscheinlich, dass schon das tradierte Christuslob vom Kreuzestod (V. 20b) gesprochen hat.¹⁰ Schließlich ist zu bedenken, ob V. 19a/(b), wonach die „gesamte Fülle“, d. h. wohl Gott, in Christus zu wohnen geruht, auf die Inkarnation zu beziehen ist¹¹: Die Menschwerdung als „Einwohnung“ auf Erden leitet dann ähnlich wie in Phil 2,6–8 sogleich zum Kreuzesgeschehen über. Strophe II bezieht sich jedenfalls auf die geschichtlichen Ereignisse um Jesus von Nazareth und nimmt darin ein kosmosweites Versöhnungsgeschehen wahr. Wie in der politischen Welt zerstrittene Parteien versöhnt werden, stiftet hier Christi Tod und Auferstehung auf Erden wie im Himmel Versöhnung.

Theologiegeschichtlich lässt sich rekonstruieren, wie die Explikation der Christusgeschichte mit einer Integration der umfassendsten Perspektiven jüdisch-hellenistischer Weltdeutung einhergeht. Sachlich kommt damit in der Christusgeschichte dasjenige zum Austrag, was „die Welt im Innersten zusammenhält“. G. von Rad hat im Blick auf die sapientiale Literatur Israels von der Weisheit als dem „Ordnungsgeheimnis“ der Welt gesprochen.¹² Die Gestalt der Weisheit wird dabei durch die Christusgeschichte in einer spezifischen Weise interpretiert.¹³ Die personifizierte oder gar hypostasierte Weisheit ist als solche so offen und unbestimmt, dass sie erst durch *andere* Größen definierbar wird: durch die Verbindung mit dem Gott Israels und das heißt, mit der Dimension der Geschichte; durch die Verbindung mit dem Gesetz, der Tora; im griechischsprachigen Judentum durch die Verbindung mit dem Logos; später durch die Verbindung mit der gnostischen Erkenntnis. Im Christentum kommt die Vereindeutigung der

¹⁰ „Frieden schaffend“ ist dann am einfachsten transitiv, also auf V. 20c bezogen, zu deuten („befriedend“); ebenso CH. STETTLER, Kolosserhymnus (Anm. 8), 269f. Belege für transitives „Befrieden“ z.B. CorpHerm frg 24,6; vgl. in der Deutung von Kol 1 Euseb, comm 1,54* in Is (GCS Eus. IX, 67:7f); comm in Ps (PG 23, 1024); frg Lc (PG 24, 536). – Das erneute $\delta\epsilon'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ in V. 20c geht wohl auf einen Abschreiberfehler zurück.

¹¹ Ebenso CH. STETTLER, Kolosserhymnus (s. Anm. 8) 263f mit Verweis auf Kol 2,9 (als „den ältesten und sachgemäßen Kommentar zu 1,19“) und Lk 1,35; vgl. auch Joh 1,14a.

¹² G. v. RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen ³1985, 193f u.ö.

¹³ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Christus als Weisheit (Anm. 7), 41–43.

Weisheit durch die Gestalt und Geschichte Jesu zustande. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Jesusgeschichte nicht in ihrer durch die Evangelien bezeugten weiten Bandbreite zum Ausdruck kommt, sondern lediglich in äußerster Konzentration auf die Ereignisse von Kreuz, Auferstehung und Erhöhung. Diese exklusiv wirkende Orientierung am Ostergeschehen in der paulinischen Literatur ist dabei nicht als Ausblendung der Geschichte des irdischen Jesus von Nazareth anzusprechen, sondern als deren Verdichtung.

2. Kosmologische Relevanz eines Hymnus?

Es ist unbestreitbar, dass unser Hymnus die *kosmische Bedeutung* Christi in einem Ausmaß herausstreicht, das über alles, was im Neuen Testament sonst zu konstatieren ist, hinausgeht (vgl. sonst 1Kor 8,6; Hebr 1,2f; Joh 1,1–14; ferner Apk 3,14; dazu Kol 3,11; Eph 1,23). Die Frage erhebt sich, inwieweit der *kosmischen* Prädikation Christi auch *kosmologische Implikationen* innewohnen. Im Kolosserbrief selbst werden die hymnischen Aussagen vor allem gegen eine Beeindruckung der Gemeinde durch die Gravitationskräfte engelisch-kosmischer Wesenheiten aufgeboten. Die alles durchdringende Wirklichkeit und Herrschaft Christi (z.B. 2,9f.19f) soll die Glaubenden vor einer Verehrung von Engeln und Elementen (2,8.20) abhalten und so eine angstfreie Offenheit für die vom Christus durchwaltete Welt ermöglichen. Eine eigentlich kosmologische Lehrbildung wird hier so wenig wie sonst im Neuen Testament erkennbar. Ein Hymnus ist nicht auf Erkennen, sondern auf *Anerkennen* angelegt. Er drängt damit nicht auf eine Feststellung, sondern auf eine Einstellung. Die Wahrheit, von der er bewegt ist, ist nicht die widerspruchsfreie Richtigkeit eines systematischen Satzes oder einer mathematischen Gleichung, sondern die befreiende Zustimmung zur Präsenz und Weltherrschaft Gottes und seines Christus. Ein Hymnus zielt nicht auf Spekulation, sondern auf das Gotteslob.¹⁴ Er ist nicht an der Frage des Ursprungs interessiert, sondern hebt auf die Gegenwart ab. Trotzdem greift die scharfe Unterscheidung von Lobpreisen und Erkennen, die diejenige von Glauben und Wissen variiert, bei antiken religiösen Texten zu kurz; sie ist im Ansatz eine neuzeitliche Figur. Vorneuzeitliche religiöse Texte, zumal wenn sie ein gewisses reflexives Niveau erkennen lassen, artikulieren ihre theologischen Anliegen gern in weltbildhaften Gestalten, die ihr eigenes Gewicht haben und nicht ohne Verzerrung ausgefällt werden können. In der Terminologie der „Entmythologisierung“ formuliert: Der mythische Horizont, den antike religiöse

¹⁴ Vgl. H. WEDER, *Der Raum der Lieder. Zur Hermeneutik des Hymnischen im Neuen Testament*, EvTh 53 (1993) 328–341.

Texte voraussetzen und aktualisieren, darf im Zug der Interpretation nicht eliminiert werden. Die Beobachtung, dass etwa biblische Texte ihr Verkündigungsanliegen auf weite Strecken hin in weltbildhafter Gestalt wahrnehmen, sollte zur Vorsicht raten gegenüber einem theologischen Programm, das ihr Sachanliegen als solches aus ihrer weltbildhaften, ‚mythologischen‘ Gestalt befreit, um es gleichsam ‚weltfrei‘ in die Gegenwart zu importieren. Es muss vielmehr darum gehen, dieses wieder in gegenwärtige Kontexte hinein auszulegen, in Entsprechung zur inkarnatorischen Bewegung Gottes. Deshalb hat sich theologisch verantwortete Rede von Schöpfung und Ökologie heute der Herausforderung durch die allgegenwärtigen Weltbilder der modernen Naturwissenschaften zu stellen. Der christliche Glaube ist geradezu darauf angewiesen, sich in diesem umfassenden Horizont zu explizieren. Im *Vollzug* dieser Explikationen hängt dann freilich alles daran, die theologische Unterscheidung von Gott und Welt so zu aktualisieren, dass der Verkündigungsinhalt von seiner weltbildhaften Gestalt klar unterscheidbar bleibt. Mit der Wende vom 20. zum 21. Jh. können Physik, Biologie und Anthropologie nicht länger als *Adiaphora* gelten, denen gegenüber man, um Karl Barths Formulierung aufzunehmen, in der Haltung „einer grundsätzlichen Treulosigkeit des Glaubens“ verharren kann.¹⁵ Die Frage nach der Tragweite kosmologischer Implikationen frühchristlicher Texte ist deshalb immer wieder neu aufzuwerfen. Zugespitzt formuliert: Erst wo die Schöpfungsmittlerschaft Christi im Horizont moderner Kosmologie interpretiert wird, tut man dem ganzen Anspruch der Texte Genüge. Um der damit einhergehenden Überforderung ein Stück weit entgegenzuwirken, kann es sich nur um tastende Schritte handeln – im Bewusstsein sowohl um die theologische Ambivalenz jeglicher Kontextualisierung wie um den prinzipiell offenen Diskurscharakter naturwissenschaftlicher Weltbilder.¹⁶

Wir halten fest, dass unser Christuslob in Kol 1 keine Kosmologie treiben will. Zugleich aber lassen sich hymnische und kosmologische Sprache in der Antike nicht scharf scheiden. Texte, denen es um die Welterklärung zu tun ist, können sich durchaus zu hymnischen Formulierungen erheben, und umgekehrt greifen Hymnen auf kosmologische Deskription bzw. Spekulation zurück. Das heißt, dass auch ein Hymnus zu *denken* gibt. Indem er das Göttliche preist und so das zurückerstattet, was sein Sprecher empfangen hat, deutet er auch die Welt im Licht des Göttlichen. Zwar haben sich unter neuzeitlichen Verhältnissen Wissenschaft und Hymnus weit voneinander entfernt. Wenn aber heutige Physiker ihre mathematischen Formeln in menschliche Sprache zu übersetzen beginnen, kommt ein

¹⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, III/2, Zollikon 1948, 7f.

¹⁶ Zu letzterem vgl. D. EVERS, *Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie* (HUTH 41), Tübingen 2000, 391–393.

Deutungsprozess in Gang, der über die Ebene reiner Deskriptionen hinausdrängt und unausweichlich mit Metaphern und Elementen mythischer Herkunft arbeitet. Die großen kosmologischen Modelle moderner Physik basieren immer auch auf weltanschaulichen Fundamenten und artikulieren insofern einen letztlich mythischen Horizont.¹⁷

3. Zum Verhältnis der beiden Strophen

Eine der spannendsten Fragen, die sich an das Christuslob in Kol 1,15–20 stellen lässt, ist diejenige nach dem Verhältnis der beiden Strophen zueinander.¹⁸ Gerade ihre (partielle) Analogie ruft nach einer Verhältnisbestimmung.

a) Sequenz von Schöpfung und Geschichte

Zunächst kann man feststellen: Strophe I blickt auf die Weltschöpfung zurück, freilich so, dass der Rückgang auf den Ursprung das *gegenwärtige* Gegründetsein der Welt in Christus ans Licht bringt. Strophe II dagegen bringt nur wenig zurückliegende Zeitgeschichte pointiert als Neuschöpfungsgeschehen zum Ausdruck. Damit sind die beiden Strophen in klarer zeitlicher Sequenz anzuordnen. Man könnte sie auf die – einmalig erfolgte und seither beständige – Schöpfung und auf die – einmalige – Geschichte deuten.

Die Differenz zwischen beiden Strophen lässt sich noch stärker nuancieren. *Strophe I* wirkt ausgesprochen statisch. Es finden sich zwar manche Verben (sechs an der Zahl), aber nur gerade das ἐκτίσθη V. 16a ist ereignishaft und steht ganz im Schatten des perfektischen ἐκτίσται (V. 16e). Die Strophe malt eine Welt vor Augen, die ganz im gottgleichen Christus ruht, ihre durch Präpositionen ausgedrückten Bewegungen wirken kreisförmig. So sehr auf den Anfang Bezug genommen wird, so sehr scheint die so ins Sein gerufene Welt *zeitenthoben* zu sein. Und wenn in V. 18a noch geheimnisvoll von der Kirche die Rede ist, so deutet diese, greift man nicht zu diachronen Erklärungsmodellen, auf eine vorzeitliche Größe, die seit Anbeginn von Gott erschaffen worden ist.¹⁹ *Strophe II* wirkt völlig anders. In

¹⁷ Es ist interessant, dass der traditionelle Zusammenhang von Ontologie und Protologie, der die meisten antiken Kosmologien auszeichnet, auch in der modernen Physik wieder einen zentralen Stellenwert hat: Es sind dieselben Theoriemodelle, die die elementaren Bausteine der Welt und die Prozesse der ersten Sekundenbruchteile des Universums zu beschreiben versuchen.

¹⁸ Vgl. dazu bes. M. WOLTER, *Der Brief an die Kolosser* (ÖTBK 12), Gütersloh 1993, 89f; J. MCCARTHEY, *Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie*, NRTTh 116 (1994) 27–47: 42f; CH. STETTLER, *Kolosserhymnus* (Anm. 8), 314–336.

¹⁹ Vgl. dazu unten bei Anm. 26.

das zeitlose Bild kommt Bewegung. Geschehenshafte Verbformen dominieren (γέννηται, εὐδόκησεν, κατοικῆσαι, ἀποκαταλλάξαι, εἰρηνοποιήσας). Dramatische Ereignisse werden auf knappstem Raum angedeutet, und man muss sich vorstellen, dass die Hörerschaft vieles zu ergänzen wusste.

b) *Weltharmonie oder Streit – eine Spannung zwischen den beiden Strophen*

Eine Frage drängt sich manchen Leserinnen und Lesern auf: Wie ist es möglich, dass eine ganz vom göttlichen Christus durchwaltete Welt, wie sie in Strophe I geschildert wird, nun doch einer Versöhnung bedarf, wie sie in Strophe II zur Sprache kommt? Offenbar befindet sich die Welt als ganze vor dem göttlichen Versöhnungshandeln in einem Zustand heillosen Streites. Etwas zugespitzt formuliert: Was Strophe I als schlechthin Gegebenes preist – durch-Christus-Sein und auf-Christus-hin-Sein (V. 16e), im Himmel wie auf Erden (V. 16b) –, das verdankt sich in der Strophe II allererst dem Versöhnungsgeschehen (V. 20a), das der Erde wie dem Himmel zugute kommt (V. 20c).

Es ist nicht leicht, die Aussagen der beiden Strophen zu integrieren. Ein Sündenfall oder eine kosmische Katastrophe, die die heile Welt von Strophe I zerbrochen und zur Notwendigkeit der Versöhnung von Strophe II geführt hätten, wird nicht einmal angedeutet.²⁰ Es gibt jedenfalls nicht das geringste Signal dafür, dass die Leserschaft diesen fundamentalen universalgeschichtlichen Bruch aus ihrer theologischen ‚Enzyklopädie‘ von selbst ergänzt hat. Eine andere erwägenswerte Antwort auf die gestellte Frage kann uns ein Modell antiker Kosmologie geben, das in einem sehr wirkungskräftigen philosophischen Traktat jener Zeit erhalten ist: die pseudoaristotelische Schrift *De mundo* (περὶ κόσμου),²¹ die in mancherlei Hinsicht ein überaus verbreitetes antikes Weltbild zum Ausdruck bringt. Sie arbeitet mit theologischen Figuren, die augenfällig an Kol 1,15–20 erinnern. Auf der einen Seite wird die göttliche Ordnung, die in der Welt waltet, aufs

²⁰ Aus traditionsgeschichtlichen Erwägungen setzen den Sündenfall voraus z.B. J. D. G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC), Grand Rapids 1996, 102f; CH. STETTLER, *Kolosserrhymnus* (s. Anm. 8), 327; 345; auch HOFIUS, „Erstgeborener“ (Anm. 6), 225f.

²¹ Die Schrift *De mundo*, die aus dem 1. Jh. n.Chr. stammen könnte, integriert in ihr platonisch-aristotelisches Profil starke stoische und neupythagoreische Elemente. Ausgaben: W. L. LORIMER, Paris 1933; Übersetzungen: H. STROHM, Berlin ³1984 (Aristoteles. Werke in dt. Übs. 12); O. SCHÖNBERGER, 1991 (RUB 8713). In manchem nimmt der Traktat Bezug auf denjenigen Hintergrund, den v.a. E. SCHWEIZER für die Auslegung des Kol aufgeboten hat (Bedeutsamkeit der Elementendynamik; „Weltangst“): *Der Brief an die Kolosser* (EKK 12), Neukirchen ²1980, zum Hymnus besonders 67f. – Zur Würdigung von *De mundo* vgl. die klassischen Darstellungen von A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris 1949, 460–518; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* (HAW V/2), II, München ³1974, 297f.

höchste gepriesen und gleichwohl ist die irdische, sublunare Sphäre von Streit und Gegensätzen erfüllt.

So stammt einer altehrwürdigen „väterlichen“ Tradition zufolge alles *aus* Gott und ist *durch* Gott²²; eine große Harmonie bewegt das Universum. Zugleich aber ist die Welt seinsmäßig gestuft. „Deshalb erscheinen die Erde und die Dinge auf ihr, weil ihr Abstand von der erhaltenden Kraft Gottes so sehr groß ist, kraftlos zu sein und nicht zu einander stimmend und voll von vieler Wirrnis“.²³ Es ist aufschlussreich, dass nach dieser Schrift Gott nicht mehr selbst in der Welt wirkt, sondern dass eine Kraft, eine *Dynamis*, analog dem Schöpfungsmittler jüdischer und christlicher Konzeptionen die Welterhaltung leistet.²⁴ Unterhalb des Mondes ist die gottgestiftete Harmonie nur gebrochen wirksam; die Elemente sind in einem dauernden, unversöhnlichen Widerstreit befangen. Dies hindert nicht, dass die Weltharmonie umfassend und unter Rückgriff auf Hymnen gepriesen werden kann.²⁵ Zu einer anderen Wahrnehmung lädt das Christuslob von Kol 1 ein: Auch auf Erden kommt es zu einem Versöhnungsgeschehen, das die Gottferne überwindet. Der hierarchisch konzipierte Stufenkosmos der Antike wird durch das Geschehen von Versöhnung und Auferstehung bis in die letzte Tiefe von göttlicher Heilsgewalt erfüllt.

²² 6: 397b13–16: „Nun gibt es bei allen Menschen ein uraltes, aus Väterzeiten stammendes Wort, dass alles *von* Gott her und *durch* Gott besteht und dass kein Wesen für sich allein, sich selbst genügend, existieren kann, wenn es der erhaltenden Kraft beraubt ist, die von der Gottheit ausgeht (ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πατριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ συνέστηκεν, οὐδεμία δὲ φύσις αὐτῇ καθ' ἐαυτὴν ἐστὶν αὐτάρκης, ἐρημωθείσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας).“

²³ 397b30–32 (διὸ γῆ τε καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἔοικεν, ἐν ἀποστάσει πλείστη τῆς ἐκ θεοῦ ὄντα ὠφελείας, ἀσθενῆ καὶ ἀκατάλληλα εἶναι καὶ πολλῆς μεστὰ ταραχῆς). Zur Elementendynamik vgl. 5: 396b23–397a5, wonach die ordnende „einzige alldurchdringende Kraft“ (μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις) „die einander feindlichsten im Weltall vorhandenen Wesenheiten nötigt, miteinander übereinzukommen, und so dem Ganzen Heil und Dauer erwirkt (τάς ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκάσσασα ὁμολογήσαι καὶ ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν).“

²⁴ Welterhaltung (σωτηρία): 396b34; 397b16; 398a4. Diese *Dynamis* war denn auch der Grund dafür, dass *De mundo* teilweise in engste Nachbarschaft zum alexandrinischen Judentum gerückt wurde, so wieder M. POHLENZ, Philon von Alexandria, in: DERS., Kleine Schriften, hg. von H. DÖRRIE, I, Hildesheim 1965, 305–383: 376–383; DERS., Die Stoa, I, Göttingen 51978, 361f.

²⁵ Vgl. besonders 7: 401a28ff mit dem Zitat eines orphischen Zeushymnus (OrphFrg 21a; vgl. 168): „Zeus ist der erste und Zeus ist der letzte, der Herrscher des Blitzes,/ Zeus ist Haupt, Zeus Mitte, aus Zeus ist alles geschaffen./ Zeus ist der Erde Grund und auch des sternfunkelnden Himmels,/ Zeus ist Mann und Zeus ist auch unsterbliches Mädchen,/ Zeus ist der Windhauch durchs All, Zeus Andrang rastlosen Feuers,/ Zeus ist Wurzel des Meers, Zeus Sonne und Leuchte des Mondes./ Zeus ist Fürst, Zeus König des Alls, im Glanze des Blitzstrahles;/ Alles ja birgt er in sich und bringt es zum heiteren Lichte/ wieder empor aus der Reine des Haptes, wundersam wirkend.“

c) *Versöhnung und Auferstehung als Schlüssel zur Schöpfungsmittlerschaft Christi*

Der traditionsgeschichtliche Rückgriff auf die antike Differenzierung zwischen irdischer und himmlischer Welt vermag noch nicht wirklich, die von uns konstatierte Spannung zwischen den beiden Strophen verständlich zu machen. Unser Hymnus spricht bedeutsam in *beiden* Strophen von Himmel *und* Erde, schließt also beide Welten zusammen, sowohl im Hinblick auf die seit Urbeginn statthabende Welterhaltung wie im Hinblick auf das endzeitliche Versöhnungshandeln (V. 16b.20c). Es ist deshalb ratsam, die Spannung nicht länger isoliert auf der Ebene der Konzeptualisierung zu thematisieren, sondern die Textgenese als solche in den Blick zu nehmen. Traditionsgeschichtlich gesehen lässt sich die Behauptung wahrscheinlich machen, dass sich die Vorstellungen der Schöpfungsmittlerschaft Christi aus den Erhöhungsvorstellungen herausgebildet haben. Die frühesten Christen sprachen zunächst nur von der Erhöhung des auferstandenen Jesus zu gottgleicher Würde. Wenig später wurde im Zug einer Extrapolation das göttliche Wesen Christi bereits im Anfang wahrgenommen. Die zweite Strophe unseres Hymnus hat demnach gleichsam die erste erzeugt, und entsprechend darf es nicht verwundern, wenn die Aussagen der zweiten Strophe ihren Reflex in der ersten finden. Der überlieferungsgeschichtlichen bzw. ideengeschichtlichen Beobachtung entspricht so etwas wie ein theologisches Gefälle: Nur vom Standpunkt des *Glaubens* aus, den die irdische Geschichte Jesu provoziert, lässt sich der Christus in kosmischer Dimension wahrnehmen.

Liest man den Hymnus von seinem *Ende*, von der zweiten Strophe, her, dann lassen sich die beiden Strophen nicht mehr so leicht in einer zeitlichen Sequenz anordnen. Offenbar werden die Zeiten ein gutes Stück weit *ineinandergeblendet*. Die zeitent hoben anmutenden ontologischen Prädikationen der ersten Strophe weisen dergestalt auf kontingente Ereignisse zurück oder voraus, ohne die sie gar nicht sagbar wären. Ihnen eignet so etwas wie ein Überschuss, der sich eigentlich erst mit dem in der zweiten Strophe gefeierten Christusereignis realisiert. Zugespitzt formuliert kann man sagen, dass die Schöpfungsmittlerschaft Christi, so sehr sie in den Raum protologischen Redens gehört, auf Zukünftiges verweist. Die Zeitent hobenheit der Allaussagen der ersten Strophe wäre dann zu relativieren. Ihre Wahrheit würde erst eingelöst durch das, wovon in der zweiten Strophe die Rede ist. Dazu passt es auch, dass von der „Kirche“ bereits in der ersten Strophe die Rede ist (V. 18a). Sie ist in Kol 1,18 zu einer protologischen Größe geworden, die bereits in den Ursprung eingeschrieben ist,

obschon sie eigentlich die eschatologische Gemeinschaft der Christusgläubigen darstellt.²⁶

Im Grund ist es nicht erstaunlich, dass Gemeinden, die Texte dieser Art generieren, die Zeiten ineinanderblenden. Ihre Loblieder bilden die Welt nicht einfach ab, sondern *antizipieren* gleichsam das, worauf die Welt erst noch zugeht. Auch die zweite Strophe borgt ihr Licht eigentlich von dem, was noch aussteht. Die Gemeinden singen ihre Hymnen von der kosmischen Versöhnung in einer Welt, die auch *post Christum exaltatum* weiterhin und weithin durch Streit und Unfriede gekennzeichnet ist. Insofern greift der Hymnus über die vorfindliche Welt auf die Vollendung des Alls voraus.

d) *Die universale Tragweite einer singulären Geschichte*

Interpretiert man den Hymnus von Kol 1 unter der Perspektive der Ineinanderblendung der Zeiten, mithin nicht in streng chronologischer Sequenz, dann bringt er zum Ausdruck, wie eine bestimmte, singuläre Geschichte, eine *story*, universale Tragweite gewinnt. Diese Geschichte, angedeutet in der zweiten Strophe, kristallisiert sich gleichsam in den ontologischen Aussagen der ersten Strophe aus. Die durch Jesu Tod und Auferstehung erwirkte Versöhnung des Kosmos leuchtet nun aus, was es um die Erhaltung und Bewahrung des Weltganzen durch den in Christus schaffenden Gott überhaupt zu tun ist. Man kann sogar formulieren: Die kontingente Christusgeschichte ermöglicht eine partielle Wahrnehmung der Innendimensionen des kontinuierlich erfolgenden Schöpfungswirkens Gottes. Die Christusgeschichte wäre einem Schlüsselloch vergleichbar, welches einen Blick auf das göttliche Wirken in der Welt freigibt. Mit Grund

²⁶ Traditionsgeschichtlich spielen hier Vorstellungen eine maßgebliche Rolle, in denen die Kirche bereits eine präexistente Größe darstellt; vgl. 2Clem 14,1f; Hermas 8,1; ferner TractTrip (NHC I, 5, 57,33ff); ExcThdt 41,2. Zu dieser Konzeption führt neben Himmelsstadtkonzeptionen v. a. das jüdische Theologumenon, wonach die gesamte Schöpfung auf Israel zielt, das im Frühchristentum zum Motiv der vorzeitlichen Erwählung der Glaubenden mutiert. Vgl. dazu O. HOFIUS, „Erwählt vor Grundlegung der Welt“ (Eph 1,4), in: DERS., Paulusstudien, II (Anm. 6), 234–246 (mit dem besonderen Hinweis auf JosAs 8,9). HOFIUS möchte aber in Kol 1,18a gerade nicht die präexistente Kirche finden (a.a.O. 226 A. 50), der Versteil gilt deshalb als Zwischenstrophe und antizipiert die zweite Strophe (218). Wenn man V. 18a aber konsequent im Kontext der ersten Strophe deutet und zugleich für die Genetivapposition τῆς ἐκκλησίας nicht auf eine Interpolationshypothese rekurriert, drängt sich m.E. eine protologische Deutung der Kirche auf. Als Christi „Leib“ ist dann nicht das gesamte Weltall, sondern die präexistente Kirche anzusprechen, die allerdings auf den Kosmos hin offen ist. Dabei spielt der Verfasser mit den kosmischen Assoziationen des Leibes (vgl. den oben Anm. 25 zitierten Zeushymnus), aber er identifiziert Kosmos (Schöpfung) und Leib (Kirche) nicht, sondern bestimmt deren Verhältnis vielleicht eher im Bild eines inneren und äußeren Kreises. Unter dieser Prämisse ist es nicht mehr nötig, dem Kolosserhymnus und dem Kolosserbriefverfasser (vgl. 2,10) prinzipiell verschiedene Konzeptionen zuzuschreiben.

wird Christus gleich zu Beginn als das offenbarende „*Bild des unsichtbaren Gottes*“ verherrlicht (V. 15a).

Wenn in der ersten Strophe das „Ordnungsgeheimnis“ der Welt durch den Namen des Christus identifizierbar wird, so wird die kosmische Funktion des Christus offenbar zurückbezogen auf diejenige singuläre Geschichte, die in der zweiten Strophe skizziert wird. Die kristallisierten Systemaussagen der ersten Strophe sind wieder und wieder auf die kontingenten Ereignisse der zweiten Strophe hin zu *verflüssigen*. Was es um Welterhaltung und Gegründetsein des gesamten Kosmos im göttlichen Christus zu tun ist, das kommt im Geschehen von Kreuz und Auferstehung zum Austrag. An diesem Punkt lässt sich das Gespräch zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Kosmologie provozieren.

4. *Welterhaltung als theologisches und kosmologisches Thema*

Das Christuslob in Kol 1 ist ein Text, in dem es primär um *Welterhaltung*, nicht um Weltschöpfung oder endzeitliche Neuschöpfung geht. Welterhaltung kommt dabei zunächst nicht unmittelbar als Problem einer weit ausgreifenden spekulativen Theo-Kosmologie zu Gesicht, sondern vorzüglich als *lebensweltliches* Problem. Der Kolosserbrief als Ganzes bietet die kosmische Christologie auf, um bestimmten Formen der Bewältigung von Weltangst entgegentreten. Dabei muss man sich klarmachen, dass unter *vorneuzeitlichen* Verhältnissen lebensweltlich-existentielle und weltbildhaft-kosmologische Dimension untrennbar ineinandergreifen. Die kosmische Christologie von Kol 1 ist ein Versuch, die primär lebensweltlichen Probleme der Menschen im Imperium Romanum mit einer weitreichenden, auf kosmologische Zusammenhänge zurückgreifenden Antwort zu bearbeiten; dies durchaus in Entsprechung zu anderen Formen von Religion und Philosophie, die sich ebenso bewusst auf das Ganze beziehen. Der kosmische Christus steht für diejenige Verlässlichkeit des Weltganzen, die durch zahllose Erfahrungen in Frage gestellt ist, und er leistet diese Art der Welterhaltung so, dass er selbst in die Zerrissenheit der Welt eingeht und in der Tiefe Frieden schafft.

Die Thematik der Welterhaltung hat sich im Übergang zur *Neuzeit* nachhaltig verschoben.²⁷ Etwas generalisierend kann man sagen, dass für zahlreiche *antike* Kosmologien – zumal des Alten Orients – die durch göttliche Mächte geleistete ständige Bewahrung der Welt vor dem Zerfall und Ordnungsverlust im Zentrum steht. Mythos und Kult vergegenwärtigen diesen Zusammenhang. Die Welt bedarf im Prinzip fortgesetzter göttlicher

²⁷ Zum Folgenden vgl. A. BENZ / S. VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott? Ein außerirdisches Gespräch zwischen Physik und Theologie*, Düsseldorf 2003, 89–95.

Einwirkung. Im späten Israel, bezeugt durch den priesterlichen Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a), sowie in bestimmten Formen griechisch-philosophischer Kosmologie kommt es zu einer bedeutsamen Transformation der Welterhaltungskonzeptionen. Der Weltbestand ist nun garantiert durch die *kontinuierliche Präsenz Gottes*, sei es durch eine unerschütterliche Zusage wie im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 2,1–3 und 9,8–17), sei es durch die Teilhabe des Kosmos an der Ewigkeit Gottes wie in platonisch-aristotelischer Sichtweise. Die Entwicklung *neuzeitlicher Kosmologien* hat bekanntlich einen weiteren folgenreichen Schritt vollzogen. Die göttliche Welterhaltung, die in alten Kosmologien wieder und wieder zu leisten war, und die in Gen 1 und in griechischer Kosmologie dem Weltganzen als kontinuierlich gewährte zugrundelag, erwies sich nun überhaupt als *überflüssig*. Die Welt besteht aus sich selbst, und nicht einmal mehr die Kraft der Gravitation bedarf göttlicher Einwirkung, wie es Newton noch postuliert hat. Moderne Kosmologien sind grundsätzlich nicht auf die Annahme eines welterhaltenden Gottes angewiesen, und ihre avanciertesten Modelle lassen selbst die Weltentstehung, den Urknall, durch sich selbst verstärkende Fluktuationen im präkosmischen Vakuum zustande kommen. Die lebensweltlichen Fragen der Weltsicherung haben sich demgegenüber auf regionales, nämlich auf ein planetares Niveau verschoben und sind nicht mehr mit kosmologischen Theoriebildungen verknüpft.

Im Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und moderner Kosmologie kommt der *Welterhaltung*, der *creatio continua*, herausgehobene Bedeutung zu, zumal sie eine grundlegende Differenz zwischen herkömmlicher religiöser und neuerer naturwissenschaftlicher Sichtweise vor Augen rückt, die sich als die Alternative zwischen Fremderhaltung und Selbsterhaltung der Welt beschreiben lässt. Das Thema der Welterhaltung gibt außerdem zwei Fenster frei, die den Blick auf andere wesentliche Bereiche ermöglichen: erstens auf die Kosmogonie, die Welterschöpfung selbst, und zweitens auf das Entstehen von Neuem, mithin auf das überaus schwierige Thema der Evolution. Der Zusammenhang lässt sich dahingehend formulieren, dass Theologie versucht, dasjenige, was in naturwissenschaftlicher Perspektive als dynamische *Kontinuität* erscheint, auf seinen *kontingenten* göttlichen Grund hin zu erhellen. Dabei ist der abstrakte Kontingenzbegriff, der der spätmittelalterlichen nominalistischen Theologie entstammt, christologisch zu pointieren. In gewisser Weise handelt es sich bei dieser These um einen bewussten Rückgriff auf eine alte Weltsicht, der zufolge der Weltbestand von göttlichen Mächten wieder und wieder zu sichern war. Zugleich aber ist die Selbsterhaltung, die Autopoiesis der Welt und ihrer

Ordnungen, wie sie sich der Neuzeit in zuvor kaum denkbarer Weise erschlossen hat, in ihrem ganzen Gewicht zu würdigen.²⁸

Der Christushymnus in Kol 1 lässt sich so lesen, dass er die beiden benannten Pole – Angewiesenheit der Welt auf Gottes Schaffen und Weltkontinuität – in ein Verhältnis bringt. In seiner ersten Strophe feiert er das – allerdings durch den göttlichen Christus gewährte – Kontinuum des Weltbestands. In seiner zweiten Strophe schließt er das Kontinuum wieder für die Kontingenz göttlichen Erhaltungswirkens auf. Man kann das so deuten, dass die Christusgeschichte *paradigmatisch* zum Ausdruck bringt, *was* es heißt, dass Gott seine Schöpfung Moment um Moment am Sein erhält und bewegt. Was sich auf der Ebene ‚natürlichen‘ Erkennens, dessen limitierteste, aber auch schärfste Form das naturwissenschaftliche Erkennen darstellt, zeigt, nämlich die ununterbrochene Kontinuität des Weltbestandes, das wird auf der Ebene religiösen, ‚pneumatischen‘ Erkennens zu einem Geschehen, das dem unaufhörlichen Schöpferwirken Gottes aus dem Nichts heraus entströmt. Kontinuität etabliert sich hiernach wieder und wieder vor einem von Diskontinuität ausgezeichneten Hintergrund. Etwas mythologischer: Das Reich der Strukturen wird von Gott immer neu aus dem Abgrund des Nichts heraufgerufen. Auf die Zeit bezogen: Gegenwart kommt derart nicht mehr als Erzeugnis der Vergangenheit in den Blick. Es ist vielmehr Gott, der aus dem Nichts ständig neue Gegenwart erschafft, freilich so, dass er an das Vergehende anknüpft. Zukunft erscheint nicht mehr im Modus des *futurum*, sondern im Modus des *adventus*.

In dieser Perspektive liegt die Versuchung nahe, nun doch Spalten oder wenigstens Risse im Weltgefüge zu entdecken, wo die besagte Kontinuität des Weltbestands etwas brüchig wird und also die göttliche Welterhaltung gleichsam an einem Zipfel zu fassen wäre. Das hat sich längst als Irrweg erwiesen, nur schon deshalb, weil der Gottheit dann ja nurmehr die Lücken blieben. Aussichtsreicher dürfte es sein, sich nach *Entsprechungen und Gleichnissen auf der Ebene der Phänomene* selbst umzusehen, statt die göttlichen Einwirkungen als solche verifizieren zu wollen. Dazu ermutigen könnte die Erinnerung daran, dass der Kolosserhymnus geradezu programmatisch am Anfang Christus als *Bild*, als Ikone, des unsichtbaren Gottes nennt. Offenbar spiegelt die Schöpfungsmittlerschaft Christi der Welt die Gleichnisfähigkeit für Gott zu. Zu fragen ist also, ob die dem Auge des Geistes erschlossene Tiefendimension des fortgesetzten göttlichen Schaffens auf der Ebene der Phänomene in Gestalt von Entsprechungen

²⁸ Vgl. dazu besonders D. EVERS, Raum (Anm. 16), 374–376 („Unter Bezug auf die neuzeitliche Kosmologie müssen wir den Prozess des Kosmos als ein irreduzibles und kontingentes Werden verstehen, das in der Perspektive des Glaubens in der Treue Gottes als der Bedingung seiner Möglichkeit begründet ist und in seinem Neues hervorbringenden Vollzug als Antwort auf die schöpferische Gegenwart Gottes verstanden werden kann“, 376).

und Gleichnissen zur Darstellung kommt. Für eine derartige Perspektive steht nicht erst Karl Barth Pate, sondern bereits etwa Dionysios Areopagites (um 500 n. Chr.) und auch schon Jesus der Gleichniserzähler.²⁹ Von da her wäre zu fragen, ob die kosmischen Phänomene in der Wahrnehmung des Glaubens etwas von dem an ihnen wirkenden göttlichen Grund zu erkennen geben, sogar und gerade dann, wenn sie der Sichtweise der Naturwissenschaften unterworfen werden.

So könnte beispielsweise die Entdeckung virtueller Teilchen, die das Universum in großem Ausmaß durchdringen, zeigen, dass die so kristallhart wirkende Materie innerhalb sehr kleiner Zeiträume einem Prozess von fortwährendem Entstehen und Vergehen unterliegt.³⁰ Das makroskopische Universum gleicht in dieser Sichtweise einem Eisberg, der nicht nur aus einem unendlichen Ozean virtueller Materie und Energie herausragt, sondern sich in ständiger Fluktuation aus diesem Ozean heraus neu bildet und wieder auflöst. Am Grund des Seienden stoßen wir auf einen wirbelnden Tanz von entstehenden und vergehenden Teilchen, die sich freilich dem hehren Gesetz der Notwendigkeit, dem Satz von der Erhaltung der Energie, beugen müssen – das Spiel einer überschäumenden Kreativität am Fundament allen Seins, in einem Reich des Virtuellen, das nicht mehr Wirklichkeit zu heißen verdient und doch mehr ist als das Gespensterreich bloßer, irrealer Möglichkeiten. Natürlich ist nicht gemeint, dass wir im Vakuum die *creatio continua* mit Händen greifen können, so wenig wie es sich bei der Entstehung des Universums aus einer Fluktuation im präkosmischen Vakuum um die Schöpfung aus dem Nichts handelt. Wohl aber lassen sich Phänomene der Natur, selbst in ihrer naturwissenschaftlichen Präparation, in der Wahrnehmung des Glaubens als Entsprechungen und Gleichnisse des Schöpferwirkens Gottes in Anspruch nehmen, das sich laut Kol 1,15 in Christus als „Bild Gottes“ offenbart.

²⁹ Im antiken Christentum gibt es interessante Ansätze zu einer kosmischen Christologie, zumal in der Deutung von Kreuz und Auferstehung. So identifizierte Justin das Kreuz mit der Weltseele in Platons Timaios, die sich in Form eines X um die Erde spannt, nämlich in den zwei Kreisen der Ekliptik und des Äquators (Justin, apol 1,60 [vgl. Platon, Tim 36b/c]; zum Ganzen vgl. H. RAHNER, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1957, 73–100.). Überall gibt die Schöpfung das Kreuz zu erkennen, in jedem Baum, im menschlichen Organismus, in der Ausspannung der drei Raumdimensionen. Die Symbole des kosmischen Weltbaumes und des Lebensbaumes, die in so vielen Religionen auftauchen, gewannen für die frühen Christen im Kreuz Gestalt. Noch nahe liegender war es, die Auferstehungsmacht auch in natürlichen Phänomenen zu orten (vgl. 1Kor 15,36–38), so in den Rhythmen von Tag und Nacht, von Saat und Frucht, und sogar im Wundervogel Phönix (1Clem 24f).

³⁰ Vgl. dazu A. BENZ / S. VOLLENWEIDER, Gott (Anm. 27), 80–89.

5. *Christusförmigkeit des Kosmos?*

Aus dem Meer möglicher Analogien greifen wir *einen* Aspekt neuzeitlichen kosmologischen Wissens heraus und fragen danach, inwieweit er für die Wahrnehmung des Glaubens – und nur um diese kann es hier gehen – von der Christusgeschichte her eine besondere Beleuchtung empfängt: die fundamentale Bedeutung der *Zeit*. In der tanzenden Welt der Quanten, an der Basis des Universums, gibt es noch kaum das Moment einer irreversiblen Zeit, in der Vergangenheit und Zukunft wesenhaft unterschieden sind. Nicht von ungefähr sind es besonders Freundinnen und Freunde fernöstlicher Religionen, die das „Tao der Physik“ zelebriert haben.³¹ Anders steht es in der makroskopischen Welt, in der sich der Pfeil der Zeit deutlich bemerkbar macht. Die auf der Differenz von Vergangenheit und Zukunft beruhende *Irreversibilität der Zeit* ist fundamental für das Verständnis thermodynamischer und biologischer Prozesse. Die kosmische Evolution ist geradezu davon gekennzeichnet, dass es in ihr zur Entstehung von Neuem kommt.

Das Entstehen von Neuem hat eine nicht minder eindruckliche Kehrseite: die *Entropiezunahme*, der zunehmende Zerfall von Ordnung, der die Evolution des Universums begleitet. Neuere Erkenntnisse zur Tragweite des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik besagen, dass die Zunahme von Entropie mit einer *Steigerung von Komplexität und Ordnung* einhergehen kann. So ermöglicht die universale Zunahme von Unordnung im Lauf der kosmischen Evolution die lokale Auftürmung von komplexer Ordnung, z.B. in der Biosphäre unseres Planeten. Der hoch organisierte „Turmbau“ lebendiger Systeme ist insofern um den Preis gesteigerter Entropie erkaufte.

Von der Irreversibilität der Zeit her ergeben sich interessante Gesprächsmöglichkeiten mit der biblischen Überlieferung und im besonderen mit der um Kreuz und Auferstehung zentrierten *Christusgeschichte*. Tatsächlich rückt die Osterbotschaft eine irreversible Sequenz vor Augen. Die Bewegung vom Tod zum Leben, vom Kreuz zur Auferstehung ist unumkehrbar. Das Ostergeschehen lässt es zur grundsätzlichen Scheidung von Vergangenheit und Zukunft kommen. Vom eschatologischen Verständnis des frühen Christentums herkommend könnte man die Auferstehung Christi als Quellgrund alles Neuen charakterisieren. Der große ostkirchliche Theologe Johannes von Damaskus (um 700) hat die Inkarnation des Gottessohns trefflich umschrieben als das „Neueste von allem Neuen, das einzig Neue

³¹ Vgl. z.B. F. CAPRA, *Das Tao der Physik*, dt. Übs. Bern 21984; G. ZUKAV, *Die tanzenden Wu Li Meister. Der östliche Pfad zum Verständnis der modernen Physik*, dt. Übs. Reinbek 1981. Zu solchen Ansätzen kritisch S. RESTIVO, *The Social Relations of Physics, Mysticism, and Mathematics*, Dordrecht 1983, 1–156.

unter der Sonne“³², in bewusster Antithese zum biblischen Predigerbuch, das sich mit seinem „nichts Neues unter der Sonne“ an der Zyklizität der Zeit orientiert (Koh 1,9f). Die von Offenheit und Einmaligkeit geprägten evolutionären Prozesse, in denen es immer wieder zur Entstehung von Neuem kommt, lassen sich dann als Entsprechungen und Bilder der Auferstehung Christi, der „neuen Schöpfung“, deuten. Sie verdanken sich dem eschatologischen Neuen, dem „ein für allemal“, sind von diesem aber strikt zu unterscheiden. Das kosmische Neue bleibt als solches zutiefst ambivalent, wie das Beispiel von genetischen Mutationen in Gestalt von Missbildungen nur zu deutlich zeigt.

Aber auch die Kehrseite der Entstehung von Neuem, die Entropiezunahme, kehrt auf der Ebene der Christologie wieder. Es ist ja gerade der *Kreuzestod*, der die Auferstehung zeitigt. Der Zerfall von Ordnung, symbolisiert im Kreuz, lässt es zu neuer Ordnung kommen, symbolisiert in der Auferstehung. Während die alte Welt zerfällt, gewinnt im Auferstehungswunder der Keim eines neuen Seins, der Anfang einer neuen Schöpfung Gestalt. Der Kreuzestod Christi steht für den „Entropiepreis“, um den die neue Ordnung „erkauft“ ist.³³ Die theologische Tradition hat in der Tat von Sühnetod und Loskauf gesprochen. Es lässt sich hier an den Hymnus von Kol 1 erinnern: Während seine erste Strophe eine zeitenthobene Welt vor Augen malt, die im göttlichen Christus ruht, setzt die zweite Strophe eine der Entropie unterworfenen Welt voraus: den Zerfall der Welt in Dissonanz und Desorganisation. Man könnte sagen, dass Vernichtung und Zerfall im Kreuzesgeschehen noch einmal kumuliert werden. Die Entropiezunahme wird massiv gesteigert. Erst aufgrund dieses Durchgangs durch eine Katastrophe kommt es zur Etablierung einer neuen Ordnung, zu Neuschöpfung und „Versöhnung“.³⁴

Dabei ist zu beachten: In der Evolution des Universums und der Lebewesen wird *lokale* Entstehung von Ordnung mit der *globalen* Zunahme von Entropie erkauft. Im Christusereignis wird dagegen die im Prinzip global zu verstehende Ordnung der „neuen Schöpfung“ durch eine lokale Steigerung von Entropie, eben das Kreuz, erwirkt. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Im Kreuzesgeschehen zeigt sich der umfassende, globale Zer-

³² Joh. Dam., exp fid orth 45,44 (PTS 12, 108: τὸ πάντων καινῶν καινότατον, τὸ μόνον καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον).

³³ Vgl. von Christi Kreuzestod als „teurem Preis“ 1Kor 6,20; 7,23; 1Petr 1,18f; 1Clem 7,4. Zum Sühnetod vgl. Röm 3,25; 8,3; Eph 5,2; Hebr 9,26; 10,12; 1Joh 2,2 usw.

³⁴ Das Thema des Durchgangs durch eine Krise, der auf ein neues Niveau von heilvoller Ordnung führt, wird in den biblischen Traditionen vielfach variiert. Israel, das Gottesvolk, muss immer wieder lernen, sein mitgebrachtes Gottes- wie Selbstverständnis hinter sich zu lassen und sich dem Neuen, das jetzt an der Zeit ist, zu öffnen. Jesus ermutigt die Jünger auf dem Nachfolgeweg, das Kreuz wie er zu tragen, sich selbst aufzugeben und derart von der alten Welt, die im Vergehen ist, in die neue Welt hinüber zu schreiten.

fall der alten Welt und ihrer Mächte.³⁵ Das Auferstehungswunder geschieht an einem eng umgrenzten Ort, nämlich an Jesus, und vermittelt durch ihn im kleinen Kreis seiner Anhänger. Diese verstehen sich als Anfang einer neuen Menschheit, während die alte Weltzeit im Vergehen begriffen ist. Dieses einzigartige, singuläre Entstehen einer neuen Ordnung ist dann aber potenziell auf die Durchdringung des Ganzen hin angelegt.

Wagt man es, auf diese Weise in evolutionären Prozessen die Gestalt und die Geschichte Christi wahrzunehmen, so zeigt das Kreuz eine besondere Affinität zur Vergangenheit, die Auferstehung zur Zukunft. Das *Kreuz* steht für den Abgrund des Nichts, welcher dem Entstehen von Neuem voraufliegt und ihm zugrundeliegt. Es lässt Bestehendes zu Vergangenheit werden. Es löst Strukturen auf, und insofern steht es für das Ende der Herrschaft von Vergangenheit über die Gegenwart. Auf der anderen Seite steht das Kreuz auch für die Bewahrung der Vergangenheit. So zeigt der auferstandene Jesus in den Ostergeschichten seine Wundmale: Der Auferstandene *bleibt* der Gekreuzigte (vgl. Lk 24,39f; Joh 20,20.25.27). Das Neue tilgt das Bisherige nicht einfach, sondern bewahrt und integriert es. In der Evolution des Universums und des Lebens knüpft es immer an das Bisherige an; das Alte wird zum Baustoff für das Neue. So gesehen repräsentiert das Kreuz die von Gott in Treue und Mitleiden bewahrte Vergangenheit.

Die *Auferstehung* Christi rückt demgegenüber das Verhältnis der Zukunft zur Gegenwart vor Augen. Die Auferstehung symbolisiert die Zukunftsdimension, die Gott dem von ihm Bewahrten zukommen lässt. Sie lässt sich wieder in Interferenz mit modernem Wissen bringen. Die kosmische Evolution unterliegt wahrscheinlich keinen teleologischen Steuerungsmechanismen. Es gibt nicht vorgegebene Ziele, die nur noch angesteuert werden müssen, wovon Teilhard de Chardin noch ausgehen konnte. Die Evolution scheint sich blind voranzutasten. Die Reichweite der Erkenntnis Darwins wird heute mit guten Gründen erheblich ausgedehnt. Die Folgen, die sich für die gesamte theologische Tradition, vom Artikel der Providentia Gottes bis hin zur Eschatologie ergeben, sind kaum abzuschätzen. Es müsste jedenfalls dies eine mitbedacht werden: Für „natürliches“ Erkennen ist Neues in der Evolution zufallsabhängig. Die Emergenz von hochorganisierter Komplexität verdankt sich einem ganz unvorhersehbaren Spiel von Zufall und Notwendigkeit. Für die Wahrnehmung des Glaubens zeichnet sich gleichwohl eine unwiderstehliche Bewegung hin zum „Komplexeren“, in theologischer Sprache: zu umfassender geschöpflicher Ordnung hin ab – eine Bewegung, deren Verlauf nicht prognostizierbar ist und die *im Rückblick* doch mehr ist als nur ein Prozess, der auch anders hätte ablaufen können.

³⁵ Vgl. besonders Joh 12,31; 16,11; Kol 2,15; Eph 1,20–22; Apk 12,1–17.

Auch hier ist wieder die Orientierung am Ostergeschehen erhellend. Auf der einen Seite ist die Auferstehung gegenüber dem Kreuz als schlechthin kontingent zu denken.³⁶ Das Auferstehungswunder war nicht prognostizierbar; der Karfreitag stemmt sich gegen die Sicherheit eines teleologischen Prozesses. Auf der anderen Seite entspricht es im Rückblick einer tiefen ‚Logik‘ des Glaubens, dass der Tod zum Leben, dass das Kreuz zur Auferstehung führt. Den offenbar nicht zielgerichtet verlaufenden kosmischen Prozessen liegt in der Perspektive religiöser Wahrnehmung doch eine wunderbar anmutende Bewegung hin zur Vollendung zugrunde, die besonders in hymnischen Texten antizipiert wird. Der im Gotteslob erfolgende Ausblick auf die Vollendung verdankt sich freilich seinerseits einer Retrospektive, nämlich der Erfahrung schon geschehener Neuschöpfung.³⁷

Unsere Textarbeit am Christushymnus von Kol 1 hat uns zu einem abenteuerlichen Freibeutzerzug auf der Suche nach Vestigien des kosmischen Christus in der weiten Welt der modernen Naturwissenschaften geführt. Es ist legitim, zu fragen, ob hier nicht Schranken zwischen Wissen und Glauben oder zwischen Empirie und Hermeneutik sorglos eingerissen werden, die unter neuzeitlichen Bedingungen nicht mehr zu überwinden sind. Wir beenden unsere Überlegungen deshalb mit einem antiken Text, einem geheimnisvollen Jesuspruch aus dem apokryphen Thomasevangelium:³⁸

„Jesus spricht: ‚Ich bin das Licht, das über allem ist. Ich bin das All. Aus mir ist das All hervorgegangen. Und zu mir ist das All gelangt. Spaltet ein Stück Holz – ich bin da. Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden.‘“

³⁶ Das gilt wahrscheinlich auch historisch sowohl für Jesus wie für seine Jünger. Der Nazarener konnte trotz der gegenteiligen Versicherung der Evangelien kaum mit seiner Auferweckung und Erhöhung rechnen.

³⁷ Vgl. meinen Aufsatz: Wahrnehmungen der Schöpfung im Neuen Testament, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der evangelische Erzieher (ZPT), 55 (2003), 246–253.

³⁸ EvThom 77, zit. nach H.-M. SCHENKE u.a. (Hg.), Nag Hammadi Deutsch, I (GCS.NF 8), Berlin 2001, 177. Der ganz ungnostische Charakter dieser Logien verdient Beachtung!