

Metaphysische Spekulation? : Dogmatische Erwägungen zur Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi angesichts neuzeitlicher Einwände

Autor(en): **Hofheinz, Marco**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **56 (2009)**

Heft 2

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760785>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Metaphysische Spekulation?

Dogmatische Erwägungen zur Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi angesichts neuzeitlicher Einwände

1. EINLEITUNG

Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi gehört zu den umstrittensten dogmatischen Topoi. In ihr „scheint die christologische Reflexion den äußersten Schritt in der Zuerkennung göttlicher Hoheitsprädikate vollzogen zu haben.“¹ Gegen sie wurden fundamentale Einwände erhoben, die in ihr geradezu den paradigmatischen Ausdruck eines obsolet gewordenen metaphysisch-spekulativen, vorneuzeitlichen Denkens sehen. So wird denn auch von vielen Theologen offen gefordert, die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft ihrer ontologischen Dimension zu entkleiden und sie stattdessen ausschließlich in noetischen Kategorien zu rezipieren: „Dieses Repräsentiertwerden Gottes durch Jesus Christus darf freilich heute nicht mehr belastet werden durch metaphysische Spekulationen über Jesus Christus als objektiven oder ontologischen Mittler wie als ‚Schöpfungsmittler‘ – was den Glauben an ihn *heute* nur diskreditiert.“² Das tiefsitzende Misstrauen gegenüber dem Topos der Schöpfungsmittlerschaft gilt es ernst zu nehmen. Deshalb wird im Folgenden der noch recht pauschal anmutende Vorwurf hinsichtlich seines materialen Aussagegehalts analysiert. Daran schließt sich eine Replik auf den Vorwurf an. Es erfolgt mithin eine Reflexion auf die Gründe des Metaphysik-Vorwurfs,³ aus dem das beobachtbare Ver-

¹ LÜPKE, Johannes von: *Anvertraute Schöpfung. Biblisch-theologische Gedanken zum Thema „Bewahrung der Schöpfung“* (= Vorlagen NF 16). Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1992, 85.

² FRITZSCHE, Hans-Georg: *Lehrbuch der Dogmatik. Teil 3. Christologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976, 253.

³ Einen einheitlichen Begriff für die abendländische Metaphysik zu statuieren, ist ein historisch sehr riskantes Unternehmen. Ein sich selbst als „nachmetaphysisch“ stilisierendes Denken gebraucht, wie jüngst der Frankfurter Philosoph Matthias LUTZ-BACHMANN (*Post-metaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff*. In: ZPhF 56 [2002] 414–425) anhand der Metaphysikkritik Jürgen Habermas' und Martin Heideggers gezeigt hat, den Metaphysikbegriff in der Regel als „Kontrafolie für die eigenen Aussagen“ (a.a.O., 420). Bezeichnenderweise erwägt Ludger OEING-HANHOFF (*Art. Metaphysik*. In: HWP Bd. 5 [1980], 1186–1279, hier 1186) hinsichtlich der Vielfalt metaphysischer Entwürfe und Fragestellungen auf eine globale Definition zu verzichten, um „doch leichter und problemloser historisch ermitteln und aufweisen“ zu können, „was Metaphysik gewesen ist und was als ihr Wesen, Gegenstand und Ziel angesehen wurde“. Angesichts des weitverbreiteten argumen-

tationsstrategischen Verfahrens, eine gegnerische Position als „Metaphysik“ zu identifizieren, wobei diese so gefasst wird, dass sie leicht zu widerlegen ist, wird hier ein Metaphysikbegriff zugrundegelegt, der nicht von mir, sondern den theologischen Kritikern der herkömmlich-traditionellen Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi selbst gebraucht wird, insofern sie sich um eine Definition desselben bemüht haben.

Dies ist unübersehbar in Friedrich MILDENBERGERS *Biblischer Dogmatik* (Bd. 1–3. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1991–1993) der Fall (vgl. nur das Stichwortregister in Bd. 3 (490) zum Begriff „Metaphysik“; vgl. auch LINK, Christian: *Ist Theologie ohne Metaphysik möglich?* In: KNAPP, Markus / KOBUSCH, Theo [Hgg.]: *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne / Postmoderne* [= TBT 112]. Berlin: Walter de Gruyter 2001, 291–306). Friedrich MILDENBERGER (*Selbstdarstellung*. In: HENNING, Christian / LEHMKÜHLER, Karsten [Hgg.]: *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 25–39, hier 28) benennt zwei Wesenszüge des metaphysischen Denkens: zum einen die Metaphysik kennzeichnende „Möglichkeit oder den Versuch des Denkens, die Totalität der Wirklichkeit oder des Seins zu erfassen, Gott und Welt“, und zum anderen jenes „die Art der traditionellen Gottesmetaphysik“ kennzeichnende „Wegdenken“ von „Ort und Zeit aus dem Miteinander von Gott und Welt“ (a.a.O., 35). F. Mildenbergers Definitionsbemühung weitestgehend folgend, führt auch Wolfgang SCHOBERTH (*Leere Zeit – Erfüllte Zeit. Zum Zeitbezug im Reden von Gott*. In: ROLOFF, Jürgen / ULRICH, Hans G. [Hgg.]: *Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs. FS F. Mildenberger zum 65. Geburtstag*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1994, 124–141, hier 124) beide Charakteristika an: „Als Kriterium für metaphysisches Denken mag vorerst genügen, daß damit ein Denken bezeichnet ist, das implizit oder explizit beansprucht, die Grenzen des Denkens seien die Grenzen der Welt, weil Denken und Sein letztlich identisch seien. Eine weitere, damit verbundene Grundüberzeugung metaphysischen Denkens [...]: Metaphysik ist charakterisiert durch die Voraussetzung der Diastase von Vergänglichem und Ewigem, verstanden als Zeitliches und Zeitloses.“

Wolfgang SCHOBERTH (vgl. „*Es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen*“ (Kol 1,16). *Zum Sinn der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi*. In: STOCK, Konrad (Hg.): *Zeit und Schöpfung*. Gütersloh: Gütersloher 1997, 143–170, hier 144.160; *Leere Zeit*, a.a.O., 129) beruft sich vor allem auf die Metaphysikstudien des Heidelberger Philosophen Georg PICHT (vgl. *Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart*. In: DERS.: *Wahrheit – Vernunft – Verantwortung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Klett 1969, 36–86; *Von der Zeit*, hg. v. EISENBART, Constanze. Stuttgart: Klett 1999), der den Nachweis führt, dass sich neuzeitliches Denken als Derivat der in den Mysterienreligionen verwurzelten Identitätsmetaphysik des Parmenides entpuppt, insofern ihm deren mythologische Prämissen inhärieren. Auch bezüglich des Ontologieverständnisses legt W. Schobert Georg PICTS (*Glauben und Wissen*, hg. v. EISENBART, Constanze. Stuttgart: Klett 1991, 68) Analyse zugrunde: „Im Begriff der Ontologie [bei Aristoteles; M.H.] ist die Behauptung impliziert, daß wir nur von dem sagen können, daß es ist, was in den Formen der Aussage, den Kategorien, aufgewiesen werden kann. Jenseits der Kategorien ist kein Sein. Nachdem unter stoischem Einfluß der Logos zum Gesetz des Denkens geworden war, wandelte dieses Axiom seine Bedeutung. Es heißt jetzt: Was nicht gedacht werden kann, das ist nicht, in dieser transformierten Bedeutung hat Hegel in seiner ‚Logik‘ die klassische Ontologie bewußt erneuert. Deshalb ist die Identität von Denken und Sein der oberste Grundsatz der hegelschen Philosophie.“

An anderer Stelle (vgl. HOFHEINZ, Marco: *Der Gott des Grundgesetzes. Zur Problematik der Rede von Gott in deutschen Verfassungstexten*. Waltrop: Spenner 2001, 122–126) folge ich selbst dem Metaphysikverständnis H.-G. Geyers, das in eine ähnliche Richtung weist, insofern auch H.-G. Geyer den Nachweis führt, dass sich die metaphysische Denkungsart auch dort manifestiert, wo in kritisch-neuzeitlicher Weise, ja, im Gestus des dezidiert Anti-metaphysischen mit ihr gebrochen zu sein scheint. Wegweisend macht Geyer darauf aufmerksam, dass sich Theologie als Kritik der Metaphysik zu artikulieren hat, die den Gottesbegriff als Prädikatsbegriffs, d.h. Gott (etwa in Gestalt des letzten Grundes) als Prädikat des Seins und Sinns denkt. Diese kritische Aufgabe der Theologie, die ein aktives Streiten gegen die metaphysische Usurpation der Theologie erfordert, weist die Spannung

schwinden des besagten Topos resultierte. Der Metaphysik-Vorwurf besagt dreierlei, wie in den nächsten drei Kapiteln (2.–4.) dargelegt werden soll, die jeweils einem Vorwurf gewidmet sind.

2. EINDIMENSIONAL-LINEAR? ZUM ZEITBEZUG DER LEHRE VON DER SCHÖPFUNGSMITTLERSCHAFT CHRISTI

Der erste Einwand lautet: Wer von der Schöpfungsmittlerschaft Christi spricht, der folgt einem überkommenen eindimensional-linearen Zeitverständnis, das sich als zutiefst aporetisch erweist. Das hellsichtige Diktum F.W.J. Schellings scheint auch die Rede von der Schöpfungsmittlerschaft einzuholen: „Denn von je an war die Zeit gleichsam das böse Gewissen aller leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging.“⁴ Die Aporie tritt in Erscheinung, wenn die Schöpfungsmittlerschaft im Sinne einer Präexistenzchristologie interpretiert wird: Wenn die Schöpfung durch den Sohn Gottes, die zweite Person der Trinität, geschaffen wurde, dann entspricht es einem offenkundigen Anachronismus, wenn gleichzeitig behauptet wird, dass dieser Mensch Jesus von Nazareth, wie ihn uns die Evangelien vorstellen, bereits vor der Schöpfung existierte und diese in seiner Mittlerfunktion ins Dasein gerufen hat. Das zeitliche „post“ der Ursache und das entsprechende „prae“ der Wirkung scheinen zu konfundieren: Ein Mensch, der zu einem Zeitpunkt geboren wird, kann nicht vor Anfang der Schöpfung an ihrem Entstehen beteiligt gewesen sein.

Diese Aporie ist nur dann aufzulösen, so wird vielfach geschlussfolgert, wenn das Menschsein Jesu in seiner Konkretheit von dem als präexistent gedachten Sohn Gottes subtrahiert wird. Eine solche Auflösung der Ver-

von Theologie und Metaphysik zugleich als unaufhebbar aus. Christliche Theologie geschieht im Raum der Metaphysik, aber sie lebt und arbeitet nicht unter den Bedingungen dieses Raumes, sondern ihren eigenen: „Wenn sich jedoch die Theologie mit ihrem Denken unvermeidlich im Raum der Philosophie bewegt, ihr aber von der Kirche Jesu Christi das biblisch bezeugte Wort Gottes zu bedenken aufgegeben ist, dann wird zu dieser ihrer Aufgabe das scharfe Achten darauf gehören müssen, daß sie ihr Thema nicht unter die Gesetze der Philosophie zwingt. Die Theologie hat Gottes Wort im Denkraum der Philosophie, aber nicht unter den Bedingungen dieses Raumes zu denken. Um diesen Unterschied einzuhalten, bedarf es in der Theologie prinzipiell der kritischen Bemühung, den Raum der Philosophie so gründlich wie möglich zu ermessen. Weil die ‚Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie‘ nur eben diesem Zwecke dienen soll, kann sie nicht in Konkurrenz zu dem ‚Wort Gottes als Aufgabe der Theologie‘ verstanden werden, sondern nur entschieden als ein zweites Thema in der Konsequenz dieses ersten“ (GEYER, Hans-Georg: *Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie* [1968]. In: DERS.: *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. v. GOEBEL, Hans Theodor u.a. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 7–21, hier 8).

Geyers Metaphysikverständnis trägt so der „Prognose“ Kants Rechnung: „Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.“ KANT, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), A 193.

⁴ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, zit. nach LINK, Christian: *Theologie* (s. Anm. 3), 302.

bindung zwischen dem göttlichen Logos und dem Menschen Jesus von Nazareth, welche die Zwei-Naturen-Lehre leistet, lässt sich, wenn sie zugunsten der Gottheit des Logos ausfällt, als die Option des Doketismus verstehen. Das umgekehrte Plädoyer zugunsten des Menschen Jesus von Nazareth stellt demgegenüber die neuzeitlich favorisierte Version dar, die geltend macht, dass nach der Denkoporation „Subtraktionsverfahren“ nur der Logos asarkos gleichsam als die leere Form der Gottheit übrig bleibe. Exemplarisch sei auf das prägnante Diktum G.E. Lessings verwiesen, in dem der einzig plausibel erscheinende Ansatzpunkt neuzeitlicher Theologie, nämlich der Mensch Jesus, manifest wird: „Ob Christus mehr als Mensch gewesen ist, das ist ein Problem. Daß er wahrer Mensch gewesen, wenn er es überhaupt gewesen; daß er nie aufgehört hat, Mensch zu sein: das ist ausgemacht.“⁵ Ein Theologumenon, das diesen christologischen Ansatzpunkt, das wahre Menschsein Jesu bestreitet oder gefährdet, sieht sich neuzeitlich mit dem Vorwurf des vollständigen Evidenzverlustes metaphysischer Schöpfungsmittlerschaftsvorstellungen konfrontiert. Damit scheint das Schicksal der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft besiegelt zu sein. Vom traditionellen Gehalt dieser Lehre bleibt höchstens noch das noetische Moment übrig.

Damit allerdings wird – und hier beginnt die theologisch notwendige Replik – die Schöpfungstheologie subjektivitätstheoretisch verengt: „Gottes Handeln in Jesus Christus wäre dann nämlich gar nicht auf die Schöpfung selbst bezogen, sondern allein auf die gläubige Subjektivität; Schöpfung würde die Welt wiederum erst, wenn der Glaube sie dazu macht“⁶. Nun wird man deshalb nicht umgekehrt optieren, d.h. auf Kosten des Menschseins Christi doketisch votieren müssen. Vielmehr gilt es zunächst jenseits des binären Schemas von klassisch metaphysischer und neuzeitlicher „Lösung“, wonach die Einheit Gottes mit Jesus Christus entweder im Sein Gottes oder im Handeln Gottes theologisch aufgesucht werden, wahrzunehmen, wie die sog. Christushymnen, in denen die Schöpfungsmittlerschaft zumeist in Verbindung mit der Präexistenz ausgesagt wird, diese Aussagen treffen. Diesbezüglich fällt exegetisch auf, dass sich in den betreffenden Texten „keine Erwähnung der Dauer der Präexistenz“ und „kein ausführliches Nachdenken über das Wesen und die Eigenschaften des Präexistenten“⁷ findet. Ein spekulatives Interesse am Modus der Präexistenz oder den Eigenschaften des Präexistenten tritt in diesen Texten in Bezug auf die Präexistenzvorstellung ebenso wenig wie in Bezug auf die Vorstellung von der Schöpfungsmittlerschaft Christi in Erscheinung. Die

⁵ LESSING, Gotthold Ephraim: *Die Religion Christi* (1780). In: DERS.: *Gesammelte Werke Bd. 8. Philosophische und theologische Schriften II.* hg. v. P. RILLA. 2. Auflage. Berlin: Aufbau 1968, 538–539, hier 538.

⁶ SCHOBERTH, Wolfgang: *Sinn* (s. Anm. 3), 146.

⁷ So HABERMANN, Jürgen: *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (= EHS XXIII/362). Frankfurt a.M.: Peter Lang 1990, 416.

biblischen Texte laden somit gerade nicht zur Spekulation über die Zeit vor der Schöpfung ein, sondern lassen diese dezidiert hinter sich.

Zudem gilt es eine fundamentale Differenz zwischen den biblischen Präexistenz- und Schöpfungsmittlerschaftsaussagen und der Lehre von beiden Loci im Sinne von Theoremen wahrzunehmen, wie sie in der traditionellen Dogmatik verhandelt werden. So weist W. Schoberth darauf hin, dass „in der traditionellen Dogmatik nicht einfach der Mann aus Nazareth als der Schöpfungsmittler behauptet [wurde], sondern vielmehr der ewige Sohn, die zweite Person der Trinität.“⁸ Demgegenüber behaupten die neutestamentlichen Christushymnen, dass der geschichtliche Mensch Jesus von Nazareth der Präexistente bzw. der Schöpfungsmittler ist. *Ihn* bezeichnen die urchristlichen Bekenntnisse „als den in der Einheit mit Gott wirkenden Schöpfungsmittler und als den Herrn der ganzen Welt, und in ihm erblick[en sie; M.H.] den Erlöser, der Gottes Schöpfungswillen zum Ziel führt.“⁹ Die biblischen Aussagen von der Schöpfungsmittlerschaft Christi können nur dann recht verstanden werden, „wenn beachtet und ernstgenommen wird, daß der Mensch Jesus von Nazareth der wahre und ewige ‚Sohn Gottes‘ ist, der seinem Ursprung und Wesen nach auf die Seite Gottes gehört und im Wunder seiner Inkarnation auf die Seite der Menschen getreten ist.“¹⁰ In diesem Sinne bringen die Christushymnen der Bibel mit der Betonung der Schöpfungsmittlerschaft Christi sein Persongeheimnis zur Sprache.

Wenn also Luther in seinem Weihnachtslied „Gelobet seist du, Jesu Christ“ (1524) den, der „ist ein Kindlein worden klein“ und „der liegt in Marien Schoß“, zugleich als denjenigen prädiziert, „der alle Ding erhält allein“ und „den aller Welt Kreis nie beschloß“¹¹, oder wenn K. Barth behauptet: „Die Welt wurde, sie ist geschaffen und getragen durch das Kindlein, das zu Bethlehem geboren wurde, durch den Mann, der am Kreuz von Golgatha gestorben und am dritten Tage wieder auferstanden ist. *Das* ist das Schöpferwort, durch das alle Dinge geworden sind“¹², dann folgen sie präzise dem biblischen Duktus. Sie verlassen aber auch in einer bestimmten Hinsicht den Rahmen der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie

⁸ SCHOBERTH, Wolfgang: *Sinn* (s. Anm. 3), 148.

⁹ HOFIUS, Otfried: *Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1 Kor 8,6 im Kontext der paulinischen Theologie*. In: DERS.: *Paulusstudien II* (= WUNT 143). Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 181–192, hier 191. O. HOFIUS („*Erstgeborener vor aller Schöpfung*“ – „*Erstgeborener aus den Toten*“. *Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15–20*. In: DERS.: *Paulusstudien II* [= WUNT 143]. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 215–233, hier 223.232) hat dies sowohl für das Bekenntnis 1 Kor 8,6 als auch für den sog. „Kolossierhymnus“ und das Hymnusfragment zu Beginn des Hebräerbriefes gezeigt. Vgl. DERS.: *Biblische Theologie im Lichte des Hebräerbriefes*. In: DERS.: *Neutestamentliche Studien* (= WUNT 132). Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 361–377, hier 363.

¹⁰ HOFIUS, Otfried: *Theologie* (s. Anm. 9), 363.

¹¹ Vgl. auch Luthers Weihnachtslied „Vom Himmel hoch“ (1535): „Ach Herr, du Schöpfer aller Ding, / wie bist du worden so gering, / daß du da liegst auf dürrem Gras, / davon ein Rind und Esel aß“.

¹² BARTH, Karl: *Dogmatik im Grundriß*. 7. Auflage. Zürich: TVZ 1987, 66.

und destruieren einen linear konstruierten Zeitbegriff. Dies geschieht in Koinzidenz mit dem temporale Eindimensionalität durchbrechenden Jesuswort aus Joh 8,58: „Ehe denn Abraham ward, bin ich.“

Luthers Schöpfungsverständnis etwa ist aufgrund seiner theologischen Grundentscheidung, die Urgeschichte als Gegenwartsgeschichte zu deuten, durch eine Verschränkung aller drei Zeitmodi gekennzeichnet, die die Chronologie der historischen Ereignisfolge durchbricht. Von Gott gilt: „[I]n cuius conspectu omnia praeterita et futura sunt praesentia“¹³. Gott selbst, dem alles Vergängliche und Zukünftige gegenwärtig, bei dem „nicht vor oder nach, eher oder langsam, sondern alles gegenwärtig und vor Augen ist“¹⁴, hebt die Chronologie von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf, indem er „im Anfang“, nicht *in initio*, sondern *in principio*, d.h. nicht in dem bereits der Vergangenheit angehörenden Anstoß, sondern im stets neuen, bleibend präsentischen und relevanten Anfang, „durch sein Wort vom Anfang der Welt bis zum Ende läuft“¹⁵. Gottes wirkmächtiges und wirkkräftiges¹⁶ Schöpferwort durchdringt ohne Ende „laufend“ die Zeiten¹⁷, ohne seine Gegenwärtigkeit einzubüßen. Er bleibt bei seiner Schöpfung, indem er immerzu neue Anfänge schenkt und so durch sein fortwährendes Handeln die Schöpfung bewahrt.¹⁸ Luther kann sagen: „Gott ist, in Summa, außer allen Grenzen der Zeit.“¹⁹ Ebenso bemerkt K. Barth: „Gottes Zeit und Raum sind frei von den Grenzen, in welchen für uns Raum und Zeit allein denkbar sind. Gott ist der *Herr der Zeit*“²⁰.

In diesen Bemerkungen scheint sich *prima facie* eine gehörige Portion Konzilianz gegenüber einem metaphysischen Zeitverständnis widerzuspiegeln, das die dieses Zeitverständnis kennzeichnende Diastase von Vergänglichem und Ewigem, Zeitlichem und Zeitlosem auf das Verhältnis des ewigen Gottes zum vergänglichen Menschen überträgt: „Vom wahren Sein kann nach der grundlegenden Überzeugung des metaphysischen Denkens nur dort die Rede sein, wo hinter den wandelbaren Erscheinungen das ans Licht tritt, was dem Wechsel und damit der Zeit enthoben ist. Das Unwandelbare ist immer das Zeitlose“²¹.

¹³ WA 42, 92,2f. (*Genesisvorlesung* [1535–1545] zu Gen 2,19f.).

¹⁴ WA 42, 57,42–58,2 (*Genesisvorlesung* [1535–1545] zu Gen 2,2).

¹⁵ WA 42, 57,41f. (*Genesisvorlesung* [1535–1545] zu Gen 2,2).

¹⁶ Vgl. WA 42, 40,32f.39 (*Genesisvorlesung* [1535–1545] zu Gen 1,22): „Videmus autem, verbum huius diei adhuc esse efficax [...]. Hoc verbum adhuc est efficax et operatur ista.“

¹⁷ Vgl. WA 42, 57,9–12 (*Genesisvorlesung* [1535–1545] zu Gen 2,2): „Deum per verbum condidisse omnia [...]. Haec verba usque hodie durant. Ideo videmus multiplicationem sine fine.“

¹⁸ Vgl. WA 42, 17,12f. (*Genesisvorlesung* [1535–1545] zu Gen 1,5): „Verbum, per quod condita sunt omnia, et adhuc hodie conservantur“.

¹⁹ WA 42, 58,2 (*Genesisvorlesung* [1535–1545] zu Gen 2,2).

²⁰ BARTH, Karl: *Dogmatik* (s. Anm. 12), 64.

²¹ SCHOBERTH, Wolfgang: *Zeit* (s. Anm. 3), 125.

Demgegenüber hebt K. Barth hervor, dass die Ewigkeit Gottes nicht besagt, „daß es nicht auch Zeit gäbe in ihm, aber eine andere Zeit als die unsere, die wir ja im Grunde nie Gegenwart haben und für welche Räumlichkeit ein Auseinander bedeutet.“²² Gottes Zeit und die Zeit unserer Erfahrung stehen sich nach Barth nicht diastatisch gegenüber, vielmehr bedeutet die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus von Nazareth, dass Gott nicht zeitlos ist. Dass er sich in diesem Menschen Jesus von Nazareth offenbart, heißt, dass er Zeit für uns hat und sich Zeit für uns nimmt.

Während das Zeitlose keiner je möglichen Erfahrung des Lebens zugänglich ist, erschließt sich der ewige Gott in der Zeit, die gerade aufgrund des geschichtlichen Geschehens seiner Selbsterschließung als erfüllte Zeit qualifiziert wird: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal 4,4a).²³ Das Kommen Gottes in Jesus Christus erfüllt die Zeit, so dass es infolgedessen nicht verwundert, wenn Jesus als die Summe seiner Verkündigung die Korrespondenz des Kommens der Gottesherrschaft und der Erfüllung der Zeit zur Sprache bringt: „Erfüllt ist die Zeit und nahe herbeigekommen ist die Gottesherrschaft“ (Mk 1,15). Die Fülle der Zeit umschreibt nichts anderes als das Heilswerk Jesu Christi (vgl. Eph 1,10):²⁴ „[D]ie Fülle der Zeit [ist] selbst nicht historische Zeit, so sehr in Jesus Christus diese Fülle in der Geschichte erschien. Das Christusereignis ist darum kein vergangenes Geschehen, vielmehr sprengt die Erscheinung der Fülle der Zeit die Abgeschlossenheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“²⁵

Während im Sinne klassischer Metaphysik die Zeit leere Zeit ist, augustinisch etwa als das vom Seienden unberührte Kontinuum im Wechsel des Seienden²⁶ oder kantisch als eine reine Form der Anschauung²⁷, so wird in

²² BARTH, Karl: *Dogmatik* (s. Anm. 12), 64.

²³ Exegetisch besteht weitgehend Konsens darüber, dass die Sendungsformeln (Gal 4,4f.; Röm 8,3; Joh 3,16f.; 1 Joh 4,9) die Präexistenz voraussetzen. So etwa SCHWEIZER, Eduard: *Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen „Gott sandte seinen Sohn...“?* In: NTS 37 (1991) 204–224, hier 214ff.; VOLLENWEIDER, Samuel: *Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte*. In: DERS.: *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (= WUNT 144). Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 29–51, hier 41.

²⁴ Vgl. dazu MILDENBERGER, Friedrich: *Biblische Dogmatik Bd. 3* (s. Anm. 3), 345–361.

²⁵ SCHOBERTH, Wolfgang: *Zeit* (s. Anm. 3), 139. Von der Fülle der Zeit „kommt“, so W. SCHOBERTH (a.a.O., 136) treffend, „die Zeit des Glaubens her. Erst in der Wahrnehmung der Fülle der Zeit ist die Zeit des Glaubens angemessen zu beschreiben, und erst in dieser Wahrnehmung wird der Konflikt mit dem herrschenden Begriff der Zeit ganz erkennbar, der wiederum die Wahrnehmung der Fülle der Zeit a limine ausschließt. Denn daß die Fülle der Zeit in die Zeit gekommen sei, sprengt jeden Begriff der Zeit, den die Reflexion auf die Erfahrungen wie die Konstruktion der Erkenntnis bilden könnte. Die unaufhebbare Folge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird in der Fülle der Zeit hinfällig: der Tag Jesu hat kein Vorher und Nachher.“ Vgl. LINK, Christian: *Theologie* (s. Anm. 3), 302.

²⁶ SCHOBERTH, Wolfgang: *Zeit* (s. Anm. 3), 124–141, hat in seiner scharfsinnigen Studie die Aporetik des augustinischen Zeitverständnisses als Aporetik eines substanzontologisch gefassten Zeitverständnisses veranschaulicht, die die Schwierigkeit der Metaphysik exemplifiziert, das wahre Sein bzw. Wesen der Zeit im Wechsel des Seienden zu fassen. Hans-Georg

der Bibel die Zeit nicht als „indifferent gegen das gedacht [...], was sich auf ihr [der Zeitgeraden; M.H.] ereignet [...]“; sie sperrt sich gegen die Vorstellung einer abstrahierbaren Zeitgeraden.“²⁸ Die Zeit wird nach biblischer Auffassung nicht abstrakt durch die Idee der Dauer einer linear fortschreitenden oder zyklisch in ihren eigenen Anfang zurückkehrenden Verlaufszeit²⁹, sondern durch die konkreten geschöpflichen Begebenheiten bestimmt („gefüllt“), die sich der Poiesis Gottes verdanken und auf die die gottesherrschaftliche Präsenz des Heils in Christus bezogen ist: „Die Fülle der Zeit eröffnet damit die Wahrnehmung des Lebens der Ewigkeit im vergänglichen Augenblick; sie gewährt das Leben in der Zeit und verbürgt damit die Hoffnung auch für das Hoffnungslose.“³⁰

Solche geschöpflichen Wahrnehmungen sind nur möglich, weil Gott als der ewige Gott handelt, d.h. als derjenige, dessen Ewigkeit nicht als „Zeit ohne endliche Dauer“, sondern als „Überzeitlichkeit“³¹ zu begreifen ist. Auch die biblischen Präexistenzaussagen heben als Hinweise auf die Ewigkeit Gottes auf die „Überzeitlichkeit“ Gottes ab: Die Vorsilbe „prä“

GEYER (*Metaphysik* [s. Anm. 3], 14) hält fest: „Dieses endliche Seiende auf seinen Begriff zu bringen, ist das eigentliche Geschäft der Metaphysik, wenn anders seit Platon und Aristoteles die Einheit des wahren Seins und der Wandel der anschaulichen Wirklichkeit ihr zentrales Thema bildet. Einzig seine Bewältigung, die Sicherstellung jenes ‚und‘ in seiner begrifflichen Notwendigkeit wäre die Versöhnung von Wahrheit und Wirklichkeit resp. von Denken und Augenschein einerseits und von Wandel und Sein andererseits“. In dem Moment, wo Augustin, der diese Synthese als Synthese von Christentum und Metaphysik leisten will, die „Zeit als solche“ denkerisch betrachten will und sie als „reinen Gegenstand des Denkens“ zu diesem Zweck aus ihrer Umgriffenheit von Gottes Ewigkeit isoliert, die metaphysisch als Zeitlosigkeit bestimmt wird, fasst er Zeit als Substanz auf. Das logische Dilemma besteht darin, daß die Vorstellung einer Substanz selbst schon den Rekurs auf die Zeit voraussetzt, weil Substanz genau das ist, was im Wechsel der Akzidenzien in der Zeit mit sich selbst identisch bleibt: „In der Frage nach dem Wesen der Zeit [ist] das metaphysische Axiom der Zeitlosigkeit der Wahrheit paradox bereits enthalten“ (SCHOBERTH, Wolfgang: *Zeit* [s. Anm. 3], 127). Das wahre Sein, das allein Gott zukommt, wird als das bestimmt, was von der Zeit unberührt, also unveränderlich ist. Es ist nach ARISTOTELES (*Met.* 1073a 4–5) gekennzeichnet durch ein „ewiges, unbewegtes, von dem Sinnlichen getrennt selbständig existierendes Wesen“. Ein Sein der Zeit kann es demzufolge aber nicht mehr geben, weil es das an der Zeit ist, was nicht von der Zeit tangiert wird.

²⁷ In der Nachfolge Augustins paraphrasiert Immanuel KANT (*KrV*, B 224f.) die gefallene metaphysische Grundentscheidung: „Die Zeit also in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht“. Für Kant ist die Zeit vor aller Erfahrung und als Bedingung aller Erfahrungen die reine Form der (sinnlichen) Anschauung. So etwa a.a.O., B 47f., 55, 102f., 148, 182. Vgl. DERS.: *Prolegomena* (s. Anm. 3), A 37: „[A]lles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich“.

²⁸ SCHOBERTH, Wolfgang: *Zeit* (s. Anm. 3), 134.

²⁹ Nach Charles TAYLOR (*Die Moderne und die säkulare Zeit*. In: DERS.: *Wiewiel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 166–217, hier 180–189) ist die Moderne nicht durch eine „kairotische“, sondern durch die „lineare“ Zeitvorstellung geprägt. So wird die Zeit ironischerweise trotz oder vielmehr gerade aufgrund ihrer Betrachtung als Rohstoff, „der nicht ‚vergeudet‘ werden darf“ (a.a.O., 188), zur „leeren Zeit“.

³⁰ SCHOBERTH, Wolfgang: *Zeit* (s. Anm. 3), 141.

³¹ BARTH, Karl: *KD II/1*, 700.

bezeichnet, mit H.J. Iwand gesprochen, „ein alle Zeitlichkeit transzendierendes ‚tempus‘“³². Mit der Akzentuierung der „Ewigkeit“ wird nicht einfach ein metaphysisches Gottesprädikat dem Gott Israels attribuiert, um ihn als „Gott der Philosophen“ auszuweisen.³³ Vielmehr wird zum Ausdruck gebracht, dass die Zeit „nicht in selbständiger Wirklichkeit ihr [der Ewigkeit] gegenüber [steht], sondern als ihr Geschöpf, aber als solches in ihr verwahrt und geborgen [...]. Das, dieses die Zeit tragende Leben Gottes ist seine Ewigkeit als Überzeitlichkeit“³⁴. Ewigkeit und Zeit sind somit keine abstrakten Kontrastbegriffe, die einander ausschließen.³⁵ Als voneinander unterschiedene Gestalten der Zeit sind sie einander zugeordnet, wobei exakt diese Zuordnung die traditionelle Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit unterbindet und der behaupteten Inkommensurabilität beider Zeitgestalten als Ausdrucksform der babylonischen Gefangenschaft der Theologie in den Fesseln der Metaphysik widerspricht.

Gottes Ewigkeit will nicht im Sinne einer „Semperexistenz“ als das emergent Differente zu ephemerer Daseinsweise verstanden werden: „Weder ist sie anfangs- und endlose Zeit (das hieße, sie mit einer idealisierten Daseinsform der Geschöpfe zu verwechseln), noch ist sie deren schlichte Negation, nämlich Zeitlosigkeit. In beiden Fällen bliebe sie auf den ‚abstrakten Gegensatz‘ zur Zeit fixiert; es bliebe unverständlich, wie Gott sich zur Zeit verhalten könnte. Das nämlich ist nur möglich, wenn auch in *seiner* Ewigkeit zwischen ‚auch nicht‘ und ‚nicht mehr‘, zwischen Ursprung und Ziel, zwischen Vergangenheit und Zukunft zu unterscheiden ist. Schöpfer der Zeit kann er nur sein, wenn die kreatürlichen Anfänge und

³² So Hans Joachim IWAND (*Predigtmeditationen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 50) in einer Predigtmeditation zum Johannesprolog. Vgl. WEBER, Otto: *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1955, 335: „Das ‚Zuvor‘ des Sein Gottes, des dreieinigen Gottes, ist kategorial unverrechenbar mit dem Vorher und Nachher unseres Zeitbegriffs. Es ist das [...] qualitativ vorgeordnete ‚Zuvor‘. Es ist das ‚Zuvor‘, das sich im *Handeln* Gottes und nur in ihm bekundet“.

³³ Der Gott der Philosophie des Aristoteles steht – was sein Verhältnis zur Zeit betrifft – als „unbewegter Beweger“ (ARISTOTELES: *Met.* 1072a 25), als „die sich selbst denkende Vernunft“ oder „Denken des Denkens“ (DERS.: *Met.* 1072b 20; 1074b 34f.) in einer Antithese zum dreieinigen Gott: Der Gott der Philosophen „unterwirft sich nicht der Zeit und nicht der Veränderung. Er begegnet nicht geschichtlich“ (BAYER, Oswald: *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1990, 171). Zur Ewigkeit des dreieinigen Gottes gehört hingegen konstitutiv, „daß Gottes ewiges Sein sich *als Geschichte*, also nicht unter Ausschluß von Raum und Zeit, sondern als *simul tota possessio temporum* (Allzeitlichkeit) und *Allgegenwart* ereignet“. So JÜNGEL, Eberhard: *Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes*. In: ZThK 96 (1999) 405–423, hier 421.

³⁴ BARTH, Karl: *KD II/1*, 703.

³⁵ Vgl. IWAND, Hans Joachim: *Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit* (= Nachgelassene Werke. Neue Folge 2). Gütersloh: Gütersloher 1999, 405: „In diesem einen Menschen [Jesus; M.H.] haben also alle Menschen erst ihre endgültige, ihre für Zeit und Ewigkeit gültige Geschichte erhalten. Diese ganze Zeit, die nun der Menschheit im Lichte dieser Botschaft erschlossen ist, liegt unter ein und demselben Jetzt, unter einem über alle anderen Zeiträume hinweggreifenden Heute. Es ist das Jetzt der Gnadenzeit des Menschengeschlechts.“

Abbrüche in einem Anfangen und Enden innerhalb der überlegenen Sphäre *seiner* Ewigkeit vorgebildet und begründet sind. *Ewigkeit* ist, so verstanden, also nicht nur äußerer Rahmen oder Ziel des zeitlichen Lebens, sie ist dessen innerer Ermöglichungsgrund.“³⁶

3. NAIV ONTOLOGISCH? ZUM ONTOLOGIEVERSTÄNDNIS DER LEHRE VON DER SCHÖPFUNGSMITTLERSCHAFT CHRISTI

Wer von der Schöpfungsmittlerschaft Christi spricht, so der zweite Vorwurf, der transportiert mit dieser Redeweise eine ontologische Problematik. Die starke Reserve gegenüber einem ontologischen Verständnis der Präexistenzaussagen besagt, dass sie einem naiv räumlichen und substanzhaften Denken entspringen und in unkritischer Weise die klassische Gestalt der Substanzontologie reproduzieren, die mit dem Ende der Metaphysik obsolet geworden sei. Statt der kopernikanischen Revolution der Denkart zu entsprechen³⁷, ver falle die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft der Regression und zöge so unnötigerweise das Verdikt des „Vormodernen“ auf sich, indem sie eine autonome Ontologie bzw. Gegenstandstheorie propagiere, die eben nicht von einer Theorie des Subjekts abhängt und aufgrund dieser Subjektunabhängigkeit direkt in eine *kosmologia gloriae* hineinmünde, die die unerlöste Welt als in Christus ruhenden Kosmos metaphysisch mit dem Schein der „Objektivität“ verkläre. Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft repräsentiere eine spekulativ-metaphysische Synthese, die durch die Identifikation der Strukturen der Welt mit Christus gebildet würde. Dieser ontologischen Problematik könne man nur entgehen, wenn man das Noetische konsequent vom Ontischen trenne. Nur so könne die in vorneuzeitliche Denkformen verpackte und darum obsolet gewordene Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi gerettet werden, die in Konsequenz des Trinitätsdogmas als doktrinaler Ballast durch die Jahrhunderte hindurch bis zur sog. altprotestantischen Orthodoxie und verein-

³⁶ LINK, Christian: *Gott und die Zeit. Theologische Zugänge zum Zeitproblem*. In: DERS.: *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997, 91–119, hier 113.

³⁷ Die „kopernikanische Wende“ bezeichnet den grundlegenden erkenntnistheoretischen Neueinsatz, der mit der Transzendentalphilosophie I. Kants verbunden ist und die subjektive Konstitution der Erscheinungswelt akzentuiert. Die kopernikanische Wende umschreibt die epistemologische Umkehrung des Verhältnisses von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt, insofern sich die Wirklichkeit als uns erscheinende Wirklichkeit nach den apriorischen Strukturen unseres Denkens richtet: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“. KANT, Immanuel: *KrV*, B XVI.

zelt sogar darüber hinaus zur Stützung des auf die Schöpfung bezogenen Satzes „opera ad extra sunt indivisa“ mitgeschleppt worden sei.³⁸

W. Schoberth hat demgegenüber völlig zu Recht darauf hingewiesen, dass die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft zu entscheidenden Modifikationen und zu einer kritischen Revision dessen führt, was als „Sein“ bestimmt und was als ontologische Kategorie verstanden wird. Gerade in ihren ontologischen Implikationen kommt ihr eine theologische Leistungsfähigkeit zu, die sie unverzichtbar macht; und zwar unverzichtbar präzise für eine Kritik der Metaphysik, insofern nämlich die Prämissen der klassischen Metaphysik unter der Decke einer veränderten Oberflächengestalt substrathaft fortleben.

Eine neuzeitliche Prämisse wurde bereits (unter 2.) als Raster des neuzeitlich kausalen Denkens namhaft gemacht, das mit der Logik linearen Zeitdenkens verbunden ist. Der besagte Einwand gegen das metaphysische Spekulieren in Gestalt des Theologumenons von der Schöpfungsmittlerschaft Christi bringt – so W. Schoberth – „selbst die metaphysischen Prämissen in Anwendung [...], über die er sich keine Rechenschaft ablegt. Nur unter der Voraussetzung einer geschlossenen Ontologie, in deren Welt nichts vorkommen kann als das, was zuvor als denkbar bestimmt wurde, muß Schöpfungsmittlerschaft a limine absurd sein; die Absurdität ist aber lediglich die Konsequenz einer zirkulären Argumentation, in der nur das als möglich behauptet wird, was den selbstdefinierten Kategorien entspricht. Wenn die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft umgekehrt ein Denken inauguriert, das nicht alles denken zu können beansprucht und insofern die Grundbehauptung der Metaphysik, nämlich die Identität von Denken, Sprechen und Sein, negiert, dann stellt sie eben die metaphysischen Selbstverständlichkeiten neuzeitlichen Schöpfungs- und Existenzdenkens in Frage.“³⁹

Eine Stilisierung der nach bestimmten Kategorien objektivierten Welt zur unhintergehbaren Faktizität stellt vielmehr genau jene Häresie dar, die im Kolosserbrief mit der Betonung der Schöpfungsmittlerschaft Christi attackiert wird.⁴⁰ Das Werk Christi, seine Poiesis, hat – wie der Kolosser-

³⁸ Vgl. PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie. Bd. 2.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 41.

³⁹ SCHOBERTH, Wolfgang: *Sinn* (s. Anm. 3), 160.

⁴⁰ Gegenüber allen Prätendenten, die die Gemeinde Christi anfeinden und unter Berufung auf die vier Weltelemente (στοιχεῖα; vgl. Kol 2,8.20) über die Anfangsgründe der (wahren) Philosophie (Kol 2,8) zu verfügen, ja, die Unmittelbarkeit des Wirklichkeitszugangs zu besitzen behaupten, wird betont: „Christus [hat] die Engelmächte, die seine Geschöpfe bedrohen (vgl. Röm 8,38–39; Eph 1,21; 2,2; 6,12), entmächtigt, so daß sie (als Gefangene) in seinem Triumphzug mitgeführt werden (vgl. 2,15 mit Eph 4,8). Die Stoßrichtung dieser Argumentation wird aus [Kol] 2,8–23 deutlich: Die Christen in Kolossä und Laodicea sollen davor geschützt werden, daß jemand sie zur Unwahrheit verführt ‚durch die Philosophie (φιλοσοφία) und den leeren Lug und Trug, die der Überlieferung von Menschen und den Element(armächt)en der Welt (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), aber nicht Christus entsprechen““. (STUHLMACHER, Peter: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 12). Die

brief hervorhebt – die Strukturen der Welt in ihrem Seinsbestand revolutioniert, nicht nur unsere menschliche Wahrnehmung, so dass diese grundstürzende Veränderung also nicht nur noetische, sondern auch ontische Valenz besitzt. Gottes Neuschöpfung schließt auch humane Noetik bzw. Epistemologie mit ein (vgl. Röm 12,2).

Das Theologumenon von der Schöpfungsmittlerschaft Christi trägt dabei dem Rechnung, dass die Neuschöpfung des dreieinen Gottes in Jesus Christi nicht durch die Neuwerdung des Menschen konditioniert ist, so als könne sich die Neuschöpfung nur vollziehen, weil und insofern sie gleichsam als vermittelte Neuschöpfung den Menschen als sekundäre Wirkursache inkludiere. Nicht das Menschenmögliche, sondern das Christumögliche stellt nach dem ontologischen Verständnis von Schöpfungsmittlerschaft das Maß der neuen Schöpfung durch den dreieinen Gott dar. Die ontologische Bedeutung der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi besteht in der Aussage, „dass diese Welt nicht das Letzte und Unüberbietbare ist, sondern in ihrem Sein mehr und anderes ist, als das Denken entwirft. Auf diese Weise wird die Erfahrung der Welt geöffnet auf das Geheimnis Gottes, in dem Schöpfung und Vollendung ineinander verwoben sind, weil Gott der ist, der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, daß es sei (Röm 4,17).“⁴¹

Ausgehend von der Schöpfungsmittlerschaft Christi kann eine neue, eine realistische Ontologie in den Blick genommen werden, die nicht das Ganze der Wirklichkeit im Denken meint fixieren zu können, sondern die selbst an der Verwandlung und Erneuerung der Sinne durch den Geist Jesu Christi partizipiert, der die Phänomene aus transzendentaler Verengung⁴² und kategorialen Umklammerungen freigibt: „Kann das Denken vorweg bestimmen, was die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung sei, so immunisiert

Erinnerung der Gemeinde an Christus als Haupt der Gemeinde und des ganzen Kosmos durch den Briefschreiber wäre in ihrem Aussagegehalt verkannt, würde man sie als urchristlichen Enthusiasmus interpretieren: „Auch für ihn [den Verfasser des Kolosserbriefes; M.H.] ist Christus das ‚Haupt‘ der Welt. Aber weil seine Herrschaft in ihr noch nicht sichtbar durchgesetzt ist, darum kann sie nicht sein ‚Leib‘ sein. *Leib Christi ist in der gegenwärtigen Weltsituation allein die Kirche*. Sie nämlich ist der Bereich, in dem Christi Stellung als Herr über alle Mächte anerkannt und durchgesetzt ist.“ ROLOFF, Jürgen: *Die Kirche im Neuen Testament* (= GNT 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 227.

⁴¹ SCHOBERTH, Wolfgang: *Sinn* (s. Anm. 3), 162f.

⁴² Nach I. Kant erkenntnistheoretischer Begründung der Möglichkeit des Fortschreitens im Wissen kann nur das erkannt und erfahren werden, was der apriorischen Ausstattung des erkennenden und erfahrenden transzendentalen Subjekts (des „Ich denke“) mit reinen Verstandesbegriffen und aus ihnen abgeleiteten Grundsätzen des reinen Verstandes entspricht, kraft derer die Synthesis der Vorstellungen, die Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung vollzogen wird: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt *Anschauung*. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses möglich machen.“ KANT, Immanuel: *KrV*, B 131f.

es sich gegen solche Erfahrung, die in seinen vorweg bestimmten Kategorien nicht zu erfassen ist. Damit ist die kritische Bedeutung des Rekurses auf Erfahrung beseitigt und die vorausgesetzte Ontologie immunisiert.“⁴³ Eine solche unverstellte und unverengte Ontologie sieht die Schöpfung in ihrer Phänomenalität als in Christus begründet, weshalb sie für alle Erfahrungen der Geschöpflichkeit – auch jene sperrigen, in den gängigen Seins- und Deutungskategorien nicht fassbaren – ein Sensorium besitzt. Sie lässt die Wirklichkeit in Erscheinung treten: „[D]ie kritische Arbeit der Zurückweisung der reduktiven Ontologie [ist] zugleich die Freilegung derjenigen Erfahrungen, auf die die Schöpfungslehre sich bezieht. Hier ist wiederum eine unmittelbare Entsprechung gegeben zu der Antithese, die das neutestamentliche Bekenntnis zum Schöpfungsmittler enthält: Der Widerspruch gegen eine Ontologie, die von der Sünde bestimmte Welt und ihre Schemata als übermächtig und endgültig ausgibt.“⁴⁴

4. DESKRIPTIV ODER ASKRIPTIV-DOXOLOGISCH? ZUR FRAGE NACH DEM ANGEMESSENEN MODUS DOGMATISCHER REDE VON DER SCHÖPFUNGSMITTLERSCHAFT CHRISTI

Wer von der Schöpfungsmittlerschaft Christi spricht, so der dritte Vorwurf, der prolongiert die askriptiv-doxologische Redeweise der biblischen Zeugen in unkritischer Weise und verkennt die theologische Aufgabe einer Überführung der askriptiven in eine deskriptive Redeweise.⁴⁵ Als doxolo-

⁴³ SCHOBERTH, Wolfgang: *Sinn* (s. Anm. 3), 164.

⁴⁴ A.a.O., 168.

⁴⁵ Vgl. RITSCHL, Dietrich: *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken* (= KT 38). 2. Auflage. München: Kaiser 1988, 20.179.181f.184.330–338. Der Heidelberger Systematiker prägte diese Distinktion, die beide Funktionen der Sprache nicht voneinander separieren, sondern mittels Unterscheidung zueinander in Beziehung setzen will, bereits in den 1960er Jahren (vgl. DERS.: *Memory and Hope. An Inquiry Concerning the Presence of Christ*. New York: Macmillan 1967, 166–180). Er introduzierte „the distinction between narrative and doxological language“ (a.a.O., 169) bzw. „doxological and theological speaking“ (vgl. a.a.O., 168) bzw. „reporting language and address language“ (vgl. a.a.O., 170), akzentuierte dabei gleichermaßen ihre „strange reciprocity“ (a.a.O., 168) wie er deren „confusion or false relation“ (a.a.O., 172) *strictissime* widersprach: „While the repeated experience and discipline of prayer [als „original rootage“ (a.a.O., 175) der „doxological speech“; M.H.] allows, stimulates and enriches theological speech, it is nevertheless true that the relation between these two kinds of speech is irreversible“. D. Ritschl betont: „Doxological speech must not be made the *beginning* of theological analysis; the language of prayer is of a different category from that of a narrative which demands analysis and interpretation“ (a.a.O., 168f.). Ihre Reziprozität als der für den Gottesdienst konstitutiven Redeformen ist darin fundamentiert, daß „Anbetung und Anrede Gottes (...) erzählender, tröstender, ermahrender und auch behrender Anrede an die Anwesenden gegenüber[stehen; M.H.], so aber daß die eine Rede von der anderen ihre Ermöglichung erhält, die als in Gott selbst gegründet geglaubt wird. Das ist die primäre Verifikation, von der die Gläubigen als dem Werk des Geistes Gottes sprechen“ (DERS.: *Logik* (s. Anm. 35), 130).

Ist nach D. Ritschl der Gottesdienst als „Ort des Redens von und zu Gott“ (ebd.) der Sitz im Leben der Theologie, wo die Sprache der Gläubigen geprägt und gepflegt wird, so erlaubt

gische Texte seien die Christushymnen in ihrem propositionalen Gehalt den reflektierten Texten nicht ebenbürtig.

Wer so argumentiert, steht allerdings in der Gefahr, den Aussagewert doxologischer Sätze zu deprivieren. Mit der Überordnung des apophantischen Logos gegenüber doxologischem Sprechen folgt man nämlich gerade der Logik einer Ontologie des Wesens, das nur im Rückgriff auf „Gewesensein“ ursprünglich erfasst werden kann: τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός⁴⁶. Der Logos apophantikos (aufweisender Logos)⁴⁷, der die Dinge im Licht der Sprache sehen lässt, ist der Logos dessen, was immer schon da gewesen ist. Er ist das Deutewort der gegebenen Welt. Der Logos apophantikos weist die bereits vorhandene Wirklichkeit als Grund des Lebens aus. Doxologische Rede aber lässt sich nicht im Rahmen des Logos apophantikos erfassen⁴⁸, sondern sprengt diesen, denn doxologische Rede spricht in Bezug auf die Schöpfungsmittlerschaft Christi immer auch eschatologisch von der „Zukunft des Gekommenen“ (W. Kreck) und damit der Erlösung und dem Heil der Schöpfung.⁴⁹ Die Doxologie ist – wie J.H.

Doxologie Theologie und so drängt die Theologie, die „auf breiter Front einen ‚doxologischen Rand‘“ (a.a.O., 337) hat, auf doxologische Sprache hin. Die deskriptive Sprache der Theologie und die askriptive Sprache der Doxologie oder – um ein synonymes Begriffspaar zu gebrauchen – „Anrede“ und „Bericht“ bzw. „Beschreibung“ müssen, obwohl „in der Anrede (auch an Menschen) deskriptive Elemente in sekundärer Verwendungsweise enthalten sein“ (a.a.O., 20) können, jedoch unterschieden werden, da Deduktionen deskriptiver von askriptiven Sätzen sowie Rückschlüsse von bereits abgeleiteten askriptiven Sätzen auf deskriptive Sätze Verwirrung stiften: „Any ‚language game‘ is capable of becoming part of doxological speech. The distinctive mark of doxological speech is its rootage in prayer, and in a derived manner, its proximity of creeds, confession and creedal affirmations. All forms of doxological speech have in common that their content is synthetically *derived* from narratives, interpretations and – although this is a source of errors and distortions – from other doxological speech as it is transmitted by traditions. It is originally, but not necessarily, address language, and its transposition into propositional form is highly problematical because the hearers of propositional statements may not know of the original rootage“ (DERS.: Memory [s. Anm. 45], 175). Auf exegetischer Seite betont Peter STUHLMACHER (*Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (= GNT 6). 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 247) die interpretatorische Notwendigkeit, „Aussagen, die in der Form des Lobpreises oder des Bekenntnisses überliefert sind, von beschreibender Rede“ zu unterscheiden.

⁴⁶ ARISTOTELES, *Met.* 1030a 6.

⁴⁷ Vgl. IWAND, Hans Joachim: *Glauben und Wissen* (= Nachgelassene Werke 1). München: Kaiser 1962, 200: „Wir neigen heute dazu, das Wort mehr in seiner apophantischen, das heißt aufzeigenden, sinngebenden Funktion zu sehen, aber der biblische Sprachgebrauch versteht unter Wort Gottes nicht die vielleicht göttliche Interpretation eines Tatbestandes. Seine Worte sind nicht ‚Deuteworte‘, sondern ‚Tatworte‘, ‚er spricht, so geschieht’s‘. Wären die Worte Gottes deutende, apophantische, das verborgene Sein meiner Existenz erhellende Worte, so wäre das Ziel des Glaubens ein *Verstehen*. Ich komme durch das Hören des Wortes zum Verstehen meiner selbst in der Problematik meiner Existenz.“

⁴⁸ So auch SCHOBERTH, Wolfgang: *Sinn* (s. Anm. 3), 154: „Doxologisches Sprechen ist keine Spezialform des apophantischen logos. Am doxologischen Sprechen ist aber gerade zu erkennen, daß Wirklichkeit auch anders zur Sprache gebracht werden kann und werden muß als im Modus des Urteils. Auf diese Weise ist allerdings das, was hier zur Sprache kommt, auch in seiner ontologischen Dimension ernst zu nehmen.“

⁴⁹ Dies betont Jan Milič LOCHMAN, in: BURI, Fritz / LOCHMAN, Jan Milič / OTT, Heinrich: *Dogmatik im Dialog. Bd. 3*. Gütersloh: Gütersloher 1976, 61-63.

Yoder betont – diejenige Sprache, in der die Transfiguration und Vollendung aller Welten antizipiert wird:⁵⁰ „[D]oxology [...] is more than liturgy. It is a way of seeing; a grasp of which end is up, which way is forward.“⁵¹ Die Doxologie partizipiert an der erneuerten Schöpfung, deren Repräsentantin die Kirche Jesu Christi ist (Kol 1,18a).⁵²

So enthält die Doxologie denn auch nicht zufällig in der Rede vom Schöpfungsmittler Jesus Christus ein Element der Vorwegnahme, etwa der eschatologischen Totenaufweckung⁵³ (so in Kol 1,18) oder allgemein der Erlösung (so etwa in 1 Kor 8,6)⁵⁴. In Hebr 1,2 ist die Aussage von der

⁵⁰ So RITSCHL, Dietrich: *Logik* (s. Anm. 45), 335.

⁵¹ So YODER, John Howard: *To Serve Our God and to Rule the World*. In: DERS.: *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical*. Grand Rapids: Eerdmans 1994, 127–140, hier 129.

⁵² Treffend HOFIUS, Otfried: *Erstgeborener* (s. Anm. 9), 226: „Die Kirche ist [...] als Repräsentantin der erneuerten Kirche verstanden. Denn die erneuerte Schöpfung ist da und nur da erfahrbare Wirklichkeit, wo Menschen im Glauben wissen und im Lobpreis der Erlösten bekennen, was der Christushymnus [Kol 1,15–20] von Christus sagt, und wo sie als Glaubende mit der himmlischen Welt und den Engeln Gottes verbunden sind.“

⁵³ Darauf hat, wenn auch eindimensional, so doch nachdrücklich Friedrich MILDENBERGER (*Biblische Dogmatik. Bd. 3* [s. Anm. 3], 426.429–432) aufmerksam gemacht. Martin KARRER (*Jesus Christus im Neuen Testament* (= GNT 11). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 57) konstatiert im Blick auf den sog. „Kolosserhymnus“ treffend: „v.18b und v.15 beziehen sich aufeinander: ‚Der Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener aller Schöpfung ... ist, der ist Anfang, Erstgeborener aus den Toten ...‘ Die Präexistenz Christi hat einen Bezug in der Auferstehung und die Auferstehung eine Wurzel in der Präexistenz.“ Ähnlich auch Otfried HOFIUS (*Erstgeborener* [s. Anm. 9], 220), der in seiner Analyse des Kolosserhymnus zwei parallel strukturierte Strophen wahrnimmt: „Die erste Strophe (I) umfaßt die Verse 15+16 und handelt von dem präexistenten Christus und von der Schöpfung, die zweite Strophe (II) umfaßt die Verse 18b–20 und handelt von dem menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus und von der Erlösung.“

⁵⁴ In Anschluss an Johann Albrecht BENGEL (*Gnomon Novi Testamenti*, Berlin 1860 [= ND 3. Auflage. Tübingen 1773], 647) hat Otfried HOFIUS (*Schöpfungsmittler* [s. Anm. 9], 184) in Bezug auf das Bekenntnis in 1 Kor 8,6 herausgearbeitet: „Der erste Satz des Bekenntnisses kennzeichnet Gott, den Vater, zunächst als den Schöpfer des Alls (ἐξ οὗ τὰ πάντα) und sodann – im Blick auf die Neuschöpfung – als den Erlöser der Christen (καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν); in dem zweiten Satz wird der Kyrios Jesus Christus zunächst als der Schöpfungsmittler (δι’ οὗ τὰ πάντα) und sodann – wiederum im Blick auf die Neuschöpfung – als der Erlösungsmittler (καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ) prädiert.“ Die Differenz, die in diesem Satz von O. Hofius im Vergleich zu meinen bisherigen Ausführungen ansichtig wird, ist rein terminologischer Art, insofern ich bislang die Erlösungsmittlerschaft als „Unterbegriff“ des Oberbegriffs „Schöpfungsmittlerschaft“ lediglich noch nicht eingeführt habe. Der Sache nach verstehe ich – wie O. Hofius – auch die Neuschöpfung als Implikat der Schöpfungslehre und infolgedessen auch die Erlösungsmittlerschaft als das eschatologische Implikat der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft. Sachlich koinzidieren O. Hofius’ exegetische Bemerkungen mit meinen Ausführungen. Denn auch nach O. Hofius impliziert die Schöpfungsmittlerschaft Christi temporal mehrere Aspekte, zum einen, dass „Christus als der präexistente ewige Sohn in der vollkommenen Einheit mit dem Vater das Schöpferwerk vollbracht hat“ (a.a.O., 189), und zum anderen, dass „die Schöpfung als ganze und vor allem der Mensch als ihr durch die Liebe des Schöpfers in besonderer Weise ausgezeichnete Teil es von Anfang an mit dem Erlöser zu tun haben. Das aber bedeutet: Die Erlösung ist kein zufälliges Geschehen, sondern die Tat des sich selber und so auch seinen Geschöpfen treuen Schöpfers und Herrn der Welt“ (a.a.O., 190). Auch mit Blick auf den Kolosserhymnus unterstreicht O. Hofius (*Erstgeborener* [s. Anm. 9], 226): „Als

Schöpfungsmittlerschaft „zunächst *final* zu verstehen. Sie besagt, dass erst in Jesus Christus die Schöpfung vollendet sein wird.“⁵⁵ Fasst man ihre temporale Erstreckung ins Auge, so besagt die doxologische Rede von der Schöpfungsmittlerschaft Christi: „[Q]uod in Christo inceptum est impleri et nunc impletur et in fine implebitur“⁵⁶. Doxologische Rede meint also immer auch die Ansage des Kommenden, wobei diese Ansage ein „Angriff auf das [ist], was gegenwärtig besteht und Bestand verspricht.“⁵⁷ Doxologische Rede wendet sich gegen eine *theologia gloriae*, die kein Eschaton duldet, sowie gegen jegliche metaphysische Isolierung des *status quo* der Welt gegenüber ihrer Zukunft, wodurch der *status quo de facto* zum Letzten und damit für unumstößlich erklärt wird.

Doxologische Rede verwahrt sich demgegenüber, indem sie das Verheißungswort Gottes zur Sprache bringt, die Verheißung aber „kann sich von diesem Logos [dem Logos apophantikos; M.H.] nicht zur Rechenschaft ziehen lassen. In dem Verheißungswort Gottes gründet die Welt von ihrer Zukunft her, die nicht ihr Gewesensein bestätigt. [...] So bestreiten Gottes verheissendes Wort und weltimmanenter, apophantischer Logos einander den je eigenen Grund der Wirklichkeit.“⁵⁸ Die Grenzen des im Logos apophantikos Sagbaren, welches das Sein in Gestalt der Definition als Vorgriff auf die Ganzheit des Begrenzbaren begrenzt und das Wesen der Wirklichkeit definitiv fixiert, werden transzendiert und die Definition des Seins wird gerade so in Frage gestellt: „Definition als Wesensenthüllung, als apophantischer Aufweis dessen, was ‚schon‘ und darum ‚immer wieder‘ zugrunde liegt.“⁵⁹

In den hymnischen Texten des Neuen Testaments, in denen die Schöpfungsmittlerschaft Christi doxologisch zum Ausdruck gebracht wird, wird die Wahrheit als dasjenige zur Sprache gebracht, was sich einer

der Mitschöpfer ist Christus der Herr über alles Geschaffene und zugleich der Erhalter der Schöpfung, die ihm permanent ihr Dasein und ihren Bestand verdankt.“

⁵⁵ PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie*. Bd. 2 (s. Anm. 38), 39. Dabei setzt die finale Hinordnung der Geschöpfe auf Jesus Christus nach Hebr 1,2 voraus, dass die Geschöpfe bereits geschaffen sind und zwar im gegenwärtigen Äon, dem zukünftigen Äon aber erst entgegengehen. Denn zu den „Äonen“ „rechnet der auctor ad Hebraeos nicht bloß den ‚gegenwärtigen Äon‘, sondern – wie durch 2,5 ganz klar erwiesen wird – ebenfalls den ‚zukünftigen Äon‘“ (HOPIUS, Otfried: *Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* [= WUNT 17]. 2. Auflage. Tübingen 1991, 78). In Hebr 1,2 wird mithin ein „Miteinander von eschatologischer und protologischer Aussage“ (a.a.O., 79) ansichtig, da der Sohn der Schöpfungsmittler ist, durch den zeitungsfassend die Äonen, der gegenwärtige wie der zukünftige Äon, geschaffen wurden. Die Vollendung der Schöpfung besteht nach dem Hebräerbrief darin, dass die bereits mit der Inthronisation Jesu Christi definitiv aufgerichtete Königsherrschaft Gottes ihr Ziel in der Endverherrlichung Jesu durch das Gotteslob aller Kreaturen findet, der vollendeten Gemeinde im Einklang mit den huldigenden Engeln. Vgl. a.a.O., 101.

⁵⁶ WA 3, 375,29 (*Dictata super Psalterium*. 1513–1516).

⁵⁷ SAUTER, Gerhard: *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*. 2. Auflage. Zürich: TVZ 1973, 156.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ A.a.O., 157.

Totalvermittlung in die Schemata des apophantischen Redens entzieht und diesen nicht, zumindest jedenfalls nicht vollständig, kommensurabel ist. Anders als doxologisch oder – wenn man so will – symbolisch oder metaphorisch ist die Wahrheit in ihrem sachlichen Gehalt nicht explizierbar. Die doxologische Prädikation in den Hymnen besitzt insofern keineswegs eine geringere Präzision als die Rede im Modus des Logos apophantikos: „[V]ielmehr ist gerade auch das hymnische Bekenntnis in spezifischer Weise assertorisches Reden, insofern der Lobpreis zugleich die Behauptung impliziert, das Gepriesene sei auch so, wie es gepriesen wird.“⁶⁰

Auch das biblische Reden ist kein spekulatives Denken in bloßen Möglichkeiten, das allenfalls als heuristisches Mittel der Hypothesenbildung taugen mag, sondern eine ganz spezifische Form des Urteils⁶¹, die wie jede *assertio* ausdrückt, dass etwas wirklich der Fall ist: „Es ist wirklich wahr, dass *p*.“ Auch und gerade die Doxologie ist insofern als aletheische Modalität des biblischen Redens von Gott zu verstehen.

Das ontologische Urteil, das in der Doxologie gefällt wird, ist das ontologische Urteil der Gläubigen, die dieses Urteil – so J. Roloff – als „doxologische[n] Indikativ“ fällen: „Die Gemeinde bekennt, was vor Gott durch Jesu Erhöhung bereits Wirklichkeit ist und was darum ihr Handeln und ihren Gehorsam zu bestimmen hat.“⁶² Sie will die Wahrheit als dasjenige zur Sprache bringen, was sich den gängigen ontologisch-metaphysischen Schemen gerade nicht einfügt: Die Doxologie „will sagen, wie es in Wahrheit ist. Sie kann es nur in Symbolen, in starken bildhaften Visionen sagen. [...] Aber eben indem sie lobpreist, erschließt sie Wahrheit.“⁶³ Doxologie meint – mit H.J. Iwand formuliert –, „daß wir primär anbetend und erst so hörend und aus dem Hören nun auch verstehend dieses Ereignis [der Fleischwerdung des Wortes; M.H.] fassen oder vielmehr uns von ihm erfassen lassen.“⁶⁴

Die Doxologie hat somit eine bestimmte sprachpragmatische Valenz. Sie partizipiert an der Poiesis des dreieinen Gottes und kann deshalb denjenigen verwandeln, der in sie einstimmt. Weil die Doxologie dies leistet und insofern unverzichtbar ist, darf die theologische Aufgabe der genauen Über-

⁶⁰ SCHOBERTH, Wolfgang: *Sinn* (s. Anm. 3), 156.

⁶¹ Vgl. ebd.: „Sicher sind doxologische Formulierungen nicht einfach Urteile über Sachverhalte; und die exegetische Forschung stellt sowohl zu Recht die Variabilität der christologischen Aussagen heraus als auch die Beobachtung, daß die entsprechenden Passagen an keiner Stelle den Ansatz einer ausführlichen Spekulation zeigen. Mit diesen Hinweisen ist der ontologische Sinn der doxologischen Rede aber nicht eliminiert; vielmehr ist festzuhalten, daß sich damit ein spezifischer Umgang mit der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft als durch die biblischen Texte nicht gedeckt erweist: die metaphysische Spekulation, die die genaue Sprechweise der entsprechenden Stellen hinter sich läßt.“

⁶² ROLOFF, Jürgen (unter Mitarbeit von MÜLLER, Markus): *Neues Testament*. 7. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, 322.

⁶³ OTT, Heinrich: *Dogmatik im Dialog*. Bd. 3 (s. Anm. 49), 66. Vgl. LOCHMAN, Jan Milič: a.a.O., 63.

⁶⁴ IWAND, Hans Joachim: *Christologie* (s. Anm. 35), 455.

tragung der hymnischen Rede in die dogmatisch-deskriptive Sprache keineswegs mit der absurden Intention verwechselt werden, die Doxologie durch die theologische Ausübung der *Über*-setzung in der Kirche durch dogmatisch-deskriptive Sätze zu *er*-setzen. Die Doxologie ist vielmehr – wie gezeigt wurde – zur Explikation der Wahrheit nicht vollständig übersetzbar, schon gar nicht in den Logos apophantikos, sondern entzieht sich und sperrt sich vielfach gegenüber diesem Bemühen, welches sich somit als ein Unternehmen von begrenzter Reichweite gestaltet.⁶⁵ Oftmals kann nämlich der sachliche Gehalt einer doxologischen Aussage nicht anders als durch dieselbe transportiert werden.⁶⁶ Gerade in biblischem Kontext sind (Nach-)Erzählungen und Doxologie vielfach ununterscheidbar⁶⁷, so dass sich die vermeintlich reine Askription als deskriptiv(er) und die vermeintlich reine Deskription als askriptiv(er) erweist, als ein hermeneutischer „Übersetzungsauftrag“ suggeriert.

Abstract

In the modern age the doctrine of Christ as mediator of creation is highly controversial and disputed. For many it seems to be pure metaphysical speculation. The following article challenges three modern objections that have been raised against the doctrine. These objections include criticisms associated with (1) the changes in the sequence of time and chronological events related to creation and to the birth of Christ; (2) the dependence of the doctrine on a supposedly naïve ontology; and (3) the purportedly uncritical use of ascriptive-doxological speech. The author argues against these objections by pointing out the horrid theological implications for Christology if they are accepted.

⁶⁵ VOLLENWEIDER, Samuel: *Weisheit* (s. Anm. 23), 47, betont in vermeintlichem Widerspruch zu D. Ritschl, „dass die Unterscheidung von deskriptiver und doxologischer Sprache für (spät-)antike Texte nur in beschränktem Ausmass anwendbar ist“. Gerade Dietrich RITSCHLS (*Logik* [s. Anm. 45], 337) Redeweise vom „doxologischen Rand“ der Theologie konzidiert aber genau dies.

⁶⁶ Dietrich RITSCHL (*Praising God as Interpreter and Critic of History*. In: CUNNINGHAM, David S. u.a. [Hgg.]: *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life*. FS Geoffrey Wainwright. New York: Oxford University Press 1999, 69–77, hier 70) mahnt: „[O]ne must pay careful attention to the question of whether the ‚events‘ referred to in the Bible as praiseworthy (of God) could be expressed in nondoxological, reporting language without loss of content.“

⁶⁷ Darauf macht Geoffrey WAINWRIGHT (*Bemerkungen aus Amerika zu Dietrich Ritschls „Logik der Theologie“*. In: *EvTh* 46 [1986] 555–561, hier 559) unter Verweis auf Ex 15,21 zu Recht aufmerksam.