

angesehener Theologe sich dabei auf ein dictum beruft ‚Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes‘, so ist daran zu erinnern, daß Männer wie Oetinger in diesem Punkte keine Autorität sind, sondern lediglich Privatmeinungen ausgesprochen haben. Wir sollten ehrlich und mutig genug sein zuzugeben, daß wir über das ‚Jenseits des Todes‘ keine Aussagen machen können, daß vielmehr alle solche Aussagen Bilder sind, die der Glaube entworfen hat. Die wahre christliche Gewißheit wird dadurch nicht betroffen: wir sind im Rätsel des Lebens wie im Rätsel des Todes in gleicher Weise in Gottes Hand. Schon das unvereinbare Vielerlei der ntl. Aussagen sollte uns darüber belehren, daß es hier um menschliche Bilder geht, die im Grunde nur das feste und völlige Vertrauen auf Gott aussprechen, in dessen Todesgeheimnis hinein wir sterben“ (212/213).

Ob der „Weg Jesu“ wirklich so beschrieben worden ist (wie es im Klappentext heißt), „daß er dem Theologiestudenten, Pfarrer und Religionslehrer ebenso sichtbar wird wie dem interessierten ‚Laien‘“, müssen wir bezweifeln. H.s Werk wirft viel Licht auf diesen Weg, stellt aber das Ziel dieses Weges in einen Schatten, der nicht neutestamentlich ist, sondern im schlechten Sinne „modern“ und deshalb überholt.

G. Schiwy, S. J.

Kehl, Nikolaus, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12–20* (Stuttgarter Biblische Monographien, 1). Gr. 8° (180 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 22.– DM.

Diese sorgfältige Studie des Innsbrucker Exegeten, die die neue Reihe „Stuttgarter Biblische Monographien“ eröffnet, unternimmt den Versuch, die verschiedenen Christusprädikationen in Kol 1 von einer einheitlichen Überlieferung her zu erklären, „die im jüdisch-hellenistischen Raum und nicht im hellenistischen Christentum oder gar außerhalb der biblischen Tradition zu suchen ist“ (124).

Die Einleitung (*Der Christushymnus im Widersreit der Theologie: 11–27*) bietet zunächst einen kurzen Abriß der christlichen Auslegungsgeschichte des Hymnus: die Deutung des „Erstgeborenen“ als ewiges Wort Gottes in der Trinitätsspekulation der frühen Väterzeit; die Diskussion über Kol 1, 16 im Streit um Arius, die zu der Auffassung führte, daß als Subjekt des Hymnus Christus (nicht der Logos) gemeint sei; die spätere Rolle der christologischen Aussagen des Kolosserbriefs im skotistisch-thomistischen Schulstreit um das Motiv des Universalprimats Christi sowie deren neueste Interpretation in der Naturchristologie J. A. Sittlers und in Teilhard de Chardins Versuch einer – gerade mit Berufung auf Kol 1, 15–20 unternommenen – Synthese von Naturwissenschaft und Christusgeheimnis.

Das 1. Kap. befaßt sich zunächst mit der Frage der Abgrenzung und *Struktur des Hymnus* (28–51). Mit anderen Exegeten stellt K. zwei hinsichtlich Silbenzahl und Sprechrhythmus parallele Grundstrophen fest. Eine erste Erweiterung liege in V. 17 und 18a vor; spätere Erweiterungen seien V. 16bcd („im Himmel . . . das Sichtbare . . . Gewalten“) und 20c („Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes“). Das Mittelstück des Hymnus bilde der Satz „und er selbst ist vor allen, und alles hat in ihm Bestand, und er ist das Haupt des Leibes der Kirche“. Das Proömium gehöre zum Ganzen, da es das Beziehungswort „des Sohnes“ liefere.

Das 2. Kap. (*Christus als Bild Gottes: 52–81*) ist der Untersuchung des Eikon-Titels Kol 1, 15 gewidmet. Das von Paulus benutzte Bildmotiv, zeigt K. im einzelnen auf, sei nicht von 1 Kor 15, 45 ff. (Exegese von Gen 1, 26) oder Kol 3, 10 her zu verstehen, sondern auf dem Hintergrund von 2 Kor 4, 4, wo Christus als Lichtempfänger und Licht ausstrahlend, d. h. als Offenbarungsmittler gesehen wird: die zum Heile führende Weisheit ist in Christus anschaulich geworden. Die an dieser Stelle verwendeten Begriffe $\delta\delta\zeta\alpha$, $\piνε\upsilon\mu\alpha$, $\phi\acute{\omega}\varsigma$ und $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ hätten ihren Ursprung nicht in der griechischen Philosophie, sondern in der jüdischen Weisheitsliteratur (vgl. Wh 7, 22. 25 f. und Spr 8, 22), wo die Weisheit zugleich als Schöpfungs- und Offenbarungsmittlerin, als Gottes Gegenwart im Kosmos und Ausstrahlung seiner Herrlichkeit aufgefaßt werde. Bei Plato dagegen sei der sichtbare Kosmos nur schattenhaftes Abbild der Ideenwelt und der Eikon-Begriff der Stoa – selbst der philonische Terminus $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu\iota\sigma\mu\alpha$ – beschränke sich lediglich auf ontologische Zusammenhänge.

Im 3. Kap. (*Der Erstgeborene: 82–98*) kommt K. einleitend zunächst auf die

etymologische Bedeutung des Begriffs *πρωτόκοος* zu sprechen. Er entspricht dem hebräischen *b'kor*, ist also nicht zeitlich gemeint, sondern juridisch, so daß der Ausdruck zu übersetzen wäre „mit Herr über die ganze Schöpfung“ oder – unter Wahrung des Momentes der Teilnahme am Königum des Vaters – „Mit-Regent über die Schöpfung“ (86). Der Titel „Erstgeborener von den Toten“ würde dann zum Ausdruck bringen, daß Christus durch seine Auferstehung voll in seine messianischen Hoheitsrechte eingesetzt wurde (vgl. Röm 1,4; 14,4), die ihrerseits auch kosmische Auswirkung habe, „weil die leibliche Auferstehung Christi schon eine Verherrlichung der Schöpfung ist, welche im Leibe Christi teilnimmt an dieser Herrlichkeit“ (91).

In einem Exkurs (*Das kosmische Haupt-Leib-Motiv*: 93–98) wendet sich K. gegen die kosmische Interpretation von V. 18a: das Motiv des kosmischen Leibes in dem oft als Beleg herangezogenen spätorphischen Zeuslied sei eindeutig Ausdruck der antiken monistisch-pantheistischen Weltauffassung. Eine Ableitung aus dem gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos widerspreche gerade der dualistischen Grundthese der Gnosis, derzufolge der Erlöser unmöglich eine Einheit mit dem gefallenen Kosmos bilden kann. Eine Benutzung der Philonstelle (Qu. in Ex. II 17) als Vorlage scheide deshalb aus, weil es sich hier offensichtlich um einen christlichen Einschub aus Wh 18,14 handle.

Im 4. Kap. (*Der Schöpfungsmittler*: 99–108) stellt sich K. die Frage, von welchen Vorstellungen her der Verfasser des Hymnus insbesondere die Rolle Christi als Schöpfungsmittler betrachtet. Die Untersuchung führt wiederum zu dem Ergebnis, daß diese Rolle auf dem Hintergrund der Aussagen der atl. Sapientialliteratur zu interpretieren ist. Die paulinische Allmachtsformel *ἐκ-ἐν-εἰς* sei der stoischen Formel zwar äußerlich verwandt, könne aber nicht im Sinne philosophischer Kausalkategorien gedeutet werden. Die Intention der Formel sei geschichtlich. Christus werde also nicht als Ziel eines naturhaften Weltentwicklungsprozesses aufgefaßt, sondern als Ziel, auf das hin Gott den Lauf der Geschichte lenkt (vgl. Röm 8,28), so „daß er zur Erhöhung Christi führt, an der alle Menschen teilhaben sollen“ (101). Dementsprechend habe auch die paulinische Formel *ἐν αὐτῷ* nicht lokalen Aussagesinn, sie sei auch nicht „exemplarisch“ zu verstehen im Sinne der philosophisch-technischen Terminologie Senecas oder Platos, sondern Christus ist „der Plan des Ganzen – nicht das Vorbild des Einzelnen –, der von Gott am Anfang der Schöpfung mitgegeben wurde, so daß die Geschichte des Universums zu ihm hinführt (*εἰς αὐτόν*)“ (108).

Das 5. Kap. trägt die Überschrift „*Die Versöhnung des Universums*“ (109–136). Hier geht der Verf. näher auf die Frage der Pleroma-Aussage des Hymnus ein: *πλήρωμα* als terminus technicus sei in der hermetischen Literatur sowie in den stoischen Fragmenten nicht belegbar; Philo verwende den Ausdruck nicht im kosmischen Sinn. Zur Inhaltsbestimmung von Pleroma bemerkt K.: „Pleroma einfach als göttliche Wesensfülle zu nehmen, geht nicht, weil die göttliche Wesensfülle nie in Christus Wohnung genommen hat, sondern von Ewigkeit in ihm ist; Pleroma als Passiv zu nehmen, geht nicht, weil das zu Ungereimtheiten innerhalb und außerhalb des Hymnus führt; es bleibt die Möglichkeit, daß Pleroma die aktiv erfüllende Fülle Gottes ist“ (116), – nicht im Sinne des monistischen Pantheismus der Stoa und erst recht nicht nach Art des gnostischen Demiurgen, der ja als innerkosmisches Wesen nichts anderes als der „personifizierte Ur-Fall“ (ebd.) ist –, sondern im Sinne wiederum des atl. Schöpfungsglaubens als „Wirkfülle Gottes im Universum“ (119). – Neben dem kosmischen Erfüllungsmotiv der Weisheitsbücher sei noch das biblische Erwählungs- und Einwohnungsmotiv zu berücksichtigen, wie es in der Erwählungsformel (*εὐδόκησεν*) zum Ausdruck komme. „In Kol 1,19 ist Christus der Ort, wo beide Motive konvergieren. Er ist der Erwählte, in dem die den Kosmos erfüllende Kraft Gottes Wohnung genommen hat“ (123). Er ist „Mittler der Gegenwart Gottes im Kosmos. In Christus ist Gott im Universum zugegen“ (ebd.). Die Anspielung auf Wh 1,7 und Is 42,1 lege es nahe, meint der Verf., unter *πλήρωμα* den Geist Gottes zu verstehen, so daß dann Christus kraft des Geistes der Auferstehung „Kyrios, Haupt, Anfang und Herrscher (Röm 1,4; Kol 1,18)“ ist (124). – K. wendet sich dann der Schlußaussage und zugleich dem Höhepunkt des Hymnus zu: dem Versöhnungsmotiv in V. 20. Nach einer Übersicht über die Auslegungsgeschichte von *ἀποκαταλλάσσειν*

und einer kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen religionsgeschichtlichen Ableitungsversuchen folgt dann im 6. Kap. die im Untertitel des Werkes angekündigte *motivgeschichtliche Einordnung* der Einzelaussagen des Hymnus (137–161): „Die Einzelaussagen und Einzelmotive konvergieren auf den Kosmos hin. Es muß ein auslösendes Motiv, einen Katalysator, oder – wenn man will – einen Magneten geben, der die Einzelmotive so in seinem Kraftfeld anordnet, daß daraus ein Muster, ein ‚pattern‘ entsteht, in dem die Einzelmomente ihren bestimmten Platz innerhalb des Ganzen und ihr bestimmtes Verhältnis zu den anderen Motiven erhalten. Die religionsgeschichtliche Ableitung der Allversöhnung aus dem Mythos des Pantokrators erfüllt diese Aufgabe nicht, weil sie als Flickwerk den anderen Motiven fremd bleibt. Aus dem Hymnus selbst läßt sich der Katalysator jedoch auch nicht ableiten. Weil er ein Hymnus ist, liefert er nicht seine eigene Erklärung“ (137). K. findet nun den gesuchten „Katalysator“ in einer neuen Untersuchung des Ausdrucks *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, mit dem nicht nur die Geist- oder Engelmächte gemeint seien, sondern, wie aus der jüdisch-christlichen Apologetik (Aristides, Athenagoras) nach Dt 4, 15 ff.; Ps 8; 148; Spr 8, 22; Sir 42–50; Wh 7, 17; 19, 18; Dan 3, 58–82 aufweisbar, „die Grundbestandteile der Schöpfung“ bzw. „die Gesamtheit der geschaffenen Dinge“. Ἀποκαταλλαγή würde demnach „Wiedergutmachung“ bedeuten, nämlich der ἀλλαγῆ, d. h. der Vertauschung der Herrlichkeit Gottes mit der der Geschöpfe im Sinne von Röm 1, 23. „Alle Aussagen des Hymnus“, kann K. so zusammenfassend feststellen, „meinen die Gesamtheit der Stoicheia. Nicht sie, sondern Christus allein ist die wahre Eikon Gottes, die den in der Sünde gefangenen Menschen zur Erkenntnis seines Schöpfers und Erlösergottes führt. Christus war bei der Erschaffung der Stoicheia dabei, und auf ihn hin sind sie angelegt. Die Ausrichtung der Schöpfung auf Christus hin ist eine doppelte, Kol 1, 16e und 1, 20a. Heilsgeschichtliche Bedeutung hatte die Schöpfung von Anfang an. Als Geschichte führte sie zu Christus und zielte auf ihn hin. Nicht in der Schöpfung, sondern im Menschen war ein Bruch entstanden. Von ihm spricht das Proömium. Durch die Wende, die Christus als Haupt, Neuanfang und Erstgeborener von den Toten herbeiführte, ist die Schöpfung in einem neuen Sinn auf ihn hingerichtet. In seiner Auferstehung ist sie von der Idolatrie erlöst, und für den mit Christus auferstandenen Menschen ist sie christustransparent geworden.“ (160)

Wie dem Rez. scheint, liegt einer der besonderen Vorzüge der vorliegenden Studie in ihrer behutsamen und klaren Beweisführung, deren einzelne Schritte hier kaum näher aufgewiesen werden konnten. Die Arbeit bleibt, methodisch richtig, möglichst im Denkbereich der großen Paulinen und des AT. Wer mit Berufung auf V. 17b („alles hat in Ihm seinen Bestand“) oder auch auf Wh 7, 17–20.21 und 8, 5 an einer kosmischen Christologie festhalten möchte, dem wird K.s teleologisch-heilsgeschichtliche Schau zu wenig sein, aber er wird die Mittlerrolle Christi beim Schöpfungsakt einsichtig machen müssen. Der Logos-Gedanke entstammt griechischer Theologie. Ob sich der „Urbild-Begriff“ nicht doch vielleicht aus dem Gegensatz zur Kol.-Häresie herleiten ließe, die K. noch untersuchen will? Als Großstadtseelsorger und jüdischer Rabbi machte Paulus wohl nicht in erster Linie die Erfahrung der Harmonie des Kosmos, sondern die der Armseligkeit des Menschen (vgl. Gal 4, 14; 2 Kor 11; Apg 27; Röm 7). Er stand, wie das jüdische Volk im Alten Bund, ganz unter dem Eindruck von Gottes gnädigem Anruf und seiner rettenden Macht. Natur und Übernatur, Gesetz und Evangelium sind für Paulus nicht zwei Stockwerke, sondern der Erlöste lebt für ihn ganz im Licht und in der Gnade Christi. Mit Recht weist K. darauf hin, daß mit „doxa“ (2 Kor 3, 4) die Herrlichkeit des Neuen Bundes gemeint ist und 1 Kor 1, 24 der Gekreuzigte als „Gottes Kraft und Weisheit“ bezeichnet wird. In Wh 8, 7. 11 und 9, 12 sei die „Klugheit“, und Sir 24 die Tora gemeint. Wh 10–19 werde die Weisheit als eine die Geschichte bewegende und rettende Macht aufgefaßt und besonders Wh 7 und Spr 8, 30 erscheine sie nicht als Harmonie des Kosmos, sondern als Eigenschaft Gottes, der ähnlich einem Künstler die Welt- und Heilsordnung plant und verwirklicht.

Man muß dem Verf. für seine wertvolle Studie danken, mit der er die neue Sammlung des Stuttgarter Katholischen Bibelwerks (hrsg. von J. Haspecker und W. Pesch) vorbildlich eingeleitet hat.

F. W. Koester, S. J.