

Wir Menschen – Teil der Schöpfung und Verwalter der Schöpfung

Exegetische und systematische Überlegungen

Vorbemerkung

Das einzige Wort in dem gewichtigen Thema, das nicht als theologischer Begriff und schon garnicht als Fachterminus der Schulsprache vorbelastet ist, ist das Wort Verwalter. Gerade deshalb ist es mir besonders wichtig, denn es verbindet sich für mich mit diesem Wort nicht nur eine konkrete Person, sondern es klingen auch Erlebnisse aus meiner Kindheit an. Es war in den Jahren 1942/43, also während der schweren Bombenangriffe. Wir hatten in unserem Wohnblock einen Verwalter, der während Fliegeralarme nicht den Luftschutzkeller aufsuchte, sondern auf dem Boden des Wohnblocks Posten bezogen hatte. Er war sehr schwerhörig, so daß ihn das Geräusch der Flugzeuge nicht irritierte oder ängstigte. Darüber hinaus sorgte er mit einem Schnäpschen, mit dem ihn die Hausbewohner versorgten, für die innere Ruhe. Seine Aufgabe sah er darin, die Stabbrandbomben, die mit dem tückischen Phosphor gefüllt waren, sofort unschädlich zu machen, indem er sie mit Sand löschte. Nach den Angriffen verkündete er dann mit einem gewissen Stolz, wieviele er wieder erwischt hatte. Dieser Verwalter war es, dem wir es verdankten, daß unser Wohnblock im Gegensatz zu den anderen nicht ausbrannte. Wir können diese kleine Episode noch weiter exegesieren, etwa auf den Mut, die Klugheit und die Uneigennützigkeit dieses einfachen Mannes hinweisen, der fremdes Eigentum bewahrte, der allerdings auch mit einer gewissen Fügung dazu eingesetzt war, von Menschen Leid abzuwenden. Das alles würde zum Thema passen und auch das Ethos eines guten Verwalters exemplarisch verdeutlichen. Es soll trotzdem zunächst bei dieser persönlichen Erinnerung bleiben.

Es ist interessant zu beobachten, daß im Thema, weder vom Menschen, noch von der Menschheit die Rede ist. Wäre vom „Menschen an sich“ oder der „Menschheit“ die Rede, wäre bereits eine bestimmte Anthropologie vorgegeben. Diese wiederum wäre schon von einer entsprechenden theologischen und philosophischen Wirkungsgeschichte bestimmt, die

dann zuvor aufgearbeitet werden müßte. Es soll versucht werden, die Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen in den folgenden exegetischen Bemerkungen so offen wie möglich lassen, um sie dann vom Zeugnis der Heiligen Schrift selbst füllen und prägen zu lassen.

I. Exegetische Bemerkungen zu zwei alttestamentlichen Schöpfungsaussagen: Gen. 1,26 ff. und Gen. 2,15

Es hat zunächst den Anschein des Willkürlichen, gerade diese beiden Stellen, obwohl sie loci classici der biblischen Anthropologie und in ihrem Kontext der biblischen Schöpfungszeugnisse sind, auszuwählen und auf sie die folgenden Erwägungen zu gründen. Das ist nur unter der Voraussetzung legitim, sie im Kontext auch der anderen biblische Zeugnisse über Schöpfung und Welt, etwa auf dem Hintergrund von Psalm 8 oder Deuteronomiasaja, zu verstehen. Wir können auf diese beiden Verse aus der Genesis nur zurückgreifen, wenn wir sie weder absolut setzen noch als den Abschluß einer theologiegeschichtlichen Entwicklung ansehen, sondern sie exemplarisch behandeln. Dabei kommt uns allerdings ein Vorzug entgegen – beide Stellen haben in ihrer Auslegung eine lange theologische Wirkungsgeschichte hervorgerufen.

1. Zu Genesis 1,26 ff.

Dann sprach Gott: wir wollen Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich, die sollen herrschen ... So schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf er ihn ... und Gott segnete sie und sprach zu ihnen, ... macht euch die Erde untertan ... (Gen. 1,26 ff.)¹

Nicht zu beschäftigen braucht uns die Auslegung der Imago-Dei Aussage, nur soviel sei auf Grund der einschlägigen Kommentare doch angemerkt: Aufgrund der religionsgeschichtlichen Parallelen und Analogien aus Mesopotamien, wo das Standbild des Großkönigs den Großkönig selbst repräsentierte, ist hierbei nicht an eine geistige oder körperliche Abbildung oder auch nur Ähnlichkeit zu denken; Imago-Dei ist eine Funktionsbezeichnung für den Menschen, die ihn einerseits aus der Schöpfung heraushebt und ihm zugleich besondere Verantwortung überträgt. Das Grundwort Bild wird nun durch das demut (Ähnlichkeit) näher erklärt und präzisiert, und zwar in dem einfachen Sinne, daß dieses Bild dem Urbild entsprechen, daß es ihm ähnlich sein solle. Es sind also Deutungen abzulehnen, die von einer dem Alten Testament fremden Anthropologie ausgehen und die Gottesebenbildlichkeit einseitig auf das geistige Wesen des Menschen, die „Würde“ des Menschen, seine „Persönlichkeit“ oder „sittli-

che Entscheidung“ usw. beziehen. Das Wunder der leiblichen Erscheinung des Menschen ist von dem Bereich der Gottesebenbildlichkeit keineswegs auszunehmen.² Die Ganzheit des Menschen in seiner Einheit von Leib, Seele und Geist also trägt dieses Prädikat „Gottes Ebenbild“ und damit die Funktion – die bei von Rad erwähnten Deutungen dürften sämtlich der Anthropologie der idealistischen Philosophie entstammen. Damit wären sie nicht nur unbiblisch, sondern könnten auch gefährlich werden, weil sie einer Ideologisierung des Herrscherauftrags des Menschen Vorschub leisten könnten.

Wir wenden uns den beiden tragenden Verben in unsren Versen zu. Zunächst das „bara“ – schaffen. Wir wissen aus den Kommentaren von Delitzsch bis Westermann, daß dieses Verb exklusiv vom Schaffen Gottes gebraucht wird, im Gegensatz zum menschlichen Machen, das stets vorgegebener Materie bedarf, die dann gestaltet wird. Das göttliche bara ist also immer ein Schaffen aus dem Nichts. Nur ist uns leider eine theologische Schlußfolgerung abhanden gekommen, die sich, da im Schaffen Gottes sich nicht nur eine Eigenschaft unter anderen, sondern sein Wesen offenbart, zwingend daraus ergibt. Gott ist der Schöpfer schlechthin: so verbietet es sich, vom Menschen als einem Partner Gottes oder als dem Mitschöpfer zu reden. Auch der schöpferische Mensch bleibt in erster Linie Mitgeschöpfer der übrigen Schöpfung. Das bara bleibt Gott vorbehalten. Vom Menschen zu reden, als stünde ihm dieses bara zu, wäre nicht nur eine Verwischung des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott – dem Gott der Bibel – und dem Menschen als dem Ebenbild Gottes und der Krone der Schöpfung. Dieses auch im Hinblick auf das Gesamtthema Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu realisieren, sollte uns nicht aus dem Gedächtnis entschwinden. Andernfalls würden wir uns der Majestätsbeleidigung Gottes schuldig machen.

Das andere tragende Verb ist im Auftrag Gottes enthalten: „Macht euch die Erde untertan.“ Dieses „herrschen“ läßt sich ohne weiteres in Einklang bringen mit der Imago-Dei des Menschen. Schon die deutsche Übersetzung „herrschen“ und „untertan machen“, ist bereits Harmonisierung. Das hebräische Verb ist ungleich stärker in seiner Aussagekraft. kava heißt „niedertreten“, so wie Wein in der Kelter niedergetreten wird. Auch auch radah ist auffallend stark. Es ist der Nomadensprache entnommen, wo es leiten, zähmen bedeutet.³ Wenn dieses Wort angemessen ist für Hirtenherrschaft⁴, dann zeigt sich die Fraglichkeit dieses Wortes bereits in der Ausweitung im Blick auf Natur und Technik. Der Mensch ist nicht Lenker und Bezähmer der Natur. Immer wieder wird er gezwungen, diese Erfahrung zu machen. Eine solche Auffassung wäre auch eindeutig eine eigenmächtige Ausweitung des von Gott gegebenen Auftrages.

Und wie verhält es sich mit dem kava? Das Wort kommt auch in Psalm 8 vor („alles hast du unter seine Füße getan“), und wieder folgt die Aufzählung der Kreaturen, die dem Menschen unter die Füße getan sind. Das Verb kava kann aber auch „geschlechtlich vergewaltigen“ bedeuten. Daß der Mensch seinen Herrscherauftrag oft im Sinne einer Vergewaltigung nicht nur mißverstanden, sondern mißbraucht hat, liegt auf der Hand und gibt diesem Wort eine kaum zu überbietende Aktualität im Hinblick auf unser Thema. Dabei ist es sicherlich einmal gebraucht worden, um als Waffe gegen Mächte und Gewalten, gegen die Götter, die in Wirklichkeit nichts sind, eingesetzt zu werden. Es proklamiert also gerade die Freiheit der Schöpfung, der Geschöpfe. Wie kommt es dann, daß unsere Zeitgenossen, indem sie das „Niedertreten“ und das „Bezähmen“ allzu wörtlich nehmen, es in ihr Gegenteil verkehren? Vielleicht liegt die Ursache darin, daß es jetzt der Mensch ist, der die Welt dämonisiert, um sie dann zu entdämonisieren. Anders ausgedrückt, die Ursache liegt in der Lösung der Schöpfung von ihrem Schöpfer, in der Weigerung, die Geschöpflichkeit nicht nur gegenüber den Mitgeschöpfen, sondern auch gegenüber dem Schöpfer zu respektieren.

Der Erweis eines solchen Respekts ist ein Akt des Glaubens, das Gegenteil ist praktizierter Unglaube. Diesen Vorwurf wollen wir nicht gegen A. Ganoczy erheben, wohl aber seine Schlußfolgerungen in Frage stellen. Er schreibt: „Alles sieht so aus, als wollte Gott absichtlich dem Menschen keine vollkommene, selbständige, fertige, abgeschlossene Welt und Geschichte anvertrauen, sondern eine Art von menschlichem ‚Mitschöpfer-tum‘ ermöglichen. Daß diese Würde auch Bürde ist, daß die Gefahr der großen Perversion auch hier lauert, zeigt der Jahwist ebenfalls ganz deutlich.“⁵

Wird hier nicht Gottes Urteil über jedes Werk („und siehe, es war sehr gut“) zugunsten eines menschlichen „Mitschöpfertums“ in Frage gestellt? Wird hier nicht das Verhältnis von Urstand und Fall in der Weise gelöst, daß der Mensch gleichsam durch seine Rückversetzung in den Urstand und durch seine Mitschöpferfähigkeit den Sündenfall relativiert, ja überspringt? Gewiß sind die Vollkommenheit der Welt im philosophischen Sinn und das biblische Zeugnis über alle Werke der Schöpfung – „siehe, es war sehr gut“ – nicht identisch. Für den Gedanken der creatio continua, der fortdauernden Schöpfung, ist hier, genau genommen, kein Platz mehr. Oder: Gott hat sie an den Menschen abgetreten und sich aus seiner Schöpfung zurückgezogen. Daß unsere Welt eben keine selbständige ist, zeigt unsere tägliche Erfahrung. Tagtäglich ist sie auf ihren Schöpfer angewiesen: das ist ja eines der Anliegen der Lehre von der creatio continua, ja

das ist ihr existenzieller Grund. Aus der Gefahr der Pervertierung der Schöpfung durch den Menschen ergibt sich denk- und glaubensnotwendig unser Ja zu dem, was Luther in seiner Erklärung zum 1. Artikel im Kleinen Katechismus sagt.

2. Der zweite Schöpfungsbericht

Wir haben unseren Blick auch noch auf den zweiten, älteren Schöpfungsbericht zu lenken, der in unseren Bibeln oft überschrieben wird als Geschichte vom Paradies. Dieser zweite Schöpfungsbericht ist ja nicht nur der ältere, sondern enthält in Gen. 2,15 ein wichtiges Korrektiv zur Weisung, sich die Erde untertan zu machen. Der Mensch soll den Garten Eden bebauen und bewahren (oder bewachen, wie eine andere Übersetzung lautet). „Der Vers geht sichtlich mit dem Vers 8b parallel; darüber hinaus gibt er aber den Daseinszweck des Menschen an: er soll ihn bearbeiten und vor allen Schädigungen bewahren...“⁶ Das Herrschen und Untertan machen kann also nur in der Weise des Bebauens und Bewahrens geschehen. In dieser dem Menschen vom Schöpfer zugewiesenen Aufgabe liegen Grenzen und Freiraum zugleich. Die Grenze zeigt sich darin, daß es Gottes Garten, Gottes Lebensraum für den Menschen ist. Dieser Raum Gottes für den Menschen wird übertragen, nicht einfach an den Menschen abgetreten. „Gott beginnt mit einer großen Freigabe, die wieder den Reichtum seiner väterlichen Fürsorge erkennen läßt, zugleich aber auch die Größe des Bereiches, in dem sich der Mensch ganz frei und unversucht, von keinem Verbot beschränkt, bewegen konnte“.⁷

Auch in diesem biblischen Schöpfungszeugnis liegt das Schwergewicht auf dem Tun Gottes, seiner Initiative, seiner Motivation, er setzt den Menschen in den Garten, so wie er ihn nach dem Zeugnis des ersten, jüngeren Berichts geschaffen hat. Alles Tun des Menschen ergibt sich daraus. Gottes Tun und des Menschen Tun korrespondieren nicht, sondern stehen im Verhältnis von Auftrag und Gehorsam, Wort und Antwort.

Fassen wir die alttestamentliche Erkenntnis zusammen, so ergibt sich für uns folgendes: Die biblischen Schöpfungsberichte ermächtigen uns nicht, von einer Partnerschaft des Menschen im Blick auf Gottes Schöpfung zu reden, sie verpflichten uns aber, das Bebauen und Bewahren als Ziel der Beherrschung anzusehen. Nur so kann der Willkür gewehrt werden, die Gottes Auftrag mit einem Freibrief für die Ausbeutung der Schöpfung verwechselt. Mit anderen Worten: Jede Aussage, die nur vom Beherrschen und Untertan machen der übrigen Schöpfung vonseiten des Menschen spricht, verkürzt einseitig den biblischen Befund und verfälscht ihn damit.

II. Neutestamentliche Anmerkungen

1. Die Verkündigung Jesu

Eigentlich müßten unsere neutestamentlichen Überlegungen zum Thema einsetzen mit der Frage: Was hat Jesus gesagt zum Menschen als Teil der Schöpfung und über seine Aufgabe als Verwalter der Schöpfung? Die Frage zu stellen heißt zugleich, die Antwort schuldig zu bleiben. Die Frage kommt so in der Verkündigung Jesu nicht vor. Gewiß er hat etwas zur Schöpfung gesagt; aber im Mittelpunkt seiner Verkündigung und seines Wirkens stand etwas anderes: die βασιλεία τοῦ θεοῦ, oder verkürzt übersetzt: das Reich Gottes. Wollten wir dennoch eine Stellungnahme Jesu, des „historischen Jesus“, erschließen, so böte sich nur der Weg einer traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Analyse der betreffenden Stellen bei den Synoptikern an. Jedes Mal wäre dann von neuem die Frage zu entscheiden: handelt es sich hier um ein Wort des historischen Jesus oder um ein Wort der urchristlichen Gemeinde, autorisiert durch den auferstandenen und verherrlichten Herrn. So reizvoll dieses Unternehmen auch wäre, es würde unsere Überlegungen mit Hypothesen belasten.

Vielleicht dürfen wir dennoch von folgenden Voraussetzungen ausgehen. Jesus hat als Jude den alttestamentlichen Schöpfungsglauben geteilt; zugleich hat er der jüdischen Interpretation des Schöpfungsglaubens mit ihren spekulativen Momenten kritisch gegenüber gestanden und ist deswegen auch mit seinen pharisäischen Gegnern in eine Auseinandersetzung eingetreten. Dennoch: im Mittelpunkt seines Denkens stand nicht die Schöpfung, nicht der Anfang, sondern die Gottesherrschaft und die Vollen- dung. Dabei sind wir uns dessen bewußt, daß die kurze Darstellung auch die Schwäche einer Verkürzung in sich birgt.

2. Zu Römer 8, 18-23

Der Abschnitt steht im Kontext von Röm. 8,1, die Überleitung geschieht durch v.17c. „... um auch (mit ihm sc. Christus) verherrlicht zu werden. Ich behaupte nämlich: Nicht ins Gewicht fallen die Leiden der gegenwärtigen Zeit gegenüber der bevorstehenden Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterworfen worden, nicht aus eigenem Willen, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung hin. Denn auch sie, die Schöpfung, wird befreit werden von der Sklaverei der Vergänglichkeit hinein in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen: Die ganze Schöpfung stöhnt und liegt insgesamt in den Wehen bis jetzt. Doch nicht

nur das, auch wir selbst, die den Geist als Anfangsgabe haben, auch wir selbst in unserem Inneren (oder: untereinander) stöhnen in Erwartung der Sohnschaft der Erlösung unseres Leibes.“⁸

Dieser Abschnitt birgt im Blick auf unser Thema eine Fülle von Problemen, die alle bis heute nahezu kontrovers diskutiert werden. Da ist zunächst die Sprache. Unter den Exegeten besteht weithin Einigkeit darüber, daß Paulus sich hier der apokalyptischen Sprache und Vorstellung bedient. Nun stehen aber weder die Schöpfung noch der Mensch im Mittelpunkt, sondern der verherrlichte Christus. In ihm sieht Paulus das Ziel von Mensch, Geschichte und Schöpfung. Paulus fragt nicht nach dem Warum, sondern nach dem Wozu gegenwärtigen Leidens. Er ist so kühn, dieses gegenwärtige Leiden in Beziehung zu setzen zur Zukunft. Er leugnet den gegenwärtigen Zustand der Welt, der Schöpfung nicht, aber er zeigt den Sinn dieses Leidens auf. Seine Gedanken münden am Schluß des 8. Kapitels in das Hohe Lied der Glaubensgewißheit. Zunächst ist aber nach dem Umfang dessen zu fragen, das unter die Vergänglichkeit gestellt ist: „Es ist in VV 19-22 also durchaus davon die Rede, daß die gesamte Schöpfung am einstigen Fall und an der künftigen Erlösung des Menschen teil hat.“⁹ Damit scheint also die Sonderstellung des Menschen und seine Sonderbehandlung durch Gott aufgehoben zu sein. Er steht in einer Schicksalsgemeinschaft oder besser: in einem Verhängniszusammenhang mit der ganzen übrigen Schöpfung. Dies hat Wolfgang Schrage in einer Bibelarbeit zu unserem Text besonders herausgestellt: „Der Text wirkt zunächst wie ein Dämpfer auf alle Bemühungen um ein positives Verhältnis zur Schöpfung. Er scheint alle Gegenwart von vornherein unter das negative Vorzeichen der Vergeblichkeit zu rücken und allein auf die völlige Neuschöpfung in der Zukunft zu setzen.“¹⁰ Nicht auf einen einzelnen Schöpfungsakt am Anfang bezieht sich diese Feststellung, sondern sie wird verständlich vom Gedanken an eine creatio continua aus. Durch sie wird auch bei Paulus die Schöpfungstheologie ausgeweitet zu einer Schöpfungschristologie und Schöpfungseschatologie. Von daher sind die Aussagen von Röm. 8 und Kol. 1 gar nicht so weit voneinander entfernt, sondern ergänzen einander.

Umstritten bleibt nun, welchen Umfang nach Paulus die *καινή κτίσις*, die Neuschöpfung hat. Hat Wilckens recht oder gilt die einschränkende Deutung, wie sie etwa Vögtle oder im neuesten Kommentar zum Römerbrief auch Dieter Zeller vertritt: „Die Enthüllung der Sohnherrlichkeit ist auch das leuchtende Ziel der übrigen unerlösten Schöpfung, wobei trotz der pauschalen Ausdruckweise an die untermenschliche Kreatur (gegenüber den „Kindern Gottes“) zu denken ist. Sie ist nach jüdischer Auffassung an sich um des Menschen willen geschaffen ... wird aber durch dessen Ursünde in Sinnlosigkeit und Vergänglichkeit hineingezogen, weil

sie mit dem Todesurteil über den Menschen gleichsam ihren Bezugspunkt verliert¹¹ „Was hier als mythisches Urgeschehen angedeutet wird, läßt sich zwar naturwissenschaftlich nicht fassen, hat aber für uns bedrückende Aktualität: Durch die Schuld des Menschen wird die Umwelt zerstört.“¹² Vielleicht können wir so formulieren: weil der Mensch seinem Auftrag nicht nachgekommen ist und sich gegen den Schöpfer empörte, steht er unter dem Gericht. Seine Folgen bekommt aber nicht nur er zu spüren, sondern auch die übrigen Geschöpfe, die er in den Abfall von Gott hineingezogen hat. „So wenig der Kosmos ohne den Menschen in den Blick genommen wird, so wenig kann der Mensch offenbar ohne den Kosmos gesehen werden.“¹³ Eine Gegenüberstellung des Menschen zur Natur schließt ja nicht aus, sondern ein, daß hier ein innerer Wirkungszusammenhang besteht.

Fassen wir also die Argumente wie folgt zusammen: „Umstritten ist der Begriff der Schöpfung Röm. 8, 19–22 (4mal): Bezieht sich das Wort auf die gesamte Schöpfung einschließlich der (erlösten) Menschen oder nur auf die übrige Kreatur (Natur)? Aus dem Textzusammenhang wird deutlich, daß die Kinder Gottes (Christen) der Schöpfung gegenübergestellt werden; sie sind die Verheißung für die seufzende (unerlöste) Kreatur, wobei offensichtlich die außermenschliche Kreatur eingeschlossen ist. Fall (vgl. V. 20) und Erlösung haben damit nicht nur anthropologische Bedeutung, sondern auch eine kosmologische Dimension ... Sachlich ist diese Stelle ein Kommentar zum Begriff der Neuschöpfung.“¹⁴

Was sich bei Paulus andeutet, wird dann im Christushymnus Kol. 1 noch deutlicher. Gewiß bedient sich Paulus sowohl der apokalyptischen Sprache und der Vorstellungen seines zeitgenössischen Judentums. Doch übernimmt er sie nicht ungeprüft, sondern stellt sie in den Dienst seiner Argumentation. Das macht nicht nur die Auffassung einer beschränkten Wirkung der Neuschöpfung unwahrscheinlich, es relativiert auch den Streit. Darum können wir Petzke uneingeschränkt zustimmen. Um diese kosmische Dimension der erlösenden Christustat geht es Paulus und, wie wir sehen werden, auch dem Verfasser des Kolosserbriefes. Mensch und Schöpfung werden hier zu Objekten göttlichen Handelns und gewinnen damit ihr Subjektsein wieder. Was das Alte Testament im Blick auf Gott den Schöpfer bezeugt, wird hier konsequenter auf den Sohn als Schöpfungsmittler (und Erlöser) übertragen. Das Versagen des Menschen, sein Sich-Versagen dem göttlichen Auftrag gegenüber, wird hier in seiner verhängnisvollen Wirkung nach seinem ganzen Ausmaß deutlich und der Mensch in diesem Maße bei seiner Schuld behaftet. Erst in der Neuschöpfung wird sie durch Christus gelöscht. Es muß aber auch herausgestellt werden, daß das Neue Testament gerade mit seiner Verheißung einer neu-

en Schöpfung als Gabe des verherrlichten Christus das Interesse an Schöpfung und Geschöpf in ganz neuer Weise zur Sprache bringt. Es darf nicht der Anschein erweckt werden, als würde sich im kosmischen Erlösungsgeschehen durch Christus sein Interesse an der korrupten Welt erschöpfen. Im Gegenteil: die Kinder Gottes werden in neue Verantwortung gestellt. Doch können sie diese nur wahrnehmen aufgrund des Erlösungsgeschehens, das an ihnen vorher vollzogen wurde. Neuer Mensch und neue Schöpfung entsprechen einander, und beide sind auf das Ziel hin ausgerichtet, das Paulus die bevorstehende Herrlichkeit nennt. Sie ist gekennzeichnet von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

3. Der Christushymnus Kolosser 1

Vorangestellt sei die Übersetzung und Rekonstruktion, die Pokorny vorgelegt hat:¹⁵

Er ist das Bild,
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung,
denn in ihm wurde alles geschaffen,
das Sichtbare und das Unsichtbare.

Er ist der Anfang,
der Erstgeborene von den Toten,
denn in ihm hat die Fülle Wohnung genommen
das auf der Erde und das im Himmel...

An dieser Rekonstruktion fällt auf, daß sich alle Aussagen der ersten Strophe auf die Schöpfung „in Christus“ beziehen. Genau genommen könnte man nur bei einer Schöpfung „durch Christus“ von einer Schöpfungsmittlerschaft reden. Doch ist diese Auffassung, die Christus als $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, als Ziel der Schöpfung im Blick hat, mit der ersten eng verwandt. Von diesem Versuch der Rekonstruktion durch Petr Pokorny weicht der von Eduard Schweizer¹⁶ auch erheblich ab.

Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene aller Schöpfung
denn in ihm wurde alles geschaffen, im Himmel
und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare;
durch ihn und auf ihn hin ist alles geschaffen.
Und er ist vor allem.
und alles findet in ihm seinen Zusammenhalt,
und er ist das Haupt des Leibes
(nämlich der Kirche).

Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten;
denn in ihm gefiel es aller Fülle Wohnung zu nehmen,
und durch ihn und auf ihn hin alles zu versöhnen,
Frieden schaffend sei es dem auf der Erde,
sei es dem im Himmel.

Es fällt auf, daß beide Rekonstruktionsversuche erheblich voneinander abweichen. Besticht der erste durch seine Kürze und Klarheit, so tritt bei dem zweiten doch der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft klar hervor. Auch die Verbindung von Schöpfung und Versöhnung, der Friedensgedanke treten hier zutage. In unserem Zusammenhang ist es nicht nötig, die Gedankengänge und philologischen, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Arbeiten beider Forscher nachzuvollziehen, um uns dann für einen der beiden Entwürfe zu entscheiden. Für unser Thema können beide Übersetzungen in gleicher Weise berücksichtigt und die eine als jeweilige Ergänzung der anderen aufgefaßt werden.

Daß dieser Christus-Hymnus zu unserem Thema gewichtige Aussagen macht, ist unbestritten. Wenn wir ihn als zweiten Text aus dem Neuen Testament in unsere Überlegung einbeziehen, so hat das folgende Gründe. Er entstammt eindeutig der zweiten Generation der frühen Christenheit. An dieser Tatsache wird deutlich, daß da eine Kontinuität im Blick auf das Thema Schöpfer-Geschöpf zu sehen ist, die noch um den Aspekt der Versöhnung und der präexistenten Schöpfungsmittlerschaft Christi erweitert wurde. Wir brauchen nicht im einzelnen auf die vorchristliche Vorlage (oder Vorlagen) dieses Hymnus einzugehen. Die religionsgeschichtlichen Probleme sind bis heute noch nicht einhellig gelöst, sondern werden kontrovers diskutiert. Aber soviel gilt doch als gesichert: In der vorchristlichen Fassung ist er einerseits von der Gnosis beeinflusst. „Es handelt sich danach zwar schon um eine christianisierte Gnosis ...“¹⁷ Doch finden sich in ihm auch Gedanken der jüdischen Weisheitslehre und Philo von Alexandrien „Doch ist schon von der Weisheit gesagt, daß Gott durch sie die Welt geschaffen habe (Spr. 2,19). Sie ist Gottes Werkmeisterin (Spr. 8,30). Daß man Gott an seiner Schöpfung erkennen kann, ist vom Alten Testament her dem Juden und von daher auch der christlichen Gemeinde selbstverständlich und in keiner Weise verdächtig. Das hebt aber den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf nicht im geringsten auf, und der folgende Ausdruck stellt Christus eindeutig auf die Seite des Schöpfers.“¹⁸ Daß es sich bei diesen religionsgeschichtlichen Hinweisen nicht nur darum handeln kann, die Quellen aufzuzeigen, liegt auf der Hand. Vielmehr geht es uns darum, die Uminterpretation, die ja zugleich eine Indienstnahme für christliche Theologie und Gemeinde ist, aufzuzeigen.

Schweizer schlägt vor, den Ausdruck „Bild Gottes“ in moderner Sprache sachentsprechend wiederzugeben mit „Repräsentant“ oder „Manifestation Gottes“. Gerade die erste Wiedergabe, exklusiv auf Christus angewendet, empfiehlt sich.

Damit sind wir schon zu der theologischen Intention zurückgekehrt, welche das Anliegen des Kolosserbriefes ist: „Der Hymnus preist die Schlüsselstellung Jesu: a) als des Mittlers der Schöpfung und b) als des Mittlers der Versöhnung und des Gebers des neuen Lebens. Das sind große Aussagen, die mit Hoheitsattributen nicht sparen. Erstaunlich, wenn man bedenkt, daß sich das alles auf einen armen Juden bezieht, der etwa dreißig bis fünfzig Jahre vorher in einer römischen Provinz als Prophet und Lehrer gewirkt hat und als einer der wenig bedeutenden Unruhestifter hingerichtet wurde.“¹⁹ Halten wir also fest, daß dieser Hymnus sich wirklich auf die Person Jesu von Nazareth bezieht, den Auferstandenen und Erhöhten. Der Hymnus funktioniert also das Werk und die Person Jesu Christi in keiner Weise um, sondern reflektiert sie, um sie dem Christusglauben und dem Christusbekenntnis der Gemeinde dienstbar zu machen. Es handelt sich in diesem Hymnus also nicht um eine christliche Spielart religionsphilosophischer Spekulation, sondern um eine Lebensäußerung der christlichen Generation, für die der Kolosserbrief bestimmt ist. „Die Erlösten sind fähig, Jesus Christus als den Schöpfungsmittler zu erkennen, d.h. als denjenigen, der den Sinn der ganzen Schöpfung offenbart und auf diese Weise den Bruch zwischen dem Schöpfer und der sündigen Schöpfung überwindet.“²⁰ Dies wird auch durch den ursprünglichen Bestand dieses Hymnus gesichert, unabhängig von späteren Erweiterungen. Für unser Thema ist der Hymnus noch aus zwei anderen Gründen wichtig. Hier wird der Mitgeschöpflichkeit des Menschen voll Rechnung getragen. Er wird nicht herausgehoben aus der übrigen Schöpfung. Ihm wird keine Vorzugsstellung eingeräumt. Zum anderen bringt dieser Hymnus Schöpfung und Versöhnung in einen gedanklichen Zusammenhang. Dabei vermeidet er jeden Dualismus oder gar eine Abwertung der Schöpfung. Schon in V.17 „wird das Angewiesensein der Welt auf Gottes Handeln in Christus dadurch festgehalten, daß dieser ihr zeitlich und räumlich ‚als Haupt‘ übergeordnet ist.“²¹ Selbst wenn es heute nicht mehr unumstritten ist, daß es sich bei diesem Hymnus um ein Tauflied handelt, wie es noch etwa Käsemann annahm, so bleibt doch eindeutig der Bezug auf den Sitz im Leben der Gemeinde, der dann im Gottesdienst zu suchen wäre. „Hinter dem Hymnus steht die Auffassung des christlichen Gottesdienstes als der Proklamation der Herrschaft Christi angesichts aller Kräfte, die den Menschen beeinflussen und bestimmen wollen. Es ist eine liturgische Proklamation, anders als Verkündigung und Bekenntnis ...“²²

Allerdings weist dieser Hymnus eine starke Gemeinsamkeit mit paulinischem Gedankengut auf. Vielleicht können wir sogar sagen: in diesem Hymnus haben wir es mit der Wirkungsgeschichte und Aktualisierung paulinischer Gedanken zu tun. Anklänge und Parallelen wären dann nicht nur formal oder zufällig, sondern absichtlich hergestellt. Damit soll aber auch herausgestellt werden, daß dieser Hymnus etwas Eigenes, Unverwechselbares zum Ausdruck bringt, indem er auf paulinischem und im Grunde gesamt-frühchristlichem Denken aufbaut.

4. Zusammenfassung

Fassen wir diese Beobachtungen zusammen: „Wesentlich ist, daß die Schöpfung überhaupt zum Thema wird. Von noch größerer Bedeutung ist, daß dies in hervorgehoben christologischem Zusammenhang geschieht.“²³ „Das besagt also, daß die Welt von ihrem Ursprung und von ihrem Ziel her nicht sinnlos, sondern von Gottes Liebeswillen getragen ist. Christus wird so zum Herrn, der dem Leben überhaupt seinen Sinn schenkt.“²⁴ Dieser Hymnus hat also auch ermahnenen Charakter. Er fordert die Christen auf, d.h. die in Christo, die dem Haupt Unterstehenden und in seinen Leib Eingegliederten, diesen Liebeswillen Gottes am Werk seiner Schöpfung und in seinen Geschöpfen zu erkennen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens findet hier geradezu ihre Antwort. Wer sie infragestellt oder sich über diesen Willen Gottes sündhaft hinwegsetzt, indem er die aufgetragene Verantwortung nicht wahrnimmt, verfehlt nicht nur den Sinn seines eigenen Daseins, sondern trägt dazu bei, daß die Grundlage und der Sinn der gesamten Schöpfung verfehlt wird. Dieses wäre im Sinne der neutestamentlichen Aussagen nicht nur an dieser Stelle eine Majestätsbeleidigung des erhöhten Christus, des Herrn über das All. Seine Schöpfungsmittlerschaft infragezustellen bringt eine doppelte Isolierung – die Isolierung des Menschen von der übrigen Kreatur und die Isolierung dieser Kreatur von Gott, dem Vater, und dem „erstgeborenen Sohn“.

Damit bestätigen diese Überlegungen, was wir schon im Hinblick auf die Aussagen des Alten Testaments gesagt haben: der Mensch ist nicht Partner Gottes und schon gar nicht Brücke zwischen Gott und der übrigen Schöpfung. Vielleicht ist aus dieser Hybris heraus das gegenwärtige Dilemma im Blick auf die Bewahrung der Schöpfung und die ökologische Krise zu verstehen. Ist es Schuld des Menschen, daß unserer Welt der Schalom genommen ist, die endzeitliche Friedensgabe, die die gesamte Schöpfung umfaßt, so wird auch von daher verständlich, daß Schöpfung und Friedensstiftung nicht nur einander entsprechen, sondern daß beide einen einzigen Ursprung haben: in der Schöpfungsmittlerschaft des erhöhten Christus.

III. Systematische Überlegungen

Es ist an dieser Stelle weder Raum noch Möglichkeit, um – was eigentlich vor einer systematischen Erörterung im einzelnen geboten wäre – die ganze Breite anthropologischer Entwürfe in der neueren Systematik von Pannenberg über Jüngel und Moltmann bis zu Albrecht Peters würdigend darzustellen. Deshalb sei der umgekehrte Versuch gewagt, den Ausgang bei einem Theologen und seinem theologischen Werk zu nehmen, bei dem gar nicht erst der Verdacht aufkommt, mit ihm sei das Spektrum dessen, was gegenwärtig theologisch gedacht wird, zu erfassen. Immerhin: es will so scheinen, als gewinne die Lehre von der oder den Schöpfungsordnungen neue Aktualität. Wir nähern uns ihr im Bewußtsein der Problematik. Die Lehre von den Schöpfungsordnungen ist seinerzeit auf heftigen Widerstand im Lager der Barthschen Theologie gestoßen, und sie war ja auch gegen den Barthschen Primat der Christologie, den Christomonismus gerichtet. Die zum Teil verhängnisvolle Wirkungsgeschichte dieser Theologie in ihrer Engführung und Beschränkung auf Rasse, Volk und Staat schien den Gegnern recht zu geben. Dennoch sollte man nach über fünfzig Jahren den Versuch wagen, die Lehre von den Schöpfungsordnungen auf die uns gestellte Problematik anzuwenden.

1. Werner Elert: Der christliche Glaube

Wir berufen uns dabei auf die Dogmatik Werner Elerts, die 1941 in erster Auflage erschien, also bereits nach den heftigen Auseinandersetzungen in den dreißiger Jahren und dem Kirchenkampf. Im 2. Kapitel „Ethische Haltung“ finden sich einige Ausführungen, die bis in unsere Zeit wegweisend sind. „Der Glaube, in Gottes Auftrag zu handeln, versteht diesen Auftrag entweder als göttliche Sendung zur Erreichung bestimmter Zwecke oder Ziele, wobei in der konkreten Durchführung der eigenen Entscheidung freier Spielraum gelassen wird, oder als Summe von Einzelschriften für jeden einzelnen Akt, bei dem auch in jedem Moment der Durchführung der freien Entscheidung vorgegriffen sein soll.“²⁵ Während der zweite Weg in die Kasuistik führt, die Elert ablehnt, so ist im ersten Weg beidem Rechnung getragen, dem Freiraum des Geschöpfes Mensch und dem Ordnung gebietenden und Ordnung setzenden Schöpfer. Dieser freie Spielraum, von dem Elert spricht, ist kein Freibrief für ein dominium terrae. Die göttliche Beauftragung meint ja auch immer ein Doppeltes – die Gewißheit, etwas nicht aus eigener Kraft und eigener Vollmacht tun zu müssen, und die Verantwortung vor dem Auftraggeber. Die moderne Rede von den Sach- und Entscheidungszwängen hat hier keine Deckung gefunden. Wie wenig Elert in eine falsch verstandene Ordnungstheologie zu

stellen ist, mag das folgende Zitat deutlich machen: „Wo die revolutionäre Selbsthilfe von dem Glauben an eine ‚höhere Gerechtigkeit‘ getragen wird, da gelangt dieser Glaube in offenkundige Nachbarschaft zu dem angstbezwingenden Vers von Johann Jakob Schütz: ‚Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten.‘ Die Fortsetzung freilich: ‚Darüber will er frü und spat mit seiner Gnade walten‘ ist nur dann keine Illusion, wenn der Grund der Gnade durchschaut ist. Dazu gehört noch etwas anderes als der Glaube an die höhere Gerechtigkeit oder an die Lebensnotwendigkeit der geschaffenen Kreatur.“²⁶ Das Zitat macht einerseits deutlich, daß die Frage, ob von der oder den Schöpfungsordnungen gesprochen wird, zweitrangig ist. Es macht darüber hinaus weiter deutlich, daß jede Schöpfungsordnung auch eine Gnadenordnung ist, weil in ihr der gnädige Schöpfer am Werk ist. Vielleicht besteht gerade in dieser Erkenntnis der stärkste Schutz vor einem Mißverständnis oder einer Ideologisierung des Redens von der Schöpfung.

Wie weit Elert den Rahmen für die Ordnungen absteckt, mag das folgende Zitat deutlich machen: „Wie der Vater nur ist, was er heißt, wenn er ein Kind hat, und umgekehrt, oder wie die Anrede durch einen Käufer den Kaufmann zum wirklichen Kaufmann macht, so gehört zum Räuber der Beraubte oder der zu Beraubende, wenn er seinen Räubernamen mit Recht führen soll. Der Räuber ist also in der – Sprache Gogartens – ‚nur von dem andern her‘, was er ist. Der andere muß für ihn da sein, damit er seine Existenz als Räuber verwirklichen kann ... Beide sind aufeinander angewiesen, um ihre konkrete Existenz zu verwirklichen.“²⁷ Ordnung und das Geordnete entsprechen also einander. Es gibt keine Ordnung um ihrer selbst willen, doch das Geschaffene, die Schöpfung, der Mensch eingeschlossen, braucht diese Ordnung, um zu sein und zu bleiben, was er nach dem Willen des Schöpfers sein soll. Die Ordnung bleibt also auch da sinnvoll, wo sich der Mensch in sündiger Weise über sie hinwegsetzt, ihre Gültigkeit negiert oder relativiert. Eigentlich tritt der Sinn solcher Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung besonders dann deutlich zutage, wenn die Folgen der Übertretung, Chaos und Zerstörung, offen zutage liegen.

Wir haben die Begriffe Schöpfungs- und Erhaltungsordnung als Synonyma verwandt. Das ist möglich, wenn wir einmal vom Ursprung und das andere Mal vom Ziel und Zweck her argumentieren. Beide Ausdrücke beleuchten also denselben Sachverhalt von zwei Seiten her.

2. Wilfried Joest

Wilfried Joest hat in einem Aufsatz kürzlich Elerts Gedanken unter einem doppelten Ansatz aufgenommen. Schon Werner Elert hat durch

Literaturangaben auf den Zusammenhang zwischen der Lehre von den Schöpfungsordnungen und der Lehre von den beiden Reichen hingewiesen. Joest nimmt diesen Ansatz in seinem Aufsatz „Die Lehre von den Zwei Regimenten Gottes und der Gedanke der Schöpfungsordnungen“²⁸ ausdrücklich auf. Der Untertitel „Kritische Überlegungen zu zwei Leitbegriffen lutherischer Theologie“ führt dann im 2. Teil zu den Schöpfungsordnungen. „Schöpfungsordnung ist im Unterschied zu der Zwei-Regimenten-Lehre eine verhältnismäßig späte theologische Begriffsbildung. Sie konnte anknüpfen an die Bezeichnung von *politia* und *oeconomia* in CA 16.“²⁹ Unter Berufung auf Franz Lau umschreibt Joest dann den Umfang der Lehre von den Schöpfungsordnungen so: „Die Lehre besagt, daß der Christ also vor und unabhängig von seinem Christsein in bestimmten Lebensordnungen – Volk, Staat, Rasse, Ehe, Familie, Wirtschaft – steht und in ihnen in eine Geboteordnung gestellt ist, die Gott als Schöpfer allen menschlichen Geschöpfen vorordnet und die in (scheinbarem) Gegensatz oder in Spannung zu offenbarten biblischen Geboten steht, aber, weil vom Schöpfergott stammend, unbedingt bindet.“³⁰ Joest empfindet an dieser Bestimmung als unbefriedigend, daß sie nicht genügend differenziert. Eigentlich müßten wir sagen, daß sie nicht umfassend genug ist, ja, daß sie einzelne Ordnungen verabsolutiert und damit zu einer Engführung wird, die das Ganze der Schöpfung aus den Augen verliert. Es dürfte auch nicht ausreichen, die Lehre von den Schöpfungsordnungen nur als normierende Anordnung für menschliche Gemeinschaftsformen zu verstehen. Auch diese Problematik sieht Joest: „...handelt es sich bei dem Gedanken der Schöpfungs- (Erhaltungs-)ordnungen um die Vorstellung, daß mit diesen Ordnungen von Gott bestimmte, das Leben in ihnen strukturierende Normen gesetzt sind, die für alle Menschen verbindlich sind. Man darf den Begriff der offenbarten biblischen Gebote nicht zu eng fassen, schon gar nicht auf den Dekalog beschränken, dann lassen sich Schöpfungsordnung und Gebot durchaus miteinander in Einklang bringen...“ Dennoch bleibt als letzte und entscheidende Frage zu diesem Komplex: Wie weit ist die Lehre von den Schöpfungsordnungen schriftgemäß, oder wie Joest es vorsichtiger formuliert: „Wieweit ist die Rede von Schöpfungsordnungen biblisch begründet?“³¹ Joests Antwort läßt bei grundsätzlicher Bejahung doch genügend Spielraum für kritische Einrede und Abgrenzungen: „Wird dabei an die Ordnung der Natur als Lebensraum des Menschen gedacht, so hat dies vor allem im Schöpferlob des Alten Testaments ein breites Fundament. Und in diesem Sinn könnte ‚Schöpfungsordnung‘ in einer Zeit, in der die Gefährdung dieses Lebensraums durch den Menschen immer deutlicher wird, auch eine ganz neue Aktualität gewinnen.“³² Nicht nur das Schöpferlob des Alten Testaments legitimiert diese Rede als schriftgemäß,

sondern, wie wir gesehen haben, auch die beiden Stellen des Neuen Testaments. Die Abgrenzungen können wir an dieser Stelle nur global nennen: Es ist das Verständnis der Schöpfungsordnungen einmal als Herrschaftsordnungen im Sinne klarer Über- und Unterordnungen und zum anderen im Sinne des klassischen Naturrechts, das Joest als Illusion entlarvt.

Zusammenfassend: Die Lehre von den Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen in der lutherischen Theologie ist nicht nur legitim, sondern sie bietet darüber hinaus ein Denkmodell, das durchaus auch unseren Fragestellungen der achtziger Jahre gerecht werden kann. Gerade in seiner Weite ist dieses Modell konsensfähig im Blick auf andere theologisch-ethische Bemühungen zum Thema „Bewahrung der Schöpfung“. Die Fehlentwicklung und zum Teil verhängnisvolle Wirkungsgeschichte dient heute dazu, Warnungen zu artikulieren. Mit Wilfried Joest sehen wir es differenzierter: „Und wenn wir Gott überhaupt als den Schöpfer und Erhalter unseres Lebens glauben, dann werden wir auch in jenen sozialen Grundgefügen, die menschlichem Leben unabdingbar sind und ohne die es nicht erhalten bleiben könnte, den Willen und Auftrag dieses Gottes erkennen, unser Leben in ihnen als seine ‚Anordnung‘ verstehen.“³³

Anmerkungen

- 1 Übersetzung nach G.v.Rad, a.a.O.
- 2 So G.v.Rad, a.a.O.
- 3 Ganoczy, Theologie der Natur, a.a.O., S. 41, unter Berufung auf den Alttestamentler Norbert Löhfkink.
- 4 A.a.O., S. 41.
- 5 A.a.O., S. 42 f.
- 6 v. Rad, a.a.O., S. 56.
- 7 v. Rad, a.a.O., S. 56.
- 8 Übersetzung nach Wilckens, Der Brief an die Römer, a.a.O., S. 146.
- 9 So Wilckens gegen den katholischen Exegeten Vogtle; a.a.O., 156.
- 10 W. Schrage in: Versöhnung mit der Natur? hrg. von Jürgen Moltmann, a.a.O., S. 150.
- 11 Zeller, a.a.O., S. 161 f.
- 12 Zeller, a.a.O., S. 162.
- 13 Schrage, a.a.O., S. 152.
- 14 G. Petzke in EWNT II, Sp. 806 f.
- 15 Pokomy, Kolosser, a.a.O., S. 51.
- 16 Schweizer, EKK, a.a.O., S. 52.
- 17 Pokomy, a.a.O., S. 54.
- 18 Schweizer, a.a.O., S. 57 f.

- 19 So Pokorny, a.a.O., S. 59) unter Berufung auf den englischen Neutestamentler Moule.
- 20 Pokorny, a.a.O., S. 59.
- 21 Schweizer, a.a.O., S. 61 f.
- 22 Pokorny, a.a.O., S. 62.
- 23 Schweizer, a.a.O., S. 62.
- 24 Schweizer, a.a.O., S. 63.
- 25 Werner Elert, a.a.O., S. 77.
- 26 A.a.O., S. 79.
- 27 A.a.O., S. 84.
- 28 In: Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung, a.a.O.
- 29 A.a.O., S. 246.
- 30 A.a.O., S. 246 f., nach F. Lau, RGG 3, Art. Schöpfungsordnung.
- 31 A.a.O., S. 248.
- 32 A.a.O.
- 33 A.a.O., S. 252.

Literatur

- Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD 2-4, Göttingen 1976¹⁰.
- Alexandre Ganoczy, *Theologie der Natur*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1982; *Theol. Meditationen*, hrg. von Hans Küng, Band 60.
- Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 2. Teilband (Kap. 6-11), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1980, EKK VI/2.
- Wolfgang Schrage, *Bibelarbeit über Röm 8, 18-23*, in: *Versöhnung mit der Natur?*, hrg. von Jürgen Moltmann, München 1986, S. 150 ff.
- Dieter Zeller, *Der Brief an die Römer*, RNT, Regensburg 1985.
- Gerd Petzke, Art. „Ktizo“, in: Balz-Schneider, *EWNT II*, Sp. 803 ff., Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982.
- Petr Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK 10/I, Berlin 1987.
- Eduard Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, EKK, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1979.
- Werner Elert, *Der christliche Glaube*, Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Erlangen 1988⁶.
- Wilfried Joest, *Die Lehre von den zwei Regimenten Gottes und der Gedanke der Schöpfungsordnungen. Kritische Überlegungen zu zwei Leitbegriffen lutherischer Theologie*, in: Hans-Christian Knuth und Wenzel Lohff (Hrg.), *Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD*, (Zur Sache, Heft 26), Hannover 1987².
- Gott ist ein solcher Herr, der nichts anderes zu schaffen hat, als nur zu erhöhen, was niedrig ist. Martin Luther