

# Das universale Heil in Christus nach dem Kolosserbrief

Johannes Beutler, Frankfurt am Main

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen immer stärker in den Vordergrund geschoben. Dies hat verschiedene Ursachen. Zum einen hat der schwindende Einfluß des Christentums in der westlichen Welt besonders bei der mittleren und jüngeren Generation die Frage nach anderen religiösen Heilswegen als dem des Christentums wachwerden lassen. Zum anderen stellt sich die Frage nach dem Heil außerhalb des Christentums auch als theologisches Problem, zumal dann, wenn sich die Kirche um ein verbessertes Verhältnis zu den anderen Religionen und um den Dialog mit ihnen bemüht. Nicht selten wird – zumal von traditionalistischer Seite – einem solchen Dialog entgegengehalten, daß es eine zum Heil führende Wahrheit außer der ausdrücklich angenommenen christlichen Botschaft nicht geben könne. Dies würde letztlich jeden aufrichtigen Dialog ausschließen. Doch scheint schon die Heilige Schrift ein so enges Verständnis des Grundsatzes vom alleinigen Heil in Christus nicht vorauszusetzen. So wird jüngst erneut und vertieft nach dem Christentum als Heilsweg nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift gefragt. Wie verhalten sich Universalität des Heils in Christus und Verschiedenheit der Zugangswege zu diesem Heil zueinander?

In wenigen Schriften des Neuen Testaments wird die Universalität des Heils in Jesus Christus so ausdrücklich thematisiert wie im Kolosserbrief (Kol). Dies dürfte mit den Entstehungsumständen des Briefes zu tun haben. Mit dem überwiegenden Teil der heutigen Forschung sehen wir im Kol ein Werk der frühesten Paulusrezeption. Es erhält sein Profil durch die Auseinandersetzung mit einer häretischen Strömung, die die Gestalt Jesu Christi einem Kosmos von Mittel- und Zwischenwesen zuordnete, die zwischen Gott und der Kreatur standen (vgl. unten, 2 und 3), und die als Voraussetzung für die Gemeinschaft mit Gott Praktiken forderte, die über den Glauben hinausgingen (s. u., 4).

## 1. Die allgemeine Berufung zum Evangelium

Die allgemeine Berufung zum Heil klingt bereits in den eröffnenden Abschnitten des Kol an. Nach dem Präskript (1, 1 f), in dem sich Paulus als „durch den göttlichen Willen berufener Apostel“ zusammen mit Timotheus vorstellt, geht er zum Dank an Gott für den guten Zustand der Gemeinde (1, 3–8) und zur Bitte für sie über (1, 9–20). Der Dank des Paulus bezieht sich auf den Glauben der Gemeinde in Jesus Christus und die in ihr gelebte Liebe, beide verankert in der Hoffnung, die der Gemeinde aufgrund der Verkündigung des Evangeliums zuteil wurde (1, 4f). Dies ist zu der Gemeinde gelangt, wie es auch auf der ganzen Welt Früchte trägt und wächst (1, 6). Damit öffnet sich erstmals ein weltweiter Horizont des Heils innerhalb des Kol.

Daß dieses Heil Geschenk göttlicher Berufung ist, zeigt sich in den ersten vier Versen der folgenden Bitte des Paulus (V. 9–12). Wir betrachten sie als ein durchgehendes Satzgebilde<sup>1</sup>. Der Inhalt der Bitte des Paulus wird dabei nacheinander durch einen Finalsatz, einen Infinitiv und vier Partizipien angegeben. An das Dativobjekt des letzten schließt sich ein weiteres, darauf bezogenes Partizip an, das semantisch zum Thema des „Dankens“ zurückleitet.

Der beherrschende Inhalt der Bitte des Paulus, wie er in dem einleitenden Finalsatz (V. 9d) zum Ausdruck kommt, besteht in der Einsicht der Kolosser in den göttlichen Willen in aller Weisheit und allem geistlichen Verständnis. So wie Gott für Paulus einen konkreten Willen (*thelema*, V. 1) hatte, kraft dessen er ihn zum Apostolat berief, so besitzt er auch für die Kolosser eine klare Heilsabsicht (*thelema*, V. 9), die diese erkennen sollen. Daß es sich dabei nicht nur um göttliche Gebote, sondern um die Verwirklichung von Gottes Heilswillen handelt, zeigt der Gebrauch des Verbs „wollen (*thelein*)“ in 1, 27. Hier geht es ausdrücklich um das Geheimnis des für die Heiden bereitliegenden Heils, das den Adressaten kundwerden soll, und in diesem Zusammenhang dann auch um die „Vollkommenheit“ jedes Menschen „in Christus“ (1, 28). Noch weitere Perspektiven eröffnet der Eingangshymnus des Epheserbriefes (Eph 1, 3–14), der auf dem Kol aufbaut und die Berufung von Juden und Heiden zum Glauben und Heil in Christus ausdrücklich als „Willen Gottes“ hinstellt (Eph 1, 5. 9. 11).

Wenn Paulus darum betet, daß den Kolossern die Einsicht in Gottes Willen geschenkt wird, so geht es also zunächst um Einblick in die Tiefe

<sup>1</sup> Die griechische Textausgabe von Nestle-Aland fügt vor der Wendung „mit Freude“ in V. 11 etwas willkürlich einen Punkt und den Beginn eines neuen Absatzes ein.

der eigenen Berufung (V. 9), dann aber auch um einen der Berufung entsprechenden „Wandel“ in rechter Tat und wachsender gläubiger Verbindung mit Gott (V. 10), auch in der Auseinandersetzung mit widrigen Mächten – sei es in Geduld, sei es in Großmut bei erlittener Unbill. Mit dem vierten und letzten Partizip in V. 12 fordert Paulus auf zu froher Dankbarkeit gegenüber dem Gott, der ihm und seinen Adressaten „Anteil am Los der Heiligen im Licht gewährt hat“. Der Gedanke geht über die bisherigen Aussagen zum göttlichen Heilswillen insofern hinaus, als er nicht nur die Berufung zum Heil, sondern auch das Ergreifen des göttlichen Angebots auf das Wirken Gottes zurückführt. Doch bleibt diese Aussage ganz im Rahmen der Vorstellungen, die auch das übrige NT vom Verhältnis göttlicher Gnade und menschlicher Mitwirkung an den Tag legt (vgl. den zweiten Beleg des Verbs *hikanoo* innerhalb des NT in 2 Kor 3,5 f, wo es um die Berufung und Befähigung des Paulus zum Dienst der Verkündigung geht).

In teils traditionellen, teils auch ungewohnten Formulierungen entfaltet der Verfasser in Kol 1, 13 noch einmal das göttliche Heilshandeln: Befreiung von der „Macht der Finsternis“ (vgl. Lk 22, 53) und Versetzung in das „Reich seines geliebten Sohnes“, womit der Gedanke der Gottesherrschaft christologisch weitergeführt (vgl. Mt 13,41; 16,28; 20,21; Lk 1,33; 22,29 f; 23,42; Joh 18,36; Eph 5,5; 2 Tim 4,1.18; Hebr 1,8; 2 Petr 1,11) und eindeutig auf die Gegenwart der Glaubenden bezogen wird. V. 14 leitet dann zu den christologischen Aussagen über, wobei erneut auf überlieferte Formulierungen zurückgegriffen wird.

Fassen wir bis hierhin zusammen, so ergibt sich, daß es nach dem Verfasser eine grundsätzlich alle Völker, ja jeden Menschen umfassende Berufung zum Heil in Christus gibt, und daß das Ergreifen dieser Möglichkeit im Glauben und christlichen Handeln noch einmal Geschenk der göttlichen Befähigung und Gnade ist, ohne daß damit die menschliche Mitwirkung eingeschränkt erscheint.

## 2. Christus als Haupt der Schöpfung und Erstling der Entschlafenen

In den Versen 15–20 greift der Verfasser vermutlich auf liturgisch vorgeprägtes Gut zurück, auch wenn sich die Gestalt eines übernommenen „Hymnus“ nicht einwandfrei rekonstruieren läßt. Deutlich sind als Struktursignale das Relativpronomen „*hos*“ und die Bezeichnung Jesu als „Erstgeborener (*prototokos*)“ in V. 15 und 18 sowie der jeweils daran anschließende Begründungssatz (*hoti en auto*) in V. 16 und 19. Dieser doppelte Einsatz erlaubt die Einteilung des Textes in zwei Strophen, von de-

nen die erste den Vorrang Jesu Christi in der Schöpfung und die zweite denjenigen unter den Entschlafenen, d. h. in der Erlösung besingt. Die vier Zeilen vom Ende von V. 16 („alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“) bis V. 18a („und er ist das Haupt des Leibes der Kirche“) erweisen sich unter sich noch einmal als ein ebenmäßig aufgebautes Gebilde nach dem Schema a-b-a-b, das inhaltlich über die Aussage von V. 15–16 e nicht hinausführt. Mit neueren Autoren können wir hier von einer „Zwischenstrophe“ sprechen, die den Gedanken der ersten Strophe vertieft.

Versuche, hinter dem überlieferten Text zu einer älteren, dem Verfasser bereits vorliegenden Textgestalt zu gelangen, haben sich als schwierig erwiesen. Kaum bestritten wird ein doppelter Zusatz des Verfassers zum überlieferten Liedgut: in V. 18a fällt die Nennung „der Kirche“ aus dem bisherigen schöpfungstheologischen Gedanken heraus und sprengt auch äußerlich die sonst beachtete Zeilenlänge; in V. 20 bringt die Wendung „durch das Blut seines Kreuzes“ einen paulinisch inspirierten Erlösungsgedanken ein, der in seinem Kontext etwas fremd wirkt und ebenfalls das Satzgebilde zu sprengen droht (vgl. auch das unsichere „*di' autou*“ vor der abschließenden Wendung „sei es das auf Erden, sei es das im Himmel“). Mit E. Käsemann<sup>2</sup> und anderen neueren Auslegern<sup>3</sup> werden wir hier Zusätze des Verfassers zum überlieferten hymnischen Fragment erkennen dürfen.

Weitergehende Versuche der Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion bzw. Redaktionen bleiben gewagt und haben bislang keinen Konsens zu erzielen vermocht. Wir gehen also bei der Interpretation der Verse 15–20 vom vorliegenden Text aus und rechnen nur mit den erwähnten redaktionellen Zusätzen in V. 18 und 20.

Grundgedanke der ersten Strophe (v. 15–16e) wie der Zwischenstrophe (V. 16f–18a) ist die Erschaffung der Welt in Christus. Dieser Gedanke ist innerhalb des Neuen Testaments weder neu noch einzigartig. So überliefert bereits Paulus in 1 Kor 8,6 ein liturgisch geprägtes Stück, in dem es heißt: „und ein Herr ist Jesus Christus, durch den das All ist und durch den wir sind“. Eine analoge Aussage macht der Johannesprolog in Joh 1,3, vgl. 10. Die Parallelstelle aus dem Johannesevangelium ist insofern interessant, als sie sich auf den göttlichen Logos bezieht. Von hier aus führen Spuren zurück zum philonischen Logos als Weltschöpfer und zur göttlichen Weisheit als Erstling, wenn nicht Mittler der Schöpfung.

<sup>2</sup> *Eine urchristliche Tauf liturgie*, in: *Festschrift für R. Bultmann*. Stuttgart 1949, 133–148.

<sup>3</sup> Vgl. die Kommentare von H. Conzelmann, 1962; E. Lohse, 1968; E. Schweizer, 1976; J. Gnlika, 1980; P. Pokorný, 1987; M. P. Horgan, 1990).

Die Bezeichnung Jesu als „Bild“ des unsichtbaren Gottes gemahnt an Gen 1, 27 vom ersten Menschenpaar (vgl. Kol 3, 10; auf Adam bezogen in 1 Kor 11, 7), aber auch an die christologische Verwendung des Gedankens in 2 Kor 4, 4, wobei Jesus als „Abbild“ Gottes dann auch „Urbild“ für die Gläubigen werden kann (Röm 8, 29; 2 Kor 3, 18). Jesus als „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ erinnert an seine Bezeichnung als „*arche*“ (Haupt, Anfang) der Schöpfung in Offb 3, 14 und dürfte hier wie dort jüdisch-weisheitliche Wurzeln haben.

Schwieriger bleibt die Bezeichnung Christi als „Haupt (*kefale*) des Leibes“ in V. 18 a. Der ursprüngliche Gedanke des hymnischen Fragments dürfte wohl gewesen sein, daß Christus als Weltenschöpfer eine Vorrangstellung in dem als Leib vorgestellten Weltganzen hat, vergleichbar der Weltseele in Platons *Timaios* (30 B; vgl. Epict. Diss. 1, 14, 2; Philo, Spec. Leg. 96; Diog. Laert., *vitae phil.* VII 142 f). Wieweit gnostische Texte unabhängig vom Christentum diese Idee aufweisen, bleibt umstritten. In der Schrift *Bronte* aus Nag Hammadi (NHC VI, 2: 17, 15 ff) und im *Evangelium Veritatis* (NHC 1, 3: 18, 29–40) sowie weiteren Texten bei Pokorný erscheint die Vorstellung eines körperhaften Weltganzen, dessen Glieder in die Gottheit oder Offenbarergestalt inkorporiert werden. Solche Modelle klingen noch im Kol und Eph an, sind aber an unserer Stelle klar abgewiesen durch die Umdeutung auf den „Leib der Kirche“. Der Verfasser des Kol sieht Jesus also im Übergang zur zweiten Strophe als Haupt eines Teils der geschaffenen Realität, nämlich der Gemeinde der in und an Jesus Christus Gläubigen. Damit ist bereits der Übergang zu den Aussagen über die Vorrangstellung Jesu Christi im Bereich der Erlösung gegeben.

Erneut gibt der Verfasser hier den Wortlaut des überlieferten Hymnus wieder. Jesus Christus ist „der Anfang“, was sprachlich dem „Haupt“ (V. 18 a), sachlich dem „Urbild“ (V. 15) nahekommt. Nur beziehen sich jetzt die Aussagen auf die Erlösungsordnung, und dies wohl schon im überlieferten hymnischen Text. Die Erlösung erweist und begründet sich in Jesu Auferweckung von den Toten, von denen er der „Erstling“ (vgl. V. 15) wird (zur Sache vgl. Offb 1, 5). Durch die doppelte Hauptstellung hat Jesus „in allem den Vorrang“ (der nur hier im NT begegnende Ausdruck spricht eher gegen als für eine Erweiterung durch den Verfasser, trotz der fehlenden Symmetrie mit der 1. Strophe). In Jesus gefiel es der göttlichen „Fülle“, Wohnung zu nehmen (vgl. Joh 1, 14: auch an unserer Stelle stehen Vorstellungen vom „Wohnen“ der göttlichen Weisheit unter den Menschen im Hintergrund). Der Gedanke klingt erneut schöpfungstheologisch, wird aber soteriologisch weitergeführt: durch das Gestaltwerden der göttlichen „Fülle“ in Christus wird das All auf Gott hin versöhnt und so Frieden gestiftet. Wiederum könnte der Gedanke im Sinne der Über-

windung zentrifugaler Tendenzen in der Schöpfung aufgefaßt werden. Doch klärt hier der Verfasser durch den Zusatz: „durch das Blut seines Kreuzes“ (V. 20b). Das Entzweite wird also nicht vereint allein schon durch das Gekommensein Jesu Christi, sondern durch sein Versöhnungswerk am Kreuz. So wird dann auch deutlich, daß der von Christus geschaffene Friede nicht Erde und Himmel miteinander, sondern beide mit Gott vereint (vgl. die andersartige Rezeption in Eph 2, 14–16, wo das Blut Jesu Frieden stiftet zwischen Juden und Heiden).

Daß es überhaupt der Versöhnung der geschaffenen geistigen und materiellen Wirklichkeit durch Jesus Christus bedarf, ist nicht selbstverständlich. Die Tatsache ihres Geschaffenseins in Jesus Christus scheint dem eher zu widersprechen. Vorausgesetzt wird also das Nein der geschaffenen Wirklichkeit zur Einheit von Gott her, sei es durch die Wideretzlichkeit der himmlischen „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“, sei es durch die Sünde der Menschen. Auf der anderen Seite erstaunt die Universalität der Heilsperspektive, die der Text in der Beschreibung des Versöhnungswerkes Jesu erkennen läßt: versöhnt wird mit Gott nicht nur, wer oder was sich Gott wissentlich und willentlich widersetzt hat bzw. wer oder was den Weg der Umkehr antritt, sondern „das All“ (V. 20). Hier klingt ein Gedanke an, den Paulus im Rahmen seiner Geschichtstheologie für den Zielpunkt der Geschichte in den Blick nimmt, nämlich die Übergabe der Herrschaft des Sohnes an den Vater nach der Vollendung des Heilswerkes (vgl. 1 Kor 15, 27 f). Im Unterschied zu Paulus verlegt der Kol die Versöhnung des Alls freilich in die christliche Gegenwart, indem er sie mit dem Kreuzestod Jesu gegeben sieht.

Freilich wird für den Verfasser des Kol die Erlösung des Alls erst konkret im Raume der Kirche. Das zeigen die Verse 1, 21–23, die sich als eine Art Erläuterung des voranstehenden Hymnus verstehen lassen. Erneut begegnet hier die Deutung des „Leibes“ Christi auf die Kirche. Durch den Tod Christi sind die Christen ihm einverleibt. Von ihrer Seite her geschieht die „Einverleibung“ durch die Annahme des Evangeliums im Glauben (V. 23) und durch einen Wandel in Heiligkeit und Untadeligkeit vor Gott (V. 22), der freilich noch einmal Wirkung der göttlichen Berufung ist (konsekutiver Infinitiv des *parasthesai*). Gott versöhnt also in der Sicht des Verfassers das All dadurch mit sich, daß er unter aller Kreatur (V. 23) das Evangelium verkünden läßt, aufgrund dessen die Menschen, auch die Heiden, im Glauben das Heil finden. Ein aller Schöpfung ermöglichtes und verkündetes Heil wird also Wirklichkeit in der Kirche.

Daß die Evangeliumsverkündigung des Paulus auf „jeden Menschen“ ausgerichtet bleibt, zeigt der folgende Abschnitt (1, 24–29), in dem Paulus diese Offenheit seiner Verkündigung dreimal betont (V. 28). Eine Aus-

sage über die Heilsmöglichkeit von Menschen, die die apostolische Verkündigung nicht vernommen haben, fehlt. Diese Erwägung bleibt außerhalb der Perspektive des Verfassers. Dabei ist freilich der Gedanke der „Allversöhnung“ im überlieferten Hymnus wie in seiner Interpretation durch den Verfasser im Auge zu behalten. Grundsätzlich liegt das Heil also für „jedermann“ bereit. Paulus verkündigt nur, was Gott in Schöpfung und Erlösung grundgelegt hat.

### 3. Die Unterwerfung der Mächte

Aus der Vorrangstellung Jesu Christi innerhalb der Schöpfung und aus seinem allumfassenden Heilswerk ergibt sich auch, daß es keinerlei Macht geben kann, die in Wettbewerb mit ihm treten könnte. Eben dies scheint jedoch eine im Bereich der Adressaten verbreitete Auffassung gewesen zu sein. Im ersten Kapitel setzt sich der Verfasser mit ihr noch indirekt auseinander, im zweiten dann ausdrücklich.

Schon der vom Verfasser in 1, 15–20 zitierte Hymnus (oder liturgische Text) beschreibt Jesus Christus als den „Erstgeborenen aller Schöpfung“ (1, 15). Die Aussage, daß alles in ihm geschaffen sei (V. 16 a), wird dann im folgenden spezifiziert: alles „in den Himmeln und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“ (V. 16 c–e). Das Gegensatzpaar Himmel – Erde entspricht am ehesten biblischer Vorstellung, der Gegensatz sichtbar – unsichtbar eher hellenistischem Denken. Eine Beschreibung der Totalität der Wirklichkeit hätte hier aufhören können. Doch war die unsichtbare Welt für die Irrlehrer im Bereich der Gemeinde von Kolossä offenbar belebt von einer Vielzahl von geschaffenen Mächten, die als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen traten und das Geschick des Menschen bestimmten. Ihre Bezeichnung wechselt im Laufe des Briefes. Von „Thronen“ und „Herrschaften“ ist nur hier im Kol die Rede, von „Mächten und Gewalten“ häufiger (vgl. 2, 10. 15). Sie erscheinen einerseits als „Weltelemente“ (2, 8. 20), andererseits als Engelwesen (vgl. 2, 18), vielleicht auch als Gestirnsgottheiten (vgl. 2, 16). Der religionsgeschichtliche Ort dieser Vorstellungen ist nicht hinreichend aufgeklärt. Vermutlich haben sich hier jüdisch-apokalyptische Motive mit solchen aus dem Hellenismus und aus den Mysterienreligionen verbunden; ein System gnostischer Emanationen erscheint eher noch verfrüht.

Wie begegnet nun der Kol solchen Vorstellungen? Zum einen erscheinen alle Mächte zwischen Himmel und Erde grundsätzlich als Teil der in Christus, dem Haupt, geschaffenen Welt. Dies wird bereits in 1, 16 deut-

lich. Es verschlägt dabei wenig, ob die Reihung der Aussagen als ganze auf das überlieferte hymnische Fragment zurückgeht oder ob der Verfasser des Kol etwa die Aussagen über die „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“ ergänzend hinzugefügt hat (wie eine Reihe neuerer Autoren meinen). Schon innerhalb von Kol 1,15–20 wird die Vorrangstellung Christi über die Mächte jedoch auch heilstheologisch begründet. Kraft seines Heilstodes und seiner Auferweckung hat Christus für alles, „was im Himmel und was auf Erden ist“, Frieden gestiftet (1,20), womit erneut die Überlegenheit Jesu auch über die Himmelswesen dokumentiert ist. Zumindest für den Verfasser des Kol dürfte der entscheidende Grund für die Überlegenheit Christi über die Mächte in seinem Heilstod und in seiner Auferweckung gelegen haben. Dies zeigt vor allem ein Blick auf das zweite Kapitel.

Auch hier steht der Gedanke der Überlegenheit Christi kraft seiner Stellung als Herrscher und Haupt der Schöpfung voran. In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaft (2,9). Die Kolosser nehmen daran teil, wie kommentierend und konkretisierend eingeschoben wird (2,10a). Dadurch, daß Christus das Haupt der gesamten Schöpfung ist, ist er auch Haupt für jedwede Macht und Gewalt, wie nun weiter geschlossen wird (2,10b). Sie ist also von ihm abhängig und ihm unter- und zugeordnet. Doch liegt der Akzent im folgenden eindeutig auf der Hauptstellung Jesu Christi kraft seines Heilswerkes. Vermutlich in Auseinandersetzung mit judaistischen Strömungen innerhalb oder am Rande der Gemeinde wird an die Stelle der äußeren Beschneidung der Gemeindemitglieder eine nicht von Händen gemachte gesetzt, die im Ablegen des fleischlichen Menschen besteht (2,11). Im Klartext heißt dies der Empfang der Taufe als Vereinigung mit Tod und Auferstehung Jesu (2,12f auf der Grundlage von Röm 6,1–11) und Vernichtung des gegen die Sünder ausgestellten Schuldscheins (2,13 in Anspielung auf den *titulus crucis* Mk 15,26 parr.). Eben dadurch werden die Mächte und Gewalten bezwungen, d. h. ihrer Macht entkleidet, als solche öffentlich zur Schau gestellt und von Jesus als Trophäe in seinem Triumphzug herumgeführt (2,14). Für die Theologie unseres in der Paulustradition stehenden Verfassers scheint dies der grundlegende Gedanke zu sein. Dies hatte sich uns schon bei der Bestimmung des Verhältnisses von Tradition und Redaktion im hymnischen Textabschnitt 1,15–20 gezeigt. Für ihn leiten sich also eher die schöpfungstheologischen Aussagen aus den soteriologischen ab als umgekehrt (vermutlich im Gegensatz zu seiner Quelle oder Tradition).

Die Frage, wie weit die Annahme geschaffener Geister zu den unverzichtbaren Aussagen unseres Textes oder nur zu seinem Weltbild gehört, ist hermeneutischer Art und wird bislang kontrovers beantwortet. Noch



für H. Schlier sind die „Mächte und Gewalten“<sup>4</sup> eine auch vom heutigen Christen ernstzunehmende Realität. Auf der einen Seite mag hier die Erfahrung des Bösen in der nationalsozialistischen Ära eine Rolle gespielt haben, auf der anderen die theologische Auseinandersetzung mit der existentialen Interpretation des Neuen Testaments durch Rudolf Bultmann. In der systematischen Theologie wird die gleiche Frage im Zusammenhang des ersten Glaubensartikels diskutiert, ob nämlich aus dem Bekenntnis zu Gott als „Schöpfer der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge“ folgt, daß es auch unsichtbare Dinge oder Wesen geben muß. Dem Text des Credo wird man vermutlich dadurch gerecht, daß man festhält, daß Gott der Schöpfer von allem ist, sei es nun sichtbar oder nicht, ohne daß damit notwendigerweise Aussagen über die Existenz bestimmter geschaffener Wesen impliziert sind. Analoges dürfte von der Herrschaftsstellung Christi über die „Mächte und Gewalten“ gelten. Dabei genügt nicht der Nachweis, daß für den Verfasser des Kol die Existenz von (unsichtbaren) „Mächten und Gewalten“ eine Realität war. Nicht die subjektive Aussageintention oder gar Vorstellungswelt des Verfassers begründet die verbindliche Glaubenslehre, sondern der von ihm hinterlassene Text als Gegenstand der je neu zu aktualisierenden Auslegung. In unserem Falle kommt hinzu, daß die Existenz von Zwischenwesen nicht zur religiösen Welt des Verfassers, sondern zu derjenigen seiner Gegner in Kleinasien gehörte. So ist es durchaus möglich anzunehmen, daß er bereits seine Aussagen so verstand, daß sie die Herrschaftsstellung Jesu Christi über alle sichtbaren und unsichtbaren Mächte und Gewalten festhielten, wenn und soweit solche existieren sollten. Eine gewisse Skepsis gegenüber den „Elementen dieser Welt“ in 2, 8. 20 ist dabei deutlich.

#### 4. Der Ausschluß zusätzlicher Heilsbedingungen

Vor dem Übergang zur Paränese (3, 1–4, 6) zieht der Verfasser einige Konsequenzen aus der Auseinandersetzung mit der „Philosophie“ (2, 8) der Irrlehrer (2, 16–23). Obwohl die genaue Gestalt der bekämpften Lehre unscharf bleibt, lassen sich doch einige ihrer Grundzüge herausstellen. Zum einen ist sie vermutlich vom Judentum beeinflusst. Darum der Verweis auf „Fest, Neumond oder Sabbate“ (2, 16). Auch die einschränkenden Speisebestimmungen könnten sich wenigstens zum Teil von hier herleiten („Essen und Trinken“ 2, 16; „berühre, verkoste nicht“ 2, 21). Zum andern

<sup>4</sup> Vgl. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Ouaestiones Disputatae 3). Freiburg i. B. 1958.

scheint hinter der gegnerischen Auffassung von Religion ein dualistisches Denken zu stehen. Dafür spricht vor allem das Kennen und Beachten von Tabus, die einen Teil der materiellen Wirklichkeit von Berührung und Genuß ausschließen (2,21). Der Verzicht im körperlichen Bereich erscheint zwar als Demut (2,18.23), beruht aber doch auf eigener asketischer Leistung (durch Fasten oder andere Formen von Enthaltensamkeit) und selbstgewählter Form von religiöser Observanz (2,23), auch den Engeln gegenüber (2,18). Die Annahme ist nicht zwingend, wohl aber sprachlich gut begründet, daß sich die Gegner etwas auf ihre mystischen Visionen zugute hielten, die sie im Rahmen der Initiation in einen Mysterienkult erhielten.<sup>5</sup>

Aus verschiedenen Gründen widerspricht eine solche Form von Religiosität diametral dem Glauben, den der Verfasser mit der Gemeinde von Kolossä teilt. Zunächst orientiert sich eine solche Religiosität am Vorläufigen, am „Schatten des Zukünftigen“ (2,17), und nicht an der ein für allemal durch Christus geschaffenen Wirklichkeit selbst. Der menschliche Leib gehört Christus, der auf der Seite der vollen Wirklichkeit oder der Urbilder steht (ebd.). Auf der anderen Seite gehört der Glaubende zu dem überindividuellen Leib Christi, der aus Gelenken und Bändern zusammengehalten wird, und besitzt in Christus sein Haupt und damit auch seine alleinige Würde (2,19). Jeder Kult eines geschaffenen Wesens, und sei es auch ein Engel, würde hinter diese Würde zurückfallen und den Christen um den ihm zustehenden Kampfpriest bringen (2,18).

Der einzige Dualismus, den der Verfasser festhält, ist derjenige zwischen der von den Elementen beherrschten Welt des alten Äon und dem neuen Äon, der durch die Teilnahme am Tod Christi (in der Taufe) für die Kolosser angebrochen ist (2,20). Er ist also eher zeitlicher als räumlicher Natur. Seitdem stehen die Gemeindemitglieder nicht mehr unter den Anweisungen, die ihnen Menschen verbindlich erteilen wollen (2,20.22) und die nur den Schein von Weisheit besitzen (2,23).

## 5. Zusammenfassung

In kaum einer Schrift des Neuen Testaments ist das universale Heil so ausdrücklich thematisiert wie im Kolosserbrief. Auf der einen Seite ist die gesamte Schöpfung in Christus und auf ihn hin geschaffen (1,15–18a), auf der anderen Seite hat sie auch Teil an der umfassenden Versöhnung,

<sup>5</sup> Dies wäre die naheliegendste Deutung des *ho heoraken embateuon*; vgl. zuletzt Pokorný z. St., der an die Einweihung in eine gnostische Sekte denkt.

die Gott in Christus geschenkt hat (1, 18 b–20). Konkret wird ihr das Heil durch die universale Verkündigung des Evangeliums zuteil (1, 6. 23), nach dem Gott auch den Heiden den Reichtum seiner Herrlichkeit zukommen lassen wollte (1, 26 ff).

Die universale Sicht des Verfassers hat zur Folge, daß es keine Mächte gibt, die gegen Gott oder die Christen ihr Haupt erheben könnten. Ihr Urteil ist grundsätzlich gesprochen. So wie Christus als Haupt und Urbild der Schöpfung Herr auch aller Mächte und Gewalten ist, so hat er in seinem Tod auch alles besiegt, was sich zwischen Gott und den Menschen stellen könnte. Jeder Kult, der sich demnach auf ein Stück geschaffene Wirklichkeit, und sei es ein Engel, richtet, führt vom Wege ab und mißachtet Christus als das Haupt von allem. Jede asketische Praxis, die Teile der materiellen Welt ausgrenzt, verbietet oder für Tabu erklärt, nimmt die Universalität der Herrschaft Christi nicht ernst und besitzt nur den Schein von Weisheit und Philosophie. Die einzig wahre Weisheit ist die des universal verkündeten Evangeliums von Christus, dem Geheimnis (*mysterion*) Gottes, „in dem alle Schätze der Weisheit (*sophia*) und der Erkenntnis (*gnosis*) verborgen sind“ (2, 2 f).

Fragt man nach dem Stellenwert außerchristlicher Religionen in der Sicht des Kolosserbriefes, so wird man sagen können, daß sie nur in dem Sinne überwunden sind, als sie gegenüber dem universalen Heil in Christus Einschränkungen verkünden – mögen sie nun theoretischer oder praktischer Natur sein. Nur jene Lehre ist mit dem Heil in Christus unvereinbar, die die umfassende Herrschaftsstellung Christi bestreitet oder dem Glauben an ihn weitere als verbindlich ausgegebene Heilsbedingungen hinzufügt. Wahre Religiosität mißt sich hier also daran, wieweit sie mit dem Universalismus der christlichen Heilsverkündigung vereinbar ist.