

Karl Löning

Neutestamentliche Schöpfungstheologie in kanonischer Perspektive

1. Der Stellenwert des Themas Schöpfung im Neuen Testament

Schöpfung ist das erste Thema auf dem Programm der kanonischen Lektüre der Bibel. Erinnert wird die Erschaffung der Welt und des Menschen als der gute Anfang von allem, was es über den Menschen und seine von Katastrophen gezeichnete Geschichte in der Welt zu erinnern gibt. Dabei geht es nicht darum, daß dieser gute Anfang als unwiederbringlich verloren gilt, sondern im Gegenteil darum, diesen Anfang als die fundamentale Setzung Gottes allen Aussagen über den Menschen und seine Welt in theologischer Perspektive vorauszusetzen. Schöpfung ist nicht etwas, das in einer fernen Vergangenheit liegt, sondern Schöpfung ist die erste und grundlegende Bestimmung der gegenwärtigen Wirklichkeit. Mit der Aussage, daß Gott die Welt, Himmel und Erde geschaffen hat, stehen alle anderen Aussagen über den Menschen und seine Welt und über Israel und seine Geschichte mit Gott unter dem Vorzeichen der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung. Mit dieser Voraussetzung ist ein Maßstab gesetzt für alles, was letztlich als der Sinn menschlichen Lebens und menschlicher Geschichte gelten kann. Die Katastrophen und Abbrüche erinnerten Geschichte verlieren in schöpfungstheologischer Perspektive

nicht ihren Schrecken, wohl aber ihren Charakter als absolut unentrinnbares Fatum. Katastrophen sind weder das Erste noch des Letzte.

Was Gott letztlich heraufführen wird, ist das, was er uranfänglich in der Schöpfung begonnen hat. Die Rettung des Menschengeschlechts aus der Flut mit Noah, die Segnung der Völker mit Abraham, die Auszeichnung Israels mit der Tora sind nichts anderes als Stationen der Wiederherstellung der Welt als Schöpfung Gottes durch die Aufrichtung von Gottes Gerechtigkeit im Leben der Menschen.

Im NT scheint die Schöpfungstheologie auf den ersten Blick keine solche Bedeutung zu haben. Im NT gibt es keine Schöpfungsberichte. Wer etwas Biblisches zum Thema Schöpfung sucht, denkt nicht zuerst an das NT. Das NT verkündet das Evangelium von Jesus von Nazaret als Kerygma der Erlösung der Menschen aus Sünde und Tod. Es wäre aber ein Mißverständnis, die soteriologischen Aussagen des ntl Kerygmas gegen die biblische Schöpfungstheologie in Konkurrenz zu setzen. Das ntl Kerygma ist im Kern eine Aussage über Gottes rettendes Handeln am gekreuzigten Jesus, durch das Gott seine Gerechtigkeit und Treue offenbart gegenüber aller Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit über Gottes ewige, in der Schöp-

fung sichtbar wahrzunehmende Macht in Ungerechtigkeit niederhalten (vgl. Röm. 1,18 gegenüber 3,21). Soteriologie und Schöpfungstheologie stehen in engster Beziehung zueinander. Rettung des Menschen aus dem Tode ist auch und vor allem die Rettung der Schöpfung aus dem Chaos der Todesgewalt durch die Aufrichtung der Herrschaft Gottes oder, wie es paulinisch heißt, durch die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Besonders deutlich hält dies die Jesustradition der Evangelien fest, wenn sie die Heilungen Jesu als die Zeichen der endgültigen Niederwerfung der dämonischen Chaosmächte und der unaufhaltsam kommenden Gottesherrschaft erzählt.

Nur auf den ersten Blick also hat es den Anschein, als hätte Schöpfung im NT nur den Rang eines Nebenthemas. Bei genauerem Hinsehen ergibt sich eine ganz andere Beurteilung. Die ntl Soteriologie basiert mit ihren Vorstellungen über Rettung und Heil des Menschen auf schöpfungstheologischen Grundvorstellungen über den Menschen und sein Verhältnis zu Gott. Die Soteriologie erweist sich damit im NT als eine Rede von Gott mit schöpfungstheologischen Implikationen, als indirekte Schöpfungstheologie. Die ntl Soteriologie beschreibt das rettende Handeln Gottes als Wiederherstellung der ursprünglichen geschöpflichen Beziehung des Menschen zu Gott, als „neue“ Schöpfung. Der „neue“ Himmel und die „neue“ Erde sind das letzte Thema unserer Bibel (Apk 21–22). Mit der Vision von der Vollendung der Gottesherrschaft über seine Schöpfung schließt das kanonische Lektüreprogramm der christlichen Bibel, das mit der Schöpfung der Welt „am Anfang“ beginnt. Schöpfung und Vollendung der Schöpfung sind gerade auch im zweiteiligen christlichen Kanon die grundlegenden und umfassenden Aussagen über Gott und die Welt. Es ist demnach alles andere als zufällig, daß im christlichen Kanon das Thema Schöpfung die erste und die letzte Lektion ist. Schöpfung ist das fundamentale, das grundlegende erste und letzte Thema des biblischen Kanons und damit das Alpha und das Omega kanonisch orientierter Theologie.

Die folgenden Ausführungen gehen diesem Zusammenhang in ntl Theologien nach. Ausgangspunkt ist die Jesustradition mit ihrem Verständnis der Heilungen Jesu. Das Schwergewicht liegt aber auf den übergreifenden theologischen Zusammenhängen in den Rahmenkonzeptionen großer ntl Texte.

2. Schöpfungstheologische Explikationen der Soteriologie in der Jesustradition

In der Jesustradition der Evangelien wird das rettende Handeln Gottes im Wirken Jesu in weisheitlichen Formen schöpfungstheologisch reflektiert. Dies gilt z.B. von den in Mk 4 zusammengestellten drei Gleichnissen. Sie variieren alle drei am Anschauungsbeispiel des Säens dieselbe Grundaussage, nämlich daß mit dem Wirken Jesu der gute Anfang gemacht ist, als dessen unaufhaltsames Ende die Herrschaft Gottes offenbar wird. Dabei wird auf Alltagserfahrungen so verwiesen, daß diese im Gleichnis den Blick auf die Schöpfungswirklichkeit freigeben. Ist der Anfang gemacht, ist die Arbeit des Menschen schon getan. Von selbst bringt die Erde Frucht – der Mensch weiß nicht wie, bis die Ernte da ist (vgl. Mk 4,26–29). Das Gleichnis verweist auf das gewöhnliche Säen und Wachsen in einer Weise, die an die mit dem Sabbatjahr verknüpfte Verheißung (Lev 25,20–22) erinnert, daß Gott dafür Sorge tragen werde, daß in der Zeit der Brache die Erde die für das Leben des Volkes erforderliche Nahrung ohne Zutun des Menschen von selbst (vgl. Lev 25,6) hervorbringt. Im Gleichnis vom Wachsen der Saat aber geht es nicht um die besondere Erfahrung des Sabbatjahres, in der Gottes Souveränität als Herr des Landes in der Ruhe des Ackers gedacht wird (vgl. Lev 25,4a), sondern es geht gerade um die gewöhnliche Arbeit des Menschen. Das Gleichnis läßt ja den von der Hand des Menschen bearbeiteten Boden zum Anschauungsort des zugleich manifesten und dennoch geheimen Wirkens Gottes in der Schöpfung werden. Das Gleichnis

macht diese Erfahrung durchsichtig für das Handeln Gottes zur Rettung seiner Schöpfung, der Aufrichtung der Gottesherrschaft über die Schöpfung, das im Handeln Jesu manifest wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Gleichnis vom Senfkorn. Das Senfkorn hat keinen bestimmten Symbolwert, den das Gleichnis schon voraussetzen könnte. Ein ganz normales Senfkorn, das bei der Saat das Kleinste ist und doch, wenn es gesät ist, größer wird als alle Kräuter und sich verzweigt wie ein Baum (vgl. Mk 4,30–32), wird im Gleichnis zum Bild für das Gottesreich, das den Lebewesen seinen Schutz bietet. Ist es gesät, ist der Anfang des Großen gemacht. Ähnlich stellt das Gleichnis vom Säen auf vielerlei Acker (Mk 4,3–8) den Gegensatz zwischen dem unscheinbaren Anfang und dem Ende heraus, um dessen Erreichen der Samann überhaupt seine Arbeit tut. Hier allerdings kommt ein neuer Aspekt ins Spiel: Die Reihe der scheinbaren Mißerfolge, die das Gleichnis aufzählt, um den Vorgang des Säens als etwas Unsicheres und Riskantes darzustellen – daß die Samenkörner auf dem Weg, wo nicht mit dem Hakenpflug gearbeitet wird, von den Vögeln gefressen werden; daß die Steine im karstigen Boden von der Saat manches nicht gedeihen lassen; daß nach dem Einsetzen des Frühregens das Dornengestrüpp auf dem Acker ebenso schnell ausschlägt, wie der Same keimt, und daher der Same an solchen Stellen nicht hochkommt – diese Reihe alltäglicher Mißgeschicke erscheint im Gleichnis so dramatisiert, daß sich die Frage erhebt: Hat es Sinn, was der Bauer tut? Die Antwort ist mit dem vierten und letzten Schritt des Kontrastgleichnisses gegeben: Der Bauer wird seinen Ertrag ernten. Nicht der Bauer also, dem hier am Anfang scheinbar alles mißlingt, ist der Tor, wenn er sich auf die Fruchtbarkeit der Erde verläßt, sondern derjenige, der meint, der Bauer sei der Tor. Mit der Erfahrung des Anbruchs der Gottesherrschaft verändern sich auch die Maßstäbe für das, was als klug und was als töricht zu gelten hat.

Ein großer Teil der synoptischen Jesustradition behandelt diese Frage. Was ist

Klugheit, was ist Torheit in der Krise des Umbruchs bei der Aufrichtung der Gottesherrschaft, wenn Gott sich den Armen zuwendet und die Reichen es so schwer haben beim Eintreten in die Gottesherrschaft wie ein Kamel beim Durchschreiten eines Nadelörs. Als Torheit gilt dann, wenn z.B. ein Bauer, der eine reiche Ernte einbringt, glaubt, er könne sich ein glückliches Leben dadurch sichern, daß er seine alten Scheunen durch größere neue ersetzt, also das alte Instrumentarium seiner bisherigen Existenz optimiert (vgl. Lk 12,16–21). Hier wird das Prinzip, daß Gottes Herrschaft die anfängliche Schöpfung wieder zur Lebensgrundlage der Geschöpfe macht, geradezu karikiert. Es gilt nicht, die alten Scheunen zu vergrößern, sondern in der Gewißheit zu handeln, daß die bisherige Existenzgrundlage des Menschen nicht mehr trägt. Klug ist, wer im Wissen um die Unhaltbarkeit seiner gegenwärtigen Position noch in dieser Position entschieden tut, was er kann, um sich auf eine zukünftige Existenz einzustellen. Das Beispiel für eine solche unkonventionelle Klugheit ist in der Gleichnistradition der Verwalter eines landwirtschaftlichen Betriebes, dessen Betrügereien aufgedeckt werden, so daß er genötigt wird, seinen ganzen Witz aufzubieten, um seinen Kopf durch einen letzten großen Betrug aus der Schlinge zu ziehen (vgl. Lk 16,1–8). Klug ist aber auch, wer das Maß seines Vertrauens in die Fürsorge des Schöpfers für seine Schöpfung bei den Lilien und den Raben nimmt, den Geschöpfen, die ihren Lebensunterhalt überhaupt nicht selbst besorgen. Das Vertrauen in die Fürsorge Gottes für seine Schöpfung gibt auch die Sicherheit und Souveränität, die man braucht, um den Prozeß der Aufrichtung der Gottesechtigkeit selbst mitzuvollziehen in einem gerechten Handeln am Mitmenschen. Die grundlegende Einsicht, die das kluge Handeln im Anbruch der Gottesherrschaft bestimmt, ist nach den Aussagen der Feldrede, der Bergpredigt und des Vaterunsers, daß man jetzt nach dem Maßstab handeln kann und soll, der durch Gottes eigenes Handeln in der kritischen eschatologischen Umbruchsituation gesetzt wird: Gott läßt seine Sonne aufgehen über Gerechte und

Ungerechte und stellt damit seine Barmherzigkeit über die Strenge, mit der der Sonnengott Schamasch die Ungerechtigkeit der Menschen, auf die sein Auge blickt, bestrafen würde (vgl. Mt 5,45 par Lk 6,35). Dem Beispiel Gottes selbst zu folgen bedeutet, Schuld zu vergeben nach dem Maßstab Gottes (vgl. Mt 6,12 par Lk 11,4), barmherzig zu werden wie der Vater im Himmel (vgl. Lk 6,36), der nach wie vor herrschenden Gewalt zu begegnen mit der weisen Friedfertigkeit, die ihren Mut und ihre Sicherheit aus dem Wissen um das Wirksamwerden von Gottes Recht und Gerechtigkeit im eigenen Leben wiedergewonnen hat. Die sogenannte Ethik Jesu ist, wenn man so will, also nichts anderes als die Ermutigung zu einem schöpfungsgemäßen Leben, das der Weisheit Gottes entspricht, der seine Schöpfung rettet durch das Aufrichten seiner Gerechtigkeit im Gericht seiner Barmherzigkeit an der schuldigen Welt.

3. Schöpfungstheologische Elemente in den Rahmenkonzeptionen des Markus- und des Matthäusevangeliums

Für die Jesustradition ergibt sich also, daß sie ein äußerst ergiebiger Fundort für konkrete Schöpfungstheologie ist. Dies gilt aber auch für die Evangelien und ihre literarisch-theologischen Konzeptionen, für die Schriften also, in denen der Prozeß der ntl Jesusüberlieferung seine kanonische schriftliche Gestalt gefunden hat. In welchem Maße schöpfungstheologische Vorstellungen die theologischen Leitideen der kanonischen Evangelien prägen, soll zunächst am Beispiel des Markusevangeliums skizziert werden.

Das Markusevangelium beginnt nach der Buchüberschrift (Mk 1,1) mit einem Dialog im Himmel (V 2 f), dessen Inhalt zum kanonischen Offenbarungs-Wissen der Schrift gehört. Wie es von Ewigkeit im Himmel besprochen ist bzw. „wie bei Jesaja, dem Propheten, geschrieben ist“, setzt mit V 4 die erzählte Handlung ein, und zwar mit dem Auftreten des im Dialog angekündigten Rufers in der Wüste, ohne

daß der Leser erfahren hat, wer eigentlich den Dialog im Himmel führt, wessen Stimme dort spricht und wer von ihr mit dem Du angesprochen wird, wenn es heißt: „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her.“ Der Leser erfährt dies in der ersten Episode der erzählten Handlung (VV 9–13). Jesus tritt, von Nazaret kommend, in die Handlung der im Himmel besprochenen und vom Erzähler schon begonnenen Geschichte ein und wird von Johannes im Jordan getauft wie zuvor alle anderen (vgl. V 9b $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\theta\eta$ mit V 5b $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omicron\nu\tau\omicron$). Dieser irdische Handlungszug wird vom Himmel her beantwortet. Der bisher nur durch kanonisches Offenbarungswissen zugängliche, in Wirklichkeit verschlossene Himmel öffnet („spaltet“) sich, der Geist, Gottes schöpferische Kraft, kommt lebhaftig sichtbar auf Jesus herab, und die Himmelsstimme, wieder in der dialogischen Du-Form von Mk 1,2, redet jetzt Jesus an und identifiziert ihn mit dem Ausdruck „mein geliebter Sohn“ als die Hauptfigur der Handlung. Die Episode schließt mit der sogenannten Versuchungsgeschichte (V 12 f). Sie zeigt in einer modellhaften Szenerie die Aufgabe, für die Jesus mit dem Geist Gottes ausgestattet ist. „Und er war bei den Tieren. Und die Engel dienten ihm.“ Jesus erscheint als der königliche Herr der Tiere und der Engel, als der machtvolle Garant des Friedens in der bisher zweigeteilten Schöpfung gegen die Gewalt des Satans. Diesen Frieden gegen die Gewalt des Satans aufzurichten, ist die Aufgabe, von deren Erfüllung das Markusevangelium erzählt, beginnend mit einem beispielhaften Tag vollmächtigen Wirkens in Kafarnaum und endend mit dem Tod Jesu am Kreuz. Die Darstellung des Todes Jesu (Mk 15,33–39) entspricht kontrastiv der schöpfungstheologischen Konzeption des Anfangs des Markusevangeliums. Die Todeszeit Jesu wird als Zeit der Herrschaft des Chaos dargestellt, in der wie am Anfang der Welt Finsternis die Erde bedeckt (vgl. V 33), und als Zeit der Gottesferne (vgl. V 34), in der der Gerechte dem Tod ohne Gottes Beistand überantwortet ist. Aber dies ist zugleich die Stunde der Erkenntnis, in der der sterbende Jesus durch den Kommandanten des römischen Hin-

richtungskommandos als der Sohn Gottes identifiziert wird. Während Jesus den Geist aushaucht (V 37), öffnet („spaltet“) sich der Vorhang des Tempels (V 38). Indem der Hauptmann sieht, „daß [Jesus] so den Geist aushauchte“ (V 39 unter Wiederholung des Ausdrucks von V 37), und Jesus vor dem sich öffnenden Tempel als Gottes Sohn erkennt und bezeichnet, wird für den Leser zugleich der Blick frei auf den Tempel als Haus des Gebetes für die Völker. So hatte es Jesus „gelehrt“ (vgl. Mk 11,17a), wie es kanonisch bei Jesaja (56,7) „geschrieben steht“ (Mk 11,17b). Die Handlung des Markusevangeliums endet insgesamt damit, daß der getötete und als Gottessohn identifizierte Jesus vom Kreuz abgenommen und in einer steinernen Grabkammer verborgen wird, wo er vergeblich gesucht wird. Nach dem Erkennen des Gottessohnes im Gekreuzigten geht für den Leser des Buches die Suche nach der Person, in der Gottes schöpferische Weisheit zur Befreiung der Schöpfung aus der Gewalt der Chaosmächte unter den Menschen erschienen ist, unter den neuen Bedingungen weiter, die diese Erkenntnis eröffnet: auf dem Weg der Nachfolge des Gekreuzigten.

Die Rahmenkonzeption des Markusevangeliums erweist sich damit als ein schöpfungstheologisch geprägter Entwurf. In der Darstellung des Todes Jesu und des Osterereignisses hat insbesondere das Matthäusevangelium die schöpfungstheologischen Elemente des Markusevangeliums aufgenommen und weiterentwickelt: In dem Augenblick, als der Vorhang des Tempels von oben nach unten zerreißt, erbebt in der matthäischen Darstellung die Erde, die Gräber öffnen sich zur Auferweckung der Heiligen (Mt 27,51 f). Die Herrschaft der Todesmacht ist gebrochen. Hier wird der Hauptmann mit der Wachmannschaft unter dem Kreuz, der Jesus als Sohn Gottes anerkennen muß, als Repräsentant der Herrschaft gesehen, die auf der menschlichen Ebene die Todesgewalt über die Schöpfung ausübt. Besonders deutlich wird dieser Aspekt in den Ostererzählungen des Matthäusevangeliums akzentuiert. Der Engel, der das Erdbeben durch das Öffnen des Grabes Jesu Mt 28,2 auslöst, bringt das um die

sichere Verwahrung des getöteten Jesus besorgte System (vgl. 27,65) ins Wanken. Er stürzt die Wächter am Grab in den Todesschrecken (vgl. 28,4), während er selbst, auf dem weggewälzten Stein des Grabeingangs sitzend, in seiner leuchtenden Erscheinung den Anbruch der Herrschaft des Himmels repräsentiert. Alle Gewalt im Himmel und auf Erden ist jetzt dem Auferstandenen gegeben. Sein messianisches Regiment vollzieht sich universal in der Unterweisung der Völker in der Weisung dieses Messias bis zum Ende der Welt (vgl. 28,18 f).

4. Schöpfung, Offenbarung und kanonisches Wissen

Mehrfach ist inzwischen angedeutet worden, daß sich die schöpfungstheologischen Elemente in den theologischen Entwürfen der besprochenen ntl Schriften stets mit offenbarungstheologischen Motiven verbinden. Die Aufrichtung der Gottesherrschaft über die Schöpfung ist ein Vorgang, der vor allem als das *Offenbarwerden* der Zuwendung Gottes zur Schöpfung verstanden wird. Das *Wissen* um Gottes Handeln ist das Motiv des Vertrauens in die Schöpfung und das *Movens* für die „Nachahmung“ Gottes schon in der Krise des Umbruchs, die mit dem Wirken Jesu beginnt. Das *Erkennen* der Macht Gottes in der Gestalt des Gekreuzigten, das der Finsternis der Todeswelt abgetrotzt ist, ist die Lektion, die zur Nachfolge des Gekreuzigten befähigt. Die *Unterweisung* der Völker in der universalen österlichen Mission ist es, mit der das messianische Regiment der Weisheit Gottes über die Völkerwelt wieder beginnt, wie es der ursprünglichen Schöpfungsordnung entspricht, als die Weisheit über die Schöpfung und über alle Völker ihre Macht ausgeübt hat (vgl. Sir 24,6 b). Diese Transformation soteriologischer Aussagen auf die Wissensebene ist das Merkmal apokalyptisch-weisheitlicher Theologien und ist charakteristisch für alle ntl Soteriologien. In unserem Zusammenhang ist dies von besonderem Interesse. Denn auf dieser Ebene, auf der die Zuwendung Got-

tes zur Schöpfung unter dem Aspekt der Offenbarung, als Stiftung und Übereignung rettenden Wissens ausgesagt wird, entfaltet sich auch die Reflexion über das Verhältnis dieses Wissens zu dem Wissen, das die „Schrift“ enthält, d.h. zum kanonischen Wissen. Die im Markusevangelium erzählte Geschichte vom Kampf des Gottessohnes um die Aufrichtung der Gottesherrschaft ist zugleich die Geschichte der geheimen Epiphanien Gottes, und darauf kommt es in diesem Zusammenhang an – sie ist zugleich eine Geschichte, die im ewigen Dialog Gottes mit seiner Weisheit von Ewigkeit geplant und in der „Schrift“ als Mysterion der Gottesherrschaft ausgesagt war. Was „von Ewigkeit verborgen“ war, ist „jetzt offenbar“ geworden, so formuliert dies schulmäßig das ntl Revelations-Schema (vgl. Kol 1,26 f; Eph 3,812; Röm 16,25 f; 2 Tim 1,9 f; Tit 1,2 f; vgl. 1 Petr 1,20), wobei schöpfungs- und offenbarungstheologische Kategorien in enger Verbindung stehen. Um dieses Konzept einer apokalyptisch-weisheitlichen Soteriologie mit seinen kanonischen Implikationen soll es in den weiteren Ausführungen gehen.

4.1 *Schöpfung, Tora und endzeitliche Offenbarung nach dem Römerbrief*

Unser erstes Textbeispiel wird der Römerbrief sein. Die uns interessierende theologische Denkfigur wird hier erstmals in der Beweisankündigung (propositio, Röm 1,16 f) im Eingangsteil des Briefes formuliert: Das Evangelium ist „Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt“. Von der rettenden „Kraft“ Gottes ist also von vornherein auf der Wissensebene die Rede. „Gottes Kraft“ ist das Prädikatsnomen in einer Aussage über „das Evangelium“. Die Rettung erfährt „jeder Glaubende“.

Diese Ausgangsthese wird im ersten Hauptteil des Briefes (1,18–3,31) entsprechend der Beweisankündigung auf der Wissensebene expliziert. Das übergreifende Thema dieses Hauptteils ist die eschatologische Krisensituation. Es wird in zwei Gedankengängen durchgeführt. Der erste

Abschnitt (Röm 1,18–2,16) behandelt die Situation der Menschen unter der Offenbarung des Zornes Gottes. Der zweite Abschnitt (2,17–3,31) stellt die Frage nach der Bedeutung des Tora-Wissens im endzeitlichen Prozeß der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Der erste Abschnitt enthält die uns hier besonders interessierenden schöpfungstheologischen Aussagen. Die Ungerechtigkeit der Menschen, gegen die Gottes Zorn sich „offenbart“ – das erste Wort des Hauptteils! –, besteht darin, daß sie die „Wahrheit niederhalten“. Im Schema Tun – Ergehen wird dies konkretisiert. Das ungerechte Tun (VV 19–23) besteht darin, daß die Menschen das in der Schöpfung offenbarte Wissen um die Kraft Gottes unterdrücken. Das entsprechende Handeln Gottes (VV 24–32) besteht entsprechend darin, daß Gott die Menschen, die es verschmäht haben (οὐκ ἔδοκίμασαν), Gott zu erkennen, ihrem schmählischen Denken (εἰς ἄδόκιμον νοῦν) überantwortet, so daß sie schöpfungswidrig handeln (vgl. bes. VV 28–32). Das nach der stoischen Anthropologie führende Prinzip, das Denken (νοῦς), ist es, das die Wahrnehmung der Offenbarung der Kraft Gottes in der Schöpfung verweigert (vgl. νοοῦμενα V 20) und das damit selbst pervertiert wird mit entsprechenden Auswirkungen in allen Äußerungen verkehrten Tuns aller Menschen. Darum gibt es für keinen Menschen die Möglichkeit, dem Gericht Gottes zu entgehen (vgl. 2,1–16).

Vor dem Hintergrund dieser apokalyptisch-weisheitlichen Reflexion über den Zustand von Welt und Mensch angesichts des endzeitlich offenbar werdenden Zornes Gottes stellt der folgende Abschnitt des Briefes (2,17–3,31) die Frage nach der Bedeutung jüdischen Wissens im Ereigniszusammenhang der endzeitlichen Offenbarung der Gottesechtigkeit. Als die wesentlichen Errungenschaften der religiösen Kultur des Judentums werden Beschneidung und Gesetz genannt. Den Vorrang haben in diesem Zusammenhang Aussagen über das Gesetz und das darin enthaltene Wissen. Mit der Tora besitzt die jüdische Religion die gestaltgewordene

Erkenntnis und Wahrheit (μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας) über Gott, die einen in der Tora gebildeten Juden zum idealen Lehrer aller anderen Menschen machen würde. Dies aber trifft in der Weise, wie die Tora-Weisheit darüber denkt (vgl. VV 17–20), nicht zu (vgl. VV 21–24). Worin der Vorsprung aufgrund der Tora und des darin enthaltenen Wissens nach Paulus in Wahrheit beruht, wird in einem dialektischen Dreischritt (3,1–31) erörtert. Die These (3,1–8) lautet: Der jüdische Vorsprung ist „in jeder Weise“ bedeutsam, sofern mit der Tora Israel Gottes „Worte“ anvertraut sind (V 2). Dies gilt auch unter der Perspektive der apokalyptischen Defizitanalyse. Die Tora wird als Gottes Wort nicht dadurch ihrer Wahrheit beraubt, daß die Menschen, denen sie anvertraut ist, „Lügner“ sind. Die Antithese (VV 9–18) stellt dagegen: „Wir Juden“ – gesprochen wird dieses aus der fiktiven Annahme, daß hier eine jüdische Diatribe-Diskussion stattfindet – haben „gar keinen“ Vorsprung, weil „alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind“. Dies wird durch Zitate aus kanonischer Quelle belegt (VV 10–18). Die Synthese (VV 19–25) führt zu der entscheidenden Aussage („Wir wissen aber ...“): Das Wissen, das diejenigen wirklich haben, zu denen die Tora spricht, ist die „Erkenntnis der Sünde“ (vgl. V 19 f). Diese Erkenntnis ist die Folie, vor der die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes sich ereignet, ohne daß dabei die Tora eine Rolle gespielt hat (χωρὶς νόμου). Aber dieses Offenbarungsereignis ist „bezeugt“ durch „Gesetz und Propheten“, das kanonische Offenbarungswissen der Schrift. Gottes eschatologische Offenbarung offenbart keine andere Wahrheit als die in der Schrift bezeugte, auch wenn das Offenbare der Gerechtigkeit Gottes etwas ist, das die Tora-Erkenntnis nicht zu bewirken vermochte (vgl. Röm 8,3).

Der im eröffnenden Hauptteil des Römerbriefes hergestellte fundamentaltheologische Zusammenhang zwischen Schöpfungswissen, Torawissen und eschatologischer Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes wird (nach dem Abraham-Exkurs Röm 4) im zweiten Hauptteil des Briefes

(Röm 5–8 mit folgendem Israel-Exkurs 9–11) weiter expliziert, jetzt aus der Perspektive des neuen Wissens, der sogenannten Rechtfertigung aus Glauben. Der uns interessierende schöpfungstheologische Aspekt kommt wiederholt explizit zur Sprache, zuerst in der Adam-Christus-Typologie (5,12–21): Der in der Rechtfertigung aus Glauben neubegründete Friede mit Gott hebt die Herrschaft des Todes über die Schöpfung „von Adam bis Mose“ (V 14) auf. Besonders instruktiv ist für uns der Gedankengang in Röm 7–8. Nach der Befreiung aus der Herrschaft des Todes und der Sündenmacht wird hier die Befreiung aus der alten Zwangsherrschaft der Toraobservanz thematisiert und ihre Auswirkung auf den Menschen und auf die Schöpfung. Im 7. Kapitel kommt die Verzweiflung darüber zur Sprache, daß die Tora, die als Offenbarung des Willens Gottes „heilig, gerecht und gut“ ist (7,12), nicht verhindern kann, daß die Sündenmacht eben das „Gesetz Gottes“, dem das reflektierende Ich mit seinem Denken (νοῦς) durchaus folgt, dennoch über die Geschöpflichkeit (das „Fleisch“) des Menschen zum „Gesetz der Sünde“ werden läßt (vgl. 7,25 b). Dem stellt das 8. Kapitel den Dank gegenüber für die Errettung aus dieser Entzweigung des Menschen mit sich selbst und mit Gott. Jetzt kann der in Röm 7 bis zum Äußersten problematisierte Zusammenhang von Geschöpflichkeit, Toraobservanz und Gottesgerechtigkeit positiv entfaltet werden: Die Befreiung „vom Gesetz der Sünde und des Todes“ geschah nach 8,2–4 überhaupt dazu, daß das Ziel, das die Tora wegen der geschöpflichen Schwäche des Menschen nicht erreichen konnte, durch das im Tod des Sohnes vollzogene Gericht über die Sünde dennoch erreicht wird, „damit die Gerechtigkeit des Gesetzes in uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln“ (V 4). Das vom Geist geleitete Leben ist endlich das Leben, das der Tora vollkommen entspricht. Daraus ergibt sich die Hoffnung auf Vollendung, die noch in Spannung steht zu den gegenwärtigen Leiden der Glaubenden (vgl. V 17). Die Vollendung der Glaubenden aber wird zugleich die Befreiung der

Schöpfung aus der Knechtschaft der Vergänglichkeit sein (vgl. VV 18–23). Hier wird der in Röm 1,18–32 grundlegende Zusammenhang von Schöpfungswirklichkeit und menschlichem Wissen im positiven Sinn zur Geltung gebracht. Die leidenden, aber schon zur Herrlichkeit der Kinder Gottes Befreiten sind mit ihrem vom Geist Gottes geleiteten und deshalb toragemäßen Leben und mit ihrem vom Geist inspirierten Gebet (vgl. V 15) das Sprachrohr der Hoffnung der leidenden Schöpfung auf ihre Vollendung (vgl. V 22 f).

4.2 Die Offenbarung des fleischgewordenen Logos und die Zeichen der Neuschöpfung im Johannesevangelium

Ein besonders instruktives Beispiel für eine apokalyptisch-weisheitliche Soteriologie auf schöpfungstheologischer Grundlage ist das Johannesevangelium. Der Prolog mit seiner expliziten Schöpfungstheologie (vgl. Joh 1,3) und seiner expliziten Reflexion über das durch den fleischgewordenen Logos offenbarte Wissen zum kanonischen Tora-Wissen (vgl. V 17) stellt die Geschichte Jesu von Anfang an unter den Aspekt der Erneuerung der Schöpfung durch die Offenbarung Gottes. Die Wunder Jesu werden im Johannesevangelium als die „Zeichen“-Sprache des fleischgewordenen Schöpfungswortes verstanden, in denen das geschöpfliche Leben wieder in dem ursprünglichen Licht erscheint, das ihm als Schöpfung des Logos ursprünglich eigen war (vgl. V 4).

Der Prolog (1,1–18) ist vom erzählenden Hauptteil des Johannesevangeliums (ab 1,19) dadurch abgehoben, daß bis V 18 noch die grammatischen Formen der besprochenen Welt verwendet werden (vgl. die Wir-Form 1,14.16; vgl. 1 Joh 1,1). „Wir“ bezeichnet die literaturtragende Gruppe (Autor einschließlich Leser), die im Johannesevangelium literarisch kommuniziert. Der Prolog bewegt sich also, indem er dies thematisiert, noch auf der „nullten“ Textebene, auf der noch nicht erzählt wird, sondern die Bedingungen der Möglichkeit des Erzählens reflektiert werden. Nimmt

man diese Verse zum Ausgangspunkt der Interpretation des Prologs, so ergibt sich: Der Prolog reflektiert darüber, woher die literaturtragende Gruppe ihr Wissen hat und welcher Art dieses Wissen ist. Das Wissen wurde durch das Schauen der Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos gegeben. Es ist ein Wissen um Wahrheit in Fülle. Es steht in Verbindung mit dem kanonischen Wissen, das als Tora durch Mose gegeben ist. Es ist dem Tora-Wissen darin überlegen, daß es durch einen Mittler gestiftet ist, der Gott gesehen hat und in diesem Sinne selbst als *μνογενής θεός* bezeichnet wird, der ein Wissen offenbart, das Menschen unzugänglich ist.

Den Zugang zur Schau der Herrlichkeit dieses Offenbarers eröffnet in der dualistisch verfinsterten Welt (vgl. 1,5b.911) das Zeugnis des Täufers Johannes. Die Erinnerung an das Auftreten des Täufers 1,6–8 hat fast schon erzählenden Charakter. Aber in 1,15 ist deutlich zu erkennen, daß der Täufer hier noch unter dem Aspekt der Reflexion über die Herkunft des Wissens der Wir-Gruppe über Jesus zitiert wird. Auffällig ist dabei die Stufung mehrerer Textebenen. Der Prolog erinnert die literaturtragende Gruppe an das Zeugnis des Täufers über Jesus, das in einem wörtlich zitierten Ausspruch des Täufers besteht, in dem dieser an ein früheres Wort erinnert, das er über Jesus gesagt hat. Diese mehrfach gestufte Erinnerung an die Identifikation Jesu durch den Täufer ist der Anknüpfungspunkt für den Einsatz der vom Autor des Johannesevangeliums erzählten Handlung. Den Übergang in die „erzählte Welt“ des Johannesevangeliums bildet 1,19. Mit dieser ersten Episode wird das identifizierende Zeugnis des Täufers von 1,15 erstmals *inszeniert*, es wird Bestandteil einer dialogischen Erzählsequenz, deren Struktur (dreifache Verweigerung der Antwort auf Fragen, doppelte alternative Aussage) der Logik von 1,8 entspricht (Der Täufer ist nicht das Licht, sondern gibt Zeugnis vom Licht.) Damit beginnt die narrative Makrosequenz, die mit 2,1–12 endet. Sie ist die erzählerische Umsetzung der Reflexion im Prolog. Der Prolog steckt bereits in 1,7 durch zwei Finalsätze den Rahmen ab, der

in 1,19–2,12 erzählerisch ausgefüllt wird: Der Täufer gibt sein Zeugnis über das Licht (1. Finalsatz), damit alle zum Glauben kommen (2. Finalsatz). Der Einsatz (1,19) entspricht dem ersten, der Schluß (2,11 f) dem zweiten Finalsatz.

Das Gefälle zwischen 1,7 und 2,11 f wird in einem Sechs-Tage-Schema (allerdings ohne explizite Anspielung auf Gen 1) durchlaufen:

1. Tag (1,19–28): In einem Dialog mit Jerusalemer Emissären wehrt sich der Täufer dreimal gegen eine Identifikation als Messias durch die bloß negierende Beantwortung von konkreten Fragen nach seiner heilsgeschichtlichen Rolle. Er identifiziert sich selbst positiv als Wegbereiter im Sinne von Jes 40,3 und erklärt seine Taufe als Hinweis auf einen Bedeutenderen, der nach ihm kommt und noch zu identifizieren ist.

2. Tag (1,29–34): In einem zweiteiligen, szenisch nicht situierten Monolog identifiziert der Täufer Johannes Jesus als den schon besagten Unbekannten, der vor Israel offenbar werden soll als Sühnemittler der Welt. Dieses Wissen führt der Täufer zurück auf sein Schauen der Identifikation Jesu in der Taufe durch Gott.

3. Tag (1,35–42): In der Exposition wird der Monolog (2. Tag) szenisch rekapituliert als identifizierendes Wort über Jesus, durch das der Täufer zweien seiner Jünger die Nachfolge Jesu vermittelt. Es folgen zwei Szenen. Die erste besteht in einem Dialog der Jünger mit Jesus, in dem den Jüngern der gesuchte Ort der Wohnung der Weisheit Gottes in der Welt gezeigt wird. In der zweiten Szene findet einer der Jünger, die Jesus gefunden haben und ihn jetzt als Messias identifizieren können, seinen Bruder und zeigt diesem den Zugang zu Jesus und damit zu einer neuen Identität, die Ausdruck findet in einem neuen Namen, mit dem Jesus den Jünger, der zu ihm gefunden hat, identifiziert.

4. Tag (1,43–51): In der Exposition, beim Aufbruch nach Galiläa, findet und beruft Jesus von sich aus einen Jünger. Es folgen zwei Szenen. In der ersten Szene findet der von Jesus berufene Jünger seinen Bruder und meldet ihm den Fund des nach der Schrift verheißenen Davididen aus

Nazaret, als den er Jesus identifizieren kann. In der zweiten Szene wird der zunächst Skeptische von Jesus identifiziert als wahrer Israelit und wird nun umgekehrt von diesem identifiziert als Gottessohn und König Israels. Diese Erkennungsszene (ein wahrer Israelit identifiziert Jesus als wahren Herrscher Israels) schließt mit der Ankündigung Jesu an diesen und dann an alle Jünger, daß sie „Größeres sehen“ werden, nämlich den Menschensohn Jesus als den Brückenkopf eines Kommens und Gehens zwischen dem offenen Himmel und der Erde.

„Nach drei Tagen“ (2,1–12): Die Hochzeit von Kana ist die erste Erfüllung dieser Verheißung. Sie ist das Fest der Begegnung von Himmel und Erde im Wissen derjenigen, die die Verwandlung von Wasser und Wein als „Zeichen“ dafür verstehen können.

Die erste Makrosequenz des Johannesevangeliums führt also direkt auf das Thema hin, das uns hier beschäftigt. Die Episodenfolge 1,19–51 beschreibt in einer Reihe von Identifikations- und Erkennungsszenen, wer mit wem durch wessen Vermittlung in Verbindung kommt mit dem Ort, wo Gottes Weisheit, durch die am Anfang alles geworden ist, jetzt gefunden wird. Vom „Anfang der Zeichen“ (2,11), durch den der Kreis der Glaubenden in der erzählten Welt des Johannesevangeliums konstituiert wird, spannt sich der Bogen über die weiteren erzählten Zeichen zum Leser eben dieses Buches, in dem diese Zeichen aufgeschrieben sind (vgl. Joh 20,30). Die Lektüre dieses Buches der „Zeichen“ Jesu läßt den Leser teilhaben an dem Wissen, dessen Genesis im Johannesevangelium erzählt wird, an dem Wissen, das Leben in ursprünglicher Fülle gibt.

4.3 *Die Neuschöpfung der Welt über die Neufundierung des kanonischen Wissens der jüdischen Religion in der Sicht des lukanischen Geschichtswerkes*

Das Programm einer Schöpfungstheologie in kanonischer Perspektive findet man

im NT am deutlichsten ausgearbeitet im lukanischen Geschichtswerk (Lk/Apg).

Wie die Paulus-Reden vor nichtjüdischem Publikum zeigen, ist die Schöpfungstheologie für den Autor die grundlegende und universale Ebene der theologischen Rede überhaupt (vgl. Apg 14,15–17; 17,24–29). Kern des Kerygmas allerdings ist nicht die Schöpfungstheologie, sondern die auf dieser Basis verkündigte Auferweckung Jesu von den Toten (vgl. 17,30f). Sie setzt den „Zeiten der Unwissenheit“ ein Ende, in denen die Völker – vergeblich, wie die polytheistische Kulturwelt zeigt, danach gesucht haben, Gott „zu ertasten und zu finden“ (ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εἶπονεν αὐτόν, V 27), der doch als Schöpfer „einem jeden von uns nicht fern“ ist. Erst die Botschaft von der Auferweckung führt an das Ziel dieser Suche (vgl. V 23), verkündet von denen, die den von Gott aus dem Tod Auferweckten mit ihren Händen „betastet“ haben (ψηλαφήσατέ με καὶ μίθετε, Lk 24,39b). Denn die Auferweckung Jesu aus dem Tod ist nach Lukas das erste Paradigma der Rettung aller Menschen aus dem Tod (vgl. das letzte Lehrgespräch Jesu vor seinem Tod: Lk 23,39–43).

Die Botschaft von der Auferweckung Jesu ist nicht voraussetzungslos. Sie ist die Antwort Gottes auf die Hoffnung Israels, die im kanonischen Wissen der jüdischen Religion gründet. Dies zeigt besonders eindrucksvoll die lukanische Darstellung des Anfangs des öffentlichen Wirkens Jesu in Nazaret (vgl. Lk 4,16–20, die Exposition der Episode): Jesus betritt als frommer Jude „nach seiner Gewohnheit“ am Sabbat die Synagoge seiner Heimatstadt. Er steht auf, um aus den Schriften zu lesen, und man gibt ihm das Jesajabuch. Das Buch öffnend, „findet“ er darin seine Sendung angekündigt, die er gerade vollzieht; das Buch schließend, setzt er sich (als Lehrer). Mit diesem Vorgang ist das kanonische Hoffnungswissen der Synagoge aufgerufen: „Und die Augen aller in der Synagoge waren gespannt auf ihn gerichtet.“ Die positive Botschaft Jesu besteht in einem einzigen Satz: „Heute hat sich diese Schrift erfüllt in euren Ohren.“

Die Sendung Jesu ist nach Lk 4,18f die in Jes 61f verheißene Ausrufung des eschatologischen Jubeljahres Gottes. Die Befreiung ist ein Wortgeschehen, das εὐαγγέλιον für die Armen, „verkündigt“ zur Befreiung der Gefangenen und Zerschlagenen. Die befreiende Botschaft befreit nicht zuletzt dadurch, daß sie Erkenntnis freisetzt. Sie öffnet den Blinden die Augen. Lukas stellt die Tätigkeit Jesu entsprechend vor allem dar als die Lehre, in der das Volk über Gottes Handeln zu seiner Rettung belehrt wird. Auch die Heilungen sind in diesem Sinn Paradigmen. Die schwierigste Lektion darin ist der Tod Jesu. Er muß verstanden werden als das präziseste Paradigma des Handelns Gottes an seinem Volk zu seiner Errettung aus dem Tod.

Daß darin die Hoffnung des Volkes sich erfüllt, bedeutet kanonisch gewendet, daß sich im Tod und der Auferweckung Jesu „die Schriften“ erfüllen. Diese Erkenntnis ist der Kern der Ostererfahrung nach Lk 24. In drei Schritten wird diese Erkenntnis gestiftet: als Erinnerung an die Worte Jesu, mit denen er seinen Tod als das Geschick des Menschensohnes vorhergesagt hat (vgl. Lk 24,6–8), als Erschließung der Schriften (vgl. VV 25–27) und als Übergabe des so bewahrheiteten kanonischen Wissens an die Zeugen Jesu zur Verkündigung (VV 44–49). Die Sendung Jesu besteht nach Lukas also letztlich darin, zwischen der Hoffnung des jüdischen Volkes und dem eschatologischen Handeln Gottes zu vermitteln durch die Stiftung des Wissens um diesen Zusammenhang.

Nach der Apostelgeschichte dient die Stiftung dieses Wissens der Erneuerung der Schöpfung durch die Verkündigung des Wortes der Zeugen Jesu bis an die Grenzen der Erde. Ihr Anfang wird erzählt als die Ausgießung des schöpferischen Geistes Gottes (Apg 2), mit der das Wort der Zeugen freigesetzt wird (V 4), so daß es die Erde erneuern kann. Diese Erneuerung beginnt mit dem sogenannten Sprachwunder, das eigentlich das Wunder des Verstehens der geistgewirkten Rede durch die Völker der Erde ist. Das Brausen des kosmogonischen Feuersturms, das in der Expo-

sition der Pfingsterzählung in das Reden in „fremden Sprachen“ transformiert wird (vgl. Apg 2,1–4), hört die herbeiströmende Menge als das Reden in der jeweils eigenen Muttersprache (V 6 b).

Im Prozeß der Erneuerung der Schöpfung, in der Gottes Wort als Rede in der Muttersprache der Völker der Erde ergeht, spielt das jüdische Volk als der ursprüngliche Hoffnungsträger unter den Völkern der Erde eine Schlüsselrolle. Bei der Menge, die das Sprachenwunder erfährt, handelt es sich um „in Jerusalem ansässige Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel“, um Diasporajuden also. Sie sind es, an denen nach der Pfingstrede des Petrus die Verheißung von Joel 3,1–5 in Erfüllung geht, nach der Gott am Ende sein ganzes Volk mit Geist erfüllt, so wie es am Anfang der Geschichte Israels nach Num 11,29 Mose in einer zornigen Auseinandersetzung mit Josua als prophetische Zukunftsvision ausgesprochen hat. Jetzt also übernimmt Israel nach der Pfingstrede des Petrus seine ihm ursprünglich zuge dachte Rolle als inspirierter Zeuge des Handelns Gottes zur Erneuerung der Schöpfung im Geist.

Die Erneuerung der Schöpfung ist, wie besonders Lukas mit seiner zweimal erzählten Himmelfahrt Jesu herausstellt, das Werk der an ihren ursprünglichen Platz an der Seite Gottes erhöhten Weisheit, von wo aus sie Gottes Herrschaft über die Schöpfung durch das Wort der Zeugen neu begründet. Das Wissen darum ist, wie gesagt, vermittelbar nur über das Hoffnungswissen Israels und seine Bewahrheitung im Handeln Gottes an Jesus von Nazaret. Daher kann der Weg der Erneuerung der Schöpfung nur über das Umdenken und über die Erkenntnis führen, die Apg 2,36 als Kernsatz formuliert. Deshalb muß die Verwirklichung der Neuschöpfung über die Erneuerung der jüdischen Religion führen. Apg 3 stellt den Fortgang der nachösterlichen Mission entsprechend dar. Der Tempel wird zum Ort der Verkündigung der rettenden Kraft des Namens Jesu, „den der Himmel aufnehmen muß bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, was Gott geredet hat durch

den Mund seiner heiligen Propheten von Anbeginn“ (Apg 3,21). Daß die so begonnene Erneuerung der Schöpfung trotz des Sich-Versagens der Tempelaristokratie (und trotz der Zerstörung des Tempels im Jüdischen Krieg) nicht scheitert, dies zu erweisen, ist das Anliegen des Lukas als Theologe und Historiker. Es ist auch das Anliegen unserer Bemühungen um das Thema „Neutestamentliche Schöpfungstheologie in kanonischer Perspektive“.

Der Autor ist Neutestamentler an der Kath. Theol. Fakultät Münster.

Literaturverzeichnis

1. Allgemeines

- Cohn, N., *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven-London 1993.
- Derret, M., Duncan, J., *New Creation. Qmran, Paul, the Church and Jesus*, in: *RdQ 13* (1988/89), S. 597–608.
- Murray, R., *The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, London 1992.
- Roloff, J., *Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes*, in: *Schöpfung und Neuschöpfung (JBTh 5)*, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 119–138.
- Thoma, C., *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, S. 59–90.

2. Kanonische Perspektive

- Childs, B. S., *Biblische Theologie und christlicher Kanon*, in: *Zum Problem des biblischen Kanons (JBTh 3)*, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 13–27.
- Ders., *Die Theologie der einen Bibel* (2. Bd.), Freiburg–Basel–Wien 1994/96.
- Rendtorff, R., *Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments. Prolegomena*, in: *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? (JBTh 10)*, Neukirchen-Vluyn.

3. Matthäus- und Markusevangelium

- Limbeck, M., *Der kleine Weg der größeren Gerechtigkeit. Die Inkarnation Gottes als Ausgangspunkt einer neuen Schöpfung*, in: *BiKi 43/44* (1988/89) 158–163.
- Merklein, H., *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus*, in: *Schöpfung und*

- Neuschöpfung (JBTh 5), Neukirchen-Vluyn 1990, S. 71–92.
- Schenk, W., Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen, Berlin 1974.
- 4. Paulusbriefe**
- Findeis, H.-J., Von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit. Zur Hoffnungsperspektive der Schöpfung nach Röm 8,19–22, in: Söding, Th. (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (FS W. Thüsing)(NTA 31), Münster 1996, S.196–225.
- Kitzberger, I. R., „Wenn also jemand in Christus ist, ist er/sie eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17). Paulinische Perspektiven zu Friede – Gerechtigkeit – Schöpfung, in: BiKi 43/44 (1988/89) 158–163.
- Maier, J., Tora und Schöpfung, in: Schöpfung und Neuschöpfung (JBTh 5), Neukirchen-Vluyn 1990, S. 139–150.
- Mell, U., Neue Schöpfung. Eine traditions-geschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie (BZNW 56), Berlin–New York 1989.
- Paulsen, H., Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (WMANT 43), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Söding, Th., Die Welt als Schöpfung in Christus. Der Beitrag des Kolosserbriefes zum interreligiösen Dialog, in: RPäB 31 (1993) 20–37.
- Vögtle, A., Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970.
- Vollenweider, S., Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989.
- Walter, N., Gottes Zorn und das „Harren der Kreatur“. Zur Korrespondenz zwischen Römer 1,18–32 und 8,19–22, in: Kertelge u.a. (Hg.), Christus bezeugen (FS W. Trilling), Leipzig 1989, S. 218–226.
- 5. Johannesevangelium**
- Bittner, W., Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messiaserkennntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT 26), Tübingen 1987.
- Dschulnigg, P., Die Berufung der Jünger Joh 1,35–51 im Rahmen des vierten Evangeliums, in: FZPhTh 36 (1989), S. 427–447.
- Koch, D.A., Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh 1,19–34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2–11, in: F. van Sebroek u. a. (Hgg.). The Four Gospels 1992 (FS F. Neiryneck)Vol. III, Leuven 1992.
- Stowasser, M., Johannes der Täufer im vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde, Klosterneuburg 1992.
- Welck, Chr., Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (WUNT 69), Tübingen 1994, S. 132–139.
- 6. Lukasevangelium**
- Evans, C.E., Sanders, J.A., Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts, Minneapolis 1993.
- Janowski, B., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Schöpfung und Neuschöpfung (JBTh 5), Neukirchen-Vluyn 1990, S. 37–69.
- Löning, K., Das Verhältnis zum Judentum als Identitätsproblem der Kirche nach der Apostelgeschichte, in: Hagemann, L. / Pulsfort, E. (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder“ (FS A.Th. Khoury) [WFMR II.14], Würzburg-Altenberge 1990, S. 304–319.
- Ders., Erinnerung und Erkenntnis. Zu den offenbarungstheologischen Leitvorstellungen der lukanischen Ostererzählungen, in: Peters, T.R. u.a. (Hgg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, S. 74–84.