

Gudrun Holtz
Damit Gott sei alles in allem

Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von

James D. G. Dunn · Carl R. Holladay
Hermann Lichtenberger · Jens Schröter
Gregory E. Sterling · Michael Wolter

Band 149



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gudrun Holtz

Damit Gott sei alles in allem

Studien zum paulinischen und
frühjüdischen Universalismus



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Ⓢ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 0171-6441

ISBN 978-3-11-019553-8

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Juli 2006 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls-Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung wurde sie an einigen wenigen Stellen überarbeitet.

Angeregt wurde die Untersuchung indirekt durch den Missionswissenschaftler Prof. Dr. Dr. Heinrich Balz, der mich 1994 in das von ihm an der Humboldt-Universität zu Berlin veranstaltete Seminar „Mission im Neuen Testament“ zu einem Vortrag über „Mission im Judentum“ einlud. Die Beschäftigung mit den universalistischen Tendenzen im Entwurf Philos von Alexandrien führte schon bald zu der Frage nach seinem Verhältnis zu Paulus. Die Idee war da, nur die Zeit zu ihrer Durchführung nicht. Entstanden ist die Untersuchung seit 1998 an verschiedenen Orten, in Esslingen, Bangalore (Indien), Tübingen und dann seit 2002 vor allem in Denkendorf. Jeder dieser Orte hat seine Spuren in der Untersuchung hinterlassen. Indien, wo das Christentum eine kleine und zeitweise bedrängte Minderheitenreligion ist, hat meinen Blick für die Problematik der These eines christlichen Universalismus geschärft. In Tübingen habe ich die unabdingbare akademische Infrastruktur vorgefunden. Im Esslinger, aber besonders im Denkendorfer Pfarramt bin ich in einer überraschenden Intensität mit der existentiellen Dimension der Frage nach dem christlich-paulinischen Universalismus im Glaubensvollzug einer christlichen Gemeinde konfrontiert worden, die bis heute mit dieser Frage in der Zuspitzung ringt, die ihr der frühere Denkendorfer Klosterpräzeptor Johann Albrecht Bengel gegeben hat: „Mancher, der sich vor dem Gerichte Gottes zu sehr gefürchtet hat, wird sich in der Ewigkeit ein klein wenig schämen müssen, dass er dem Herrn nicht noch mehr Gnade zugetraut hat.“

Die Veröffentlichung der Untersuchung gibt mir Gelegenheit, denen zu danken, die sie in unterschiedlichster Weise gefördert haben.

An erster Stelle danke ich Herrn Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, Tübingen, der sich zur Betreuung der Arbeit bereit erklärt und ihr Werden mit großem Interesse begleitet hat. Ihm verdanke ich auch eine Vielzahl fruchtbarer Anregungen. Ihm gilt zudem mein herzlicher Dank für die Erstellung des Erstgutachtens, Herrn Prof. Dr. Hans-Joachim Eckstein, Tübingen, für die des Zweitgutachtens. Beiden Gutachtern danke ich für wertvolle Hinweise.

Herr Prof. Lichtenberger hat die Aufnahme der Untersuchung in die Reihe „Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ vorgeschlagen. Auch dafür habe ich zu danken. In den Dank schließe ich Herrn Prof. Dr. Jens Schröter, Leipzig, ein, der die Aufnahme befürwortet hat. Danken möchte ich auch Herrn Carsten Burfeind und Frau Sabina Dabrowski für die freundliche Betreuung seitens des Verlags.

Der nicht geringste Dank schließlich gilt Dr. Rolf Noormann, meinem Mann. Er hat sich um die Untersuchung auf vielfältige Weise verdient gemacht, vor allem als Gesprächspartner und kritischer Leser, zuletzt auch bei der Erstellung der Druckvorlage. Zudem hat er erheblich dazu beigetragen, dass mir in unserem stellenteilenden Pfarramt genügend Freiraum zur wissenschaftlichen Arbeit blieb.

Widmen möchte ich dieses Buch zwei neutestamentlichen Lehrern, die es zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten in unterschiedlicher Weise befördert haben, Herrn Prof. Dr. Hermann Lichtenberger sowie Herrn Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken, Berlin.

Denkendorf, im August 2007

Gudrun Holtz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Inhaltsverzeichnis	VII
Kapitel 1: Einleitung	1

Teil 1

Universalismus als eschatologisches Ziel. Die Zukunft von Schöpfung und Menschheit	15
Kapitel 2: Paulus: Die allumfassende Transformation von Schöpfung und Menschheit als Dominante	17
2.1 Die gefallene Menschheit	18
2.2 Die Aufhebung der Todesverfallenheit der adamitischen Menschheit durch das in der Tat Christi manifest gewordene Übermaß der Gnade	25
2.3 Die Vollendung der Schöpfung	36
2.3.1 Die Befreiung der Schöpfung von Nichtigkeit und Vergänglichkeit	36
2.3.2 Die in der Unterordnung unter Gott geeinte Schöpfung als eschatologisches Gegenüber des einen Gottes	42
2.4 Die endzeitliche Rettung der Glaubenden aus Juden und Heiden und das Verlorengehen der Übrigen	50
2.5 Das eschatologische Erbarmen Gottes über alle	56
2.5.1 Die Rettung Israels und die Enthüllung des göttlichen Erbarmens als des Geheimnisses der Geschichte Gottes mit der Menschheit	56
2.5.2 Das Verhältnis der paulinischen Rede vom Erbarmen Gottes über alle zu den Aussagen über das göttliche Richten	66

2.6 Die universale Verehrung Gottes am Ende	72
2.6.1 Die eschatologisch im Lobpreis Gottes vereinte Menschheit aus Juden und Heiden	73
2.6.2 Die universale Anerkenntnis des Kyrios Jesus Christus zur Ehre Gottes	80
 Kapitel 3: Qumran: Das eschatologische Ende von Schöpfung und Menschheit in Gericht und Vollendung	87
3.1 Das doppelte Ende der Menschheit in Gericht und Vollendung ..	89
3.2 Differenzierte Gerichtsperspektiven für Israel und die Völker ...	101
3.3 Die endzeitliche Funktion der Gemeinde und ihrer Retterge- stalten zugunsten der nichtqumran-essenischen Menschheit	109
3.4 Die eschatologische Erneuerung von Mensch und Schöpfung	120
3.5 Der eschatologische Lobpreis und die Anerkenntnis Gottes durch alle Kreatur	128
 Kapitel 4: Philo: Die Heilung der Schöpfung und die jüdisch bestimmte Zukunft der Menschheit	139
4.1 Die Zukunft der Schöpfung	141
4.2 Die Zukunft des jüdischen Volkes und der übrigen Völker	150
4.2.1 Der eschatologische Menschheitsfriede. Die heilvolle Herrschaft des jüdischen Volkes über die Völker	150
4.2.2 Die eschatologische Restituierung des jüdischen Volkes und die Demütigung seiner äußeren Feinde	154
4.2.3 Die eschatologische Erneuerung des jüdischen Volkes und die Hoffnung für die Völker	160
4.3 Die eschatologisch um das Gesetz versammelte Menschheit	163
 Kapitel 5: Die paulinische Gestalt des eschatologischen Universalismus im weiteren Kontext des Frühjudentums	169
5.1 Der eschatologische Universalismus bei Paulus im Verhältnis zur Qumranliteratur und zu Philo	169
5.2 Die paulinische Gestalt des eschatologischen Universalismus im weiteren Kontext des Frühjudentums	178

Teil 2

Die Universalisierung der Gemeinschaft in der Zeit bei gleichzeitiger Abgrenzung nach außen und innen	189
Kapitel 6: Paulus: Die Konstituierung einer neuen Gemeinschaft aus Juden und Heiden und ihre Abgrenzung nach außen und innen	191
6.1 Die Einbeziehung der Völker in das Heilshandeln Gottes mit Israel	192
6.1.1 Der rechtfertigende Glaube als Modus der Teilhabe Israels und der Völker am Handeln Gottes	192
6.1.1.1 Der Streit um die Rechtfertigung aus Glauben als Streit um das Verhältnis von Juden und Heiden in der Gemeinde	193
6.1.1.2 Die Rechtfertigung aus Glauben als Erweis der Gottheit Gottes über Juden und Heiden und das Beispiel Abrahams	206
6.1.2 Die Teilhabe der Heiden am eschatologischen Handeln Gottes in Christus als Erfüllung der an Abraham ergangenen Verheißungen	213
6.1.3 Die Berufung der Gemeinde aus Juden und Heiden	219
6.1.4 Die Versöhnung der Welt	228
6.2 Das in der Gemeinde aus Juden und Heiden praktizierte Gesetz	232
6.3 Grenzziehungen nach außen und innen	251
6.3.1 Die Nichtteilhabe der Mehrheit Israels an der Gerechtigkeit Gottes	252
6.3.1.1 Der Selbstausschluss der Mehrheit Israels von der im Evangelium offenbarten Gerechtigkeit Gottes	252
6.3.1.2 Die Verhärtung von Mehrheitsisrael als Ursache seiner Nichtteilhabe an der Gerechtigkeit Gottes	260
6.3.2 Das Verhältnis der Gemeinde zu ihrer paganen Umwelt zwischen Abgrenzung und Öffnung	264
6.3.3 Der Ausschluss aus der Gemeinde	275
6.4 Die Universalisierung des Gesetzes als Gegenentwurf zur Identifikation von Gesetz und Israel	279
6.5 Der paulinische Universalismus und seine Deutung durch D. Boyarin	292

Kapitel 7: Qumran: Die Abgrenzung der Gemeinde von der Umwelt bei gleichzeitiger Öffnung für neue Mitglieder	309
7.1 Das Selbstverständnis der Gemeinde als Bundespartnerin Gottes und ihr Verhältnis zu ganz Israel	310
7.1.1 Die Erneuerung des Bundes Gottes mit Israel in der Gemeinde	310
7.1.2 Der in der Gemeinde errichtete Bund als Bund für ganz Israel	318
7.1.3 Das Selbstverständnis der Gemeinde als Bundesgemeinde in Abgrenzung von ganz Israel	332
7.2 Die Offenheit der Gemeinde für neue Mitglieder und ihre Grenzen	345
7.3 Die Bewahrung der Identität der Gemeinde als Grund für den Ausschluss	350
7.4 Das Verhältnis der Gemeinde zu ihrer Umwelt im Spiegel der qumran-essenischen Gesetzgebung	356
7.5 Die Qumrangemeinde zwischen Öffnung und Abgrenzung	372
Kapitel 8: Philo: Die universalisierende Deutung des Judentums	379
8.1 Grundsätzliche Aspekte der Universalisierung des Mosegesetzes	381
8.2 Zur Universalisierung der Einzelgebote des Mosegesetzes	393
8.2.1 Die Universalisierung ethischer Gebote durch den Nachweis ihrer Überlegenheit über die Gesetze der Völker	394
8.2.2 Die Universalisierung des Kultgesetzes	402
8.2.2.1 Die Universalisierung der Beschneidung	408
8.2.2.2 Die Universalisierung von Tempel und Tempelwallfahrt	411
8.2.2.3 Der jüdische Hohepriester als kosmischer Hoherpriester	416
8.2.2.4 Der universale Priesterdienst des jüdischen Volkes	423
8.2.2.5 Die Universalisierung von Tempelopfern und Festen	425
8.3 Die Transzendenzierung natürlicher Bindungen zugunsten religiöser und ethischer Tugenden als Basis der jüdischen Gemeinschaft	452
8.3.1 Auf Tugend, nicht auf Geburt beruhender Adel als wahrer Adel und als Basis für die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft	452
8.3.2 Die Politeia aus Juden und Proselyten	461

8.4 Die Singularität des jüdischen Volkes als Grund für Grenz- ziehungen nach außen und innen	473
8.4.1 Das besondere Gottesverhältnis des jüdischen Volkes	473
8.4.2 Die Bewahrung der sozialen und religiösen Identität der jüdischen Gemeinschaft als Grund für die Ungleich- behandlung von Juden und Nichtjuden im Gesetz	486
8.4.3 Der Abfall von Gott als Grund für den Ausschluss aus der jüdischen Gemeinschaft	490
8.5 Zum Verhältnis von Universalismus und Partikularismus bei Philo	497
 Kapitel 9: Die paulinische Gestalt der Universalisierung der Gemeinde im weiteren Kontext des Frühjudentums	505
9.1 Die paulinische Gestalt der Universalisierung der Gemeinde im Verhältnis zur Qumranliteratur und zu Philo	506
9.2 Die paulinische Gestalt der Universalisierung der Gemeinde im weiteren Kontext des Frühjudentums	524
9.3 Die paulinische Gestalt des Universalismus und der covenantal nomism	538
 Kapitel 10: Damit Gott sei alles in allem. Der paulinische Universalismus im Gespräch	545
 Abkürzungen.....	567
 Literatur.....	569
 Register	619
1. Stellen	619
2. Autorinnen und Autoren	639
3. Namen und Sachen	645

Kapitel 1

Einleitung

„Das Judentum ist ethnozentrisch – die Religion des ‚auserwählten Volkes‘. Die Wendung zum Universalismus gilt deswegen als christliche Besonderheit, und sie war in der Tat das Werk des Paulus, der dies im erbitterten Streit gegen Petrus und die judenchristliche Fraktion durchsetzen musste“¹. So war im Sommer 2004 im Feuilleton einer großen deutschen Tageszeitung zu lesen. In der ersten Hälfte des 19. Jh.s von dem Tübinger Neutestamentler F.C. *Baur* formuliert, ist die These vom fundamentalen Gegensatz von jüdischem Ethnozentrismus bzw., um mit *Baur* zu sprechen, jüdischem Partikularismus und christlich-paulinischem Universalismus zum Allgemeingut der Gebildeten geworden. In der neutestamentlichen Wissenschaft selbst wird sie in dieser streng antithetischen Form schon lange nicht mehr vertreten². Sie hat neuen, differenzierteren Sichtweisen Platz gemacht.

In einer Reihe von Arbeiten wird darauf hingewiesen, dass es bereits in der vorpaulinischen jüdischen Religion – ansatzweise in der Hebräischen Bibel und später v.a. im hellenistischen, aber auch im palästinischen Judentum – universalistische Tendenzen gegeben habe³. Paulus sei es dann jedoch gewesen, der diesen Tendenzen im Christentum zum Durchbruch verholfen und so den Partikularismus des Judentums erst wirklich hinter sich gelassen habe. Der Grund für diese Entwicklung wird in der Christusoffenbarung gesehen, die Paulus den

1 *Schnädelbach* 2004, 14.

2 *Dunn* 1999, 58, nennt *Baur*s Version „simpl(e)“ und „crud(e)“.

3 Um nur einige wichtigere Arbeiten zum Judentum zu nennen: *Bertholet* 1896, 120. 175.192 u.ö., *Schürer* 1909, 3 162ff, *Bousset* 1926, 53–96, sowie *Hengel* 1988, bes. 568ff, *ders.* 1997, 206ff, und *Dunn* 1999.

biblischen Gott als Gott *aller* Glaubenden erschlossen und damit zugleich die partikularistische Fassung der „Einzigkeit Gottes als das einzigartige Da-sein für Israel“ aufgesprengt habe⁴. Teilweise verbindet sich damit die Vorstellung, das durch Paulus inaugurierte universale Christentum sei der legitime Erbe der universalistischen Traditionen des Judentums, das wegen seiner partikularistischen Tendenzen den Weg zur Universalreligion selbst nicht zu Ende gehen können⁵.

Beide Deutungsmodelle, die schroffe Antithese von Judentum und paulinischem Christentum, aber auch die Vorstellung des Christentums als Erbe des jüdischen Universalismus⁶, sind für das Judentum folgenreich. Denn gilt das Partikulare erst einmal als vom Universalen überwunden bzw. aufgehoben, dann ist der Weg geebnet, um ihm jede Daseinsberechtigung abzusprechen⁷. Dass diese Konsequenz je nach religiösem Standort nicht weiter problematisiert oder aber beklagt wird, versteht sich.

So stellt *Baur* lapidar fest: Das „Wesen und Princip des Christenthums“ ist „Geist“, und zwar deshalb, weil hier „keine Schranke, keine Hülle ist, nichts Trübendes und Hemmendes, nichts Endliches und Vergängliches... oder der Herr ist der Geist, weil das Princip des Christenthums und des christlichen Bewußtseyns mit Einem Worte ein absolutes ist, in welchem alles Andere, als etwas blos Relatives und Endliches sein natürliches Ende hat“⁸. An anderer Stelle sagt er: Damit die christliche Gemeinde sich realisieren kann, muss „jeder unabhängig von ihr vorhandene Unterschied, alles, was die Menschen von Natur, in ihren nationalen, politischen oder irgend andern Verhältnissen trennt, aufgehoben werden. Dieß geschieht ... dadurch, daß alle in Einem Gei-

4 *Gräßer* 1981, 204.

5 So ausdrücklich *Bousset* 1926, 1.3.85.91. Er bringt das Ende der universalistischen Tendenzen im Judentum mit der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels durch die Römer 70 n.Chr. in Zusammenhang; vgl. ebd., 84f. Indirekt ebenso *Harnack* 1909, 105, der Paulus als die „höchste Hervorbringung des jüdischen Geistes unter der schöpferischen Macht des Geistes Christi“ versteht und zugleich betont, dass der Pharisäismus damit, dass er Paulus hervorgebracht hat, „seine weltgeschichtliche Mission erfüllt“ habe. Vgl. ferner ebd., 132, sowie etwa *Bertholet* 1896, 303.348f, *Hengel* 1988, 568ff, *Theißen* 1991, 354, *Dunn* 1999, 67–70, und *Badiou* 2002, 188.

6 Bei *Baur* 1966 [1860], 21, verbinden sich diese beiden Deutungsmodelle: Das Christentum ist die „natürliche Einheit“ von Elementen der griechischen Religion und der universalen Elemente des Judentums.

7 Dazu s. auch *Hengel* 1997, 200, sowie *Stuhlmacher* 2002, 209f.

8 *Baur* 1845, 521.

ste zu Einem Leibe getauft werden“⁹. In der Sache ähnlich heißt es in einer späteren Untersuchung: „Als allgemeine Form des religiösen Bewusstseins erscheint das Christenthum darin, dass es die übrigen Religionen (sc. die bereits vorchristlichen) mehr und mehr zurückgedrängt, in sich aufgelöst und sich selbst über sie zur allgemeinsten Herrschaft in der Welt aufgeschwungen hat, es ist somit jenen particulären Religionsformen gegenüber die absolute Religion“¹⁰.

Dagegen kritisiert der amerikanisch-jüdische Talmudforscher D. *Boyarin* in seinem Paulusbuch, in dessen Zentrum die Deutung des paulinischen Universalismus steht, die Folgen dieses Ansatzes vehement¹¹. Durch das paulinische Streben nach Universalismus und nach dem Einen würden alle menschlichen und kulturellen Besonderheiten, v.a. die der Juden, ausgelöscht¹². Die Menschen, die „Differenz“ wählten, d.h. nicht zum christlichen Glauben konvertierten, seien am Ende „effectively non-human“¹³. Die paulinische Kritik einer Art von Partikularismus führe zu einem Partikularismus anderer Art, nämlich „to allegorize the Jews out of existence entirely“¹⁴. Darüber hinaus, so *Boyarin*, scheine der paulinische Universalismus zu „coercive politico-cultural systems“ zu führen¹⁵, die an dem mehr oder minder gewalttätigen Projekt der Absorption kultureller Besonderheiten in die jeweils dominante Kultur beteiligt seien¹⁶.

Es ist ein Leichtes – und deshalb billig –, *Baur*, einen Mann des 19. Jh.s, mit dem historischen Wissen des ausgehenden 20. Jh.s zu kritisieren. Wie aber das Beispiel *Boyarins* zeigt, ist die von *Baur* aufgeworfene Problematik keineswegs erledigt. Wenn *Boyarin* am Ende des 20. Jh.s, dem Deutungsansatz *Baur*s folgend, Paulus als universalistischen Denker versteht, der in letzter Konsequenz die Existenz der Juden und des Judentums aufs Spiel setzt, dann könnte das auch daran liegen, dass sich die christliche Paulus-Exegese mit dieser Hinterlassenschaft des 19. Jh.s und ihrer Erben im 20. Jh. nicht hinreichend beschäftigt hat. Diese Aufgabe will die vorliegende Untersuchung in Angriff nehmen.

9 Ebd., 558.

10 *Baur* 1966 [1860], 5.

11 Vgl. *Boyarin* 1994. S. auch *Talmon* 1976, 33f.

12 Vgl. *Boyarin* 1994, 8. S. auch *Talmon* 1976, 34.

13 Vgl. *Boyarin* 1994, 204.

14 Ebd., 208.

15 Ebd., 228.

16 *Boyarins* Paulusdeutung wird in Kap. 6.5 ausführlich diskutiert.

Mit der Frage nach der paulinischen Gestalt des Universalismus im Kontext des zeitgenössischen Judentums geht sie zugleich einen Aspekt der Aufgabe an, von der M. Hengel in seinem Aufsatz: „Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung“, schreibt: „Das ganze Problem verdiente eine monographische Darstellung – am besten in mehreren Bänden“¹⁷.

Eine wesentliche Voraussetzung einer solchen Untersuchung ist es, sich Rechenschaft über die mit der Universalismusfrage zusammenhängenden Probleme abzulegen. Trotz der Häufigkeit, mit der die Begriffe Partikularismus und Universalismus in der Literatur gebraucht werden, ist die Forschung weit entfernt von einem Konsens darüber, was unter ihnen zu verstehen sei¹⁸. Statt einer klaren Begrifflichkeit bestimmen vielfältige Umschreibungsweisen das Bild. In der neutestamentlichen Wissenschaft werden insbesondere der Monotheismus¹⁹, das Geistige bzw. der Geist²⁰, das vom Körperlich-Materiellen Abstrahierende²¹, das Individuelle²², das Innerliche und die Frömmigkeit²³, Glaube²⁴ und Freiheit (vom Gesetz)²⁵, das Ethische²⁶, Liebe²⁷ sowie die Gleichstellung von Juden und Heiden²⁸ als universalistisch beurteilt. Als partikularistisch werden demgegenüber das Begrenzte bzw. Beschränkte²⁹,

17 Vgl. Hengel 1997, 197.

18 In den Geisteswissenschaften wird die Begrifflichkeit zur Beschreibung von verschiedenen Phänomenen verwendet; vgl. dazu den Überblick bei Borsche et al. 2001.

19 Bei den im Folgenden aufgeführten Autoren handelt es sich um Beispiele. Ein Anspruch auf Vollständigkeit besteht nicht. Vgl. Baudissin 1913, 12, Harnack 1924, 16, Bousset 1926, 318f, und Orlinsky 1970, 213.

20 Vgl. Ridderbos 1970, 234, Schmithals 1994, 71, Kraus 1996, 178, und Theißen 2000, 308.

21 Vgl. Bertholet 1896, 338f A3, Harnack 1924, 48, Bousset 1926, 56f, und Schmithals 1994, 113.

22 Vgl. Bertholet 1896, 115, Harnack 1985 [1900], 108, Bousset 1926, 208, Heinemann 1932, 565, Ridderbos 1970, 234, und Hay 2001, 361; zum geistesgeschichtlichen Hintergrund s. Borsche et al. 2001, 205.

23 Vgl. Bertholet 1896, 115, Harnack 1909, 105, ders. 1924, 48, und Bousset 1926, 55.

24 Vgl. Bousset 1926, 193, Ridderbos 1970, 234, Schmithals 1994, 101, und Theißen 2000, 312.

25 Vgl. Harnack 1909, 102, Beker 1980, 131, Hengel 1988, 568, und Schmithals 1994, 76.81.

26 Vgl. Bertholet 1896, 338f A3, Harnack 1909, 78, und Bousset 1926, 208f.

27 Vgl. Ridderbos 1970, 209f, und Theißen 2000, 308; s. auch Boyarin 1994, 132, und Badiou 2002, 161–72.

28 Vgl. Gräßer 1981, 204, und Dunn 1999, 71; s. ferner Kraus 1996, 14.

29 Vgl. Bertholet 1896, 337, Harnack 1924, 325, Bousset 1926, 95, und Hengel 1988, 570.

das Physisch-Leibliche³⁰ und seine konkreten Manifestationen in Ethnizität³¹, Volk³², Gesetz³³, Tempel³⁴, Kult und Ritual³⁵ beurteilt. Dabei wird das Universale in der Regel mit dem Paulinisch-Christlichen, das Partikulare mit dem Jüdischen identifiziert³⁶. Diese Zuordnung ist in den Bibelwissenschaften und den benachbarten Disziplinen, insbesondere im Bereich Jüdischer Studien, jedoch keineswegs Konsens.

Der in solchen Gegenüberstellungen zum Ausdruck kommende Gegensatz von universalistischem paulinischen Christentum und partikularistischem Judentum, wie unterschiedlich er im Einzelnen auch beschrieben werden mag, zieht sich bis heute durch die neutestamentliche Forschung³⁷. In den genannten Kategorien zeigt sich der Einfluss F.C. Baur's noch immer wirksam: „(W)orin besteht aber das Absolute seines (sc. des Christentums) Wesens? Es kann zunächst nur darin gefunden werden, dass das Christentum über alles Mangelhafte, Beschränkte, Einseitige, Endliche, worin der Particularismus jener Religionsformen besteht, erhaben ist, dass es nicht polytheistisch ist, wie das Heidentum, nicht an äusserlichen Gebräuchen und Satzungen, an dem Positiven einer rein traditionellen Religion hängt, wie das Judentum, somit überhaupt als eine geistigere Form des religiösen Bewusstseins über ihnen steht“³⁸. Das Partikulare des Judentums identifiziert *Baur* an an-

30 Vgl. *Bertholet* 1896, 115.337.348, *Bousset* 1926, 95, *Ridderbos* 1970, 234f, und *Schmithals* 1994, 113.

31 Vgl. *Ridderbos* 1970, 237, *Schmithals* 1994, 112, und *Dunn* 1999, 62f; s. auch *Boyarin* 1994, 22f.

32 Vgl. *Bertholet* 1896, 337, *Baudissin* 1913, 12, *Harnack* 1924, 40, *Bousset* 1926, 95, *Ridderbos* 1970, 234, *Hengel* 1988, 569, *Schmithals* 1994, 113, *Dunn* 1999, 62, und *Theißen* 2000, 288.

33 Vgl. *Bertholet* 1896, 109.348 („Verfassung“), *Harnack* 1909, 101, *Bousset* 1926, 85, *Ridderbos* 1970, 235, *Hengel* 1988, 568f, *Schmithals* 1994, 71, und *Theißen* 2000, 294.

34 Vgl. *Bousset* 1926, 59f, *Harnack* 1909, 79, *ders.* 1924, 15f, *Ridderbos* 1970, 235, und *Dunn* 1999, 62.

35 Vgl. *Bousset* 1926, 79, *Harnack* 1909, 77, *ders.* 1924, 15, *Ridderbos* 1970, 234f, und *Runia* 1990, 12; s. auch *Theißen* 2000, 294, der speziell auf Beschneidung sowie Speise- und Reinheitsgebote verweist.

36 *Meeks* 2001, 19, und *Martin* 2001, 58f, ordnen die beiden hier mit den Begriffen Universalismus und Partikularismus verbundenen Reihen dem Begriffspaar Hellenismus und Judentum zu.

37 Vgl. etwa *Beker* 1980, 73.78, *Gräßer* 1981, 205, *Schmithals* 1994, 71.80f.111f, *Hengel* 1988, 568f, *ders.* 1997, 206f, und *Dunn* 1999. S. aber auch *Boyarin* 1994 (und dazu unten Kap. 6.5) sowie den französischen Philosophen *Badiou* 2002, 28.

38 *Baur* 1966 [1860], 5f.

derer Stelle mit dem Tempel³⁹, mit dem Gesetz in seiner „blos äußerlich(en), rein positiv(en)“ Gestalt im Gegensatz zum „Sittlichen“⁴⁰, d.h. mit dem Kult- und Ritualgesetz, sowie mit dem Nationaljüdischen⁴¹. Das Universale hingegen identifiziert er mit dem Monotheismus⁴², dem Geist⁴³, der Freiheit „von allem, was blos eine äußere Beziehung zum Menschen hat“⁴⁴, sowie der Gleichberechtigung von Juden und Heiden⁴⁵. *Baur* hat diese Kategorien aus seinen Paulusstudien gewonnen. Sie sind demnach keine gewissermaßen neutralen Größen, sondern reflektieren die paulinische Position, wie *Baur* sie unter dem Einfluss G.F.W. *Hegels* deutet⁴⁶. Damit sind die Kategorien selbst Teil einer bestimmten christlichen Auseinandersetzung mit Paulus einerseits und dem Judentum (und dem Heidentum) andererseits und darum kaum geeignet, nichtchristliche Sichtweisen, und d.h. im Kontext der neutestamentlichen Wissenschaft insbesondere die frühjüdische Sicht, adäquat zu erfassen. Eben dies aber wäre für Kategorien, die im religionswissenschaftlichen Vergleich Anwendung finden sollen, eine Voraussetzung.

Angesichts der Schwierigkeiten, die mit der Verwendung der beiden Begriffe Universalismus und Partikularismus verbunden sind, wird in der Forschung verschiedentlich die Frage nach ihrem heuristischen Nutzen gestellt. E. *Fuchs* spricht für die von *Baur* maßgeblich geprägte Verwendung dieser Begriffe von „immer noch beliebten kombinatorischen Klischees“. Die Beziehung zwischen Universalismus und Partikularismus zeige „nie die Sache selbst, sondern nur, daß gestritten bzw. kombiniert wird“. Daraus leitet *Fuchs* für die Erforschung des Neuen Testaments die – freilich auch darüber hinaus gültige – Forderung ab, dass dieses „zuerst einmal auf seine Sache hin befragt werden muß“⁴⁷. Ähnliche Stimmen sind auch in der jüngsten anglo-amerikani-

39 Vgl. ebd., 42, sowie *ders.*, 1845, 57.

40 Ebd., 554.

41 Vgl. *Baur* 1966 [1860], 46.

42 Vgl. *Baur* 1845, 620f.

43 Vgl. ebd., 514–22.

44 Ebd., 515.

45 Vgl. *Baur* 1845, 58: „... was für einen Juden das Unerträglichste war, die Aufhebung des jüdischen Particularismus zu einem Universalismus, in welchen Juden und Heiden als gleichberechtigt neben einander stunden“.

46 Dazu s. auch unten S. 307f.

47 *Fuchs* 1962, 1162. Er nennt es ebd. einen „methodische(n) Kurzschluß“, wenn die Forschung „ihr Schema schon für die Sache hielt. Das übliche Klischee universales

schen Forschung laut geworden. Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist J.Z. *Smith* zufolge die Unterscheidung von „universal' religions in contradistinction to ,ethnic' or ,national' religions“ – die Kategorien ethnisch und national sind geläufige Umschreibungen des Partikularen – nicht mehr als eine Sublimierung der frühesten und grundsätzlichen dichotomischen Unterscheidung von „ours' and ,theirs,' or ,true' and ,false'“⁴⁸. *Smith* hält daher die Begriffe universal bzw. universalistisch und partikularistisch für untauglich. J.D.G. *Dunn* kommt aufgrund der Quellenlage für das Urchristentum und das antike Judentum zu einem in der Sache gleichlautenden Urteil: „the contrast, ,particularist', ,universalist,' is inappropriate and misleading in describing a key difference between Judaism and Christianity“⁴⁹.

Gleichwohl durchziehen die Begriffe Universalismus und Partikularismus trotz der mit ihnen verbundenen Schwierigkeiten die Literatur und werden etwa von *Dunn* trotz aller Bedenken weiter verwendet. Auch *Smith* betont: „classify we must“, um allerdings sofort hinzuzufügen: „though we can learn from the past to eschew dual classifications such as that between ,universal' and ,ethnic' or the host of related dualisms, all of which finally reduce to ,ours' and ,theirs'“⁵⁰. Vor diesem Hintergrund kann es im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft nur darum gehen, die Begriffe aus ihrer konfessionalistischen Verengung im Sinne von „ours'“ und „theirs'“, „true'“ und „false'“ zu befreien und sie durch allgemeine Bestimmungen zu präzisieren, die nicht von vornherein parteiisch sind.

Einzusetzen ist mit der Beobachtung J.D. *Levensons*, dass alle Religionen insofern partikular sind, als keine von ihnen alle Einzelnen einschließt⁵¹. Obwohl also keine Religion universal ist, gibt es gleichwohl einige, die dies sein wollen. Deshalb definiert *Levenson*, von einem jüdischen Hintergrund herkommend, als eine erste Gestalt des religiösen

Heidenchristentum ... gegen partikulares Judenchristentum ... kommt dem NT, auch Paulus, nicht auf den Grund“.

- 48 *Smith* 1996, 394. S. auch *Krauter* 2004, 5–14, der die Problematik dieser Kategorien anhand der in den Entwürfen von J. *Wach* und G. *Mensching* gebrauchten Begriffe der Universal- und der Volksreligion erörtert.
- 49 *Dunn* 1999, 60. Zur Begründung im Einzelnen s. ebd. Vgl. ferner *Green* 2000, 76.
- 50 *Smith* 1996, 402.
- 51 Vgl. *Levenson* 1985, 2; wiederholt in *ders.* 1996, 144f. Vgl. ferner *van der Leeuw* 1931, 1380: „Und was vom Volk gilt, gilt auch vom Einzelnen: jeder, der ‚mein Gott‘ sagt, ist gewissermaßen Partikularist, und nur ein U(niversalist), der die bleichen Allgemeinheiten dem lebendigen Verhältnis zu Gott vorzieht, kann dagegen Verwahrung einlegen“.

Universalismus eine solche, „that accepts proselytes, that is, one that is willing or eager to extend its particularity indefinitely“. Eine zweite Gestalt des Universalismus sieht er in einer wie auch immer gearteten zukünftigen Vollendung, wenn „human variety will disappear altogether or submit permanently to an all-inclusive structure“⁵². Diese beiden Gestalten des Universalismus, universalistische Tendenzen in der Zeit und eschatologischer Universalismus der Vollendung, sind für die jüdisch-christliche Antike in der Tat kennzeichnend. Dem trägt auf ihre Weise auch die ältere Universalismus-Definition des niederländischen Religionswissenschaftlers G. van der Leeuw Rechnung. Für ihn bedeutet Universalismus „die Verneinung dieser Beschränkung (sc. der religiösen Güter auf eine bestimmte Gruppe): die universalistische Tendenz richtet sich auf immer weitere Kreise, bis sie schließlich die Menschheit als solche in unmittelbare Beziehung zu Gott setzt (Gottesglaube, Monotheismus)“.⁵³

Um die beiden genannten Aspekte auch sprachlich zu unterscheiden, wird der Begriff Universalismus im Folgenden für die eschatologische Vollendung in dem von *Levenson* definierten umfassenden Sinn reserviert. Für alle Konzeptionen hingegen, die in der Zeit vor dem Ende oder auch in der eschatologischen Zukunft auf die Einbeziehung von Gruppen und Größen zielen, die nicht bereits zur eigenen Gemeinschaft gehören, ohne jedoch die Einbeziehung aller schon zu erreichen, wird mit Z. *Werblowsky* und H. *Cancik* / H.C. *Cancik-Lindemaier* von Universalisierung bzw. universalistischen Tendenzen gesprochen⁵⁴. Als partikularistisch werden demgegenüber solche Konzeptionen bezeichnet, die diese Ausdehnung nicht verfolgen bzw. sich dem Hinausgreifen über die eigene religiöse Gruppe widersetzen. Vor diesem Hintergrund scheinen die in der neueren Diskussion zunehmend wichtig gewordenen Begriffe inklusivistisch und exklusivistisch adäquate Umschreibungen der hier mit universalistisch und partikularistisch umschriebenen Sachverhalte zu sein. Dabei ist jedoch zu beachten, dass Universalismus und Inklusivismus im Folgenden nicht einfach als Synonyme gebraucht werden. Während Inklusivismus die Bewegung der Einbeziehung weiterer Größen in die jeweilige Gemeinschaft und ihre

52 *Levenson* 1985, 2; wiederholt in *ders.* 1996, 145.

53 *Van der Leeuw* 1931, 1379. Diese beiden Aspekte werden – bei eigener Zuordnung – auch von *Segal* 1995, 29, unterschieden; in der Sache ähnlich ferner *Käsemann* 1980, 149.282; *ders.* 1970, II 190, und *Beker* 1988, 29ff.

54 Vgl. *Werblowsky* 1993, 329, und *Cancik/Cancik-Lindemaier* 1994, 64.66.

Zukunftshoffnungen meint, bezeichnet Universalismus das Ergebnis dieses Prozesses, wenn er an sein Ende gekommen ist. Besonders in den übergreifenden Teilen dieser Untersuchung⁵⁵ wird der Begriff Universalismus in Verbindung mit anderen Termini, insbesondere mit den Adjektiven paulinisch oder jüdisch, zudem als Oberbegriff zur Bezeichnung des Gesamphänomens Universalismus gebraucht. Er schließt dann die Gesamtheit der jeweiligen universalistischen und partikularistischen Aspekte und Tendenzen ein.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass partikularistische und universalistische Tendenzen jeweils für den konkreten Einzelfall, d.h. hier für jüdische und paulinische Phänomene gleichermaßen, nachgewiesen werden müssen. Jenseits der interreligiösen Polemik gebraucht, sind so die Voraussetzungen gegeben, dass die Begriffe Partikularismus, Universalismus usw. das von *Werblowsky* formulierte Kriterium, „rein deskriptiv und wertfrei“ zu sein⁵⁶, erfüllen können.

Die vorliegende Untersuchung nimmt ihren Ausgangspunkt bei zwei inzwischen verbreiteten Forschungspositionen. Zum einen rechnet sie für das Frühjudentum außer mit partikularistischen auch mit universalistischen Tendenzen⁵⁷. Wie erwähnt, werden schon seit langem von christlichen wie von jüdischen Forschern im Judentum, sowohl im palästinischen als auch und besonders im hellenistischen, starke universalistische Tendenzen ausgemacht. Neuerdings, etwa seit Mitte der 80-er Jahre, reklamieren v.a. jüdische Forscher den Begriff des Universalismus verstärkt auch für das rabbinische Judentum⁵⁸. Zum anderen geht diese Untersuchung davon aus, dass sich bei Paulus neben universalistischen Momenten auch partikularistische Aspekte finden. Bereits A. von *Harnack* hat auf die „eigenthümlichen Schranken“ des Universalismus bei Paulus hingewiesen, die aber „häufig verkannt“ würden⁵⁹. Bei diesen Schranken handelt es sich für ihn um die besondere Rolle, die Israel und die Judenchristen für Paulus auch weiterhin spielen. *Harnack* nennt zum einen die paulinische Überzeugung, dass sich die „ATlichen Verheissungen – unbeschadet ihrer gegenwärt-

55 S.u. Kap. 5, 9 und 10.

56 *Werblowsky* 1993, 330.

57 Dazu s.o. A3.

58 Vgl. *Levenson* 1985, 4ff, wiederholt in *ders.* 1996, 147f, *Segal* 1995, 7ff, und *Hirshman* 2000; s. aber bereits *Loewe* 1966 und *Talmon* 1976, bes. 35. Zu christlichen Autoren vgl. *Donaldson* 1990, bes. 3–7, sowie *Dunn* 1999, 66ff.

59 *Harnack* 1909, 99. Inhaltlich definiert er den Universalismus des Paulus als „volle(n) Universalismus des Heiles“ (ebd., 56 A2).

tigen Erfüllung an der Heidenkirche – noch in besonderem Sinne am jüdischen Volke erfüllen werden (Röm. 11)⁶⁰. Ferner weist er darauf hin, dass der Apostel „den Judenchristen ihr väterliches Gesetz gelassen (auch gegebenen Falls fort und fort als Jude gelebt) und damit den Zustand nicht geändert“ hat, „dass es zwei christliche Gemeinschaften gab, die neben einander bestehen sollten“⁶¹. Eine weitere Stimme, die bei Paulus neben einem universalistischen Grundzug, der sich in der Universalisierung des Heils und der Gemeinde zeige, auch einen „neuen Partikularismus des Christentums“ herausgestellt hat, war dann H. Ridderbos. Er sieht diesen Partikularismus anders als Harnack allerdings in der Zugehörigkeit zu Christus und in der unbedingten Forderung des Glaubens⁶². Andere christliche wie jüdische Autoren haben in jüngerer Zeit in vergleichbarer Weise auf partikuläre Elemente der paulinischen Theologie hingewiesen⁶³.

Es ist deshalb eine erste Zielsetzung dieser Studie, in einer dem heutigen Erkenntnisstand entsprechenden Weise für Paulus beide Seiten, die partikularistische und die universalistische, umfassend darzustellen, d.h. sowohl für die eschatologische Zukunft als auch für die Zeit vor dem Ende. Die zweite Aufgabe, die sie sich stellt, ist die Verortung der paulinischen Gestalt des Universalismus einschließlich seiner partikularistischen Züge im weiteren Kontext des Frühjudentums. Dazu ist eine eigenständige Untersuchung jüdischer Quellen nötig.

Grundsätzlich kommt als Vergleichsmaterial zu Paulus die gesamte nachalttestamentliche Literatur bis einschließlich der frühen, teilweise pharisäisch beeinflussten tannaitischen Literatur infrage⁶⁴. Aus sachlichen Gründen legt sich jedoch eine Konzentration auf die Texte von Qumran und die Schriften Philos von Alexandrien nahe.

60 Ebd. Vgl. ähnlich *Schmithals* 1994, 117.

61 *Harnack* 1909, 100.

62 Vgl. *Ridderbos* 1970, 239.

63 Für christliche Autoren vgl. *Dahl* 1977, 191, *Sanders* 1983, 160, *Beker* 1980, 78, *Roetzel* 1992, 179–82, *Guerra* 1995, 113ff, und *Dunn* 1999; für jüdische *Levenson* 1985, 18f, wiederholt in *ders.* 1996, 165f, *Segal* 1986, 169.172, *ders.* 1995, 5, sowie *Kaminsky* 2003, 421ff.

64 Auf eine eigenständige Bearbeitung der atl. Tradition wird verzichtet, da der Befund im Alten Testament im Wesentlichen unstrittig zu sein scheint; vgl. dazu so unterschiedliche Arbeiten wie *Bousset* 1926, 83f, *Kraus* 1996, 16–44, und *Dunn* 1999, 66–70. Atl. Traditionen werden im Folgenden v.a. in solchen Zusammenhängen einbezogen, in denen Paulus, Philo oder die Qumranliteratur mit der Schrift argumentieren.

(1) Der erste Grund ist methodischer Natur: Der bei der Erörterung der Universalismus-Problematik verschiedentlich gewählte motivgeschichtliche Ansatz führt m.E. zu keinen befriedigenden Ergebnissen. Es wird dann anhand der je nach dem eigenen Standpunkt als partikular (z.B. Gesetz, Beschneidung, Tempel) bzw. universal (z.B. Glaube, Geist, Freiheit) bewerteten Elemente in die Hebräische Bibel und in die nachalttestamentliche jüdische Literatur zurückgefragt und von hier aus Partikularismus bzw. Universalismus der untersuchten Schriften beurteilt⁶⁵. Bei diesem Verfahren wird jedoch meist übersehen, dass ein und dasselbe Motiv in verschiedenen religiösen Systemen ganz unterschiedliche Funktionen haben kann⁶⁶. Deshalb genügt es nicht, einzelnen Motiven nachzugehen, ohne ihre Funktion im jeweiligen religiösen Gesamtsystem zu bestimmen. Dazu muss das Quellenmaterial allerdings breit genug sein, was bei der Qumranliteratur und Philo der Fall ist. (2) Mit Philo und Qumran werden zwei Quellen gewählt, die nach gängiger Einschätzung Paulus in der Frage von Universalismus und Partikularismus besonders nahe bzw. besonders fern stehen. Philo gilt als der universalistischste unter den jüdischen Denkern, Qumran dagegen als Extremfall eines jüdischen Partikularismus. Zudem stehen Philo und Qumran für ganz unterschiedliche Weltanschauungen, die beide auch für Paulus reklamiert werden: Philo als prominentester Vertreter des hellenistischen Judentums⁶⁷, Qumran als ein herausragendes Bei-

65 Vgl. z.B. *Bertholet* 1894, *Bousset* 1926 und bei einer engeren, sachlich hier gleichwohl relevanten Fragestellung *Kraus* 1996. Obwohl dieser die Begriffe Partikularismus und Universalismus nicht gebraucht, bewegt er sich gleichwohl im Horizont dieser Fragestellung. Von Paulus herkommend lautet seine Frage an das Alte Testament und die frühjüdische Literatur, ob das Judentum wie Paulus die „Gleichstellung von Heiden und Juden bzw. ... die gleichberechtigte Aufnahme von Heiden ins neutestamentliche Gottesvolk“ kenne, „ohne daß von ihnen Beschneidung und Toraobervanz gefordert wird“ (14; der erste Teil des Zitates ist im Original kurs.). Wenn das paulinische Proprium die Untersuchung jüdischer Texte leitet, erscheint Paulus, von Spitzenaussagen insbesondere der Propheten abgesehen, fast zwangsläufig als singular, und mit derselben Notwendigkeit zieht die Betonung seiner Weite das Urteil der „Engführung“ für das Frühjudentum nach sich (110).

66 So gehört etwa der die jüdischen Festtage regelnde Teil des Gesetzes bei Paulus auf die Seite des Partikularen, während er bei Philo und auf eigene Weise auch in der Qumranliteratur das Universale vertritt. Zu den damit verbundenen methodischen Grundfragen vgl. etwa *Schäfer* 1986, 140, und *Lim* 2003, bes. 138–42.

67 Zu Paulus und dem Hellenismus vgl. u.a. *Bultmann* 1984, 188ff, und die von *Engberg-Pedersen* 1995, xv, sowie von *Martin* 2001, 34–37, erwähnten Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule. Zur heutigen Gestalt der Fragestellung vgl. *Engberg-Pedersen* aaO., xiv–xix, ders. 2001, *Meeks* 2001, bes. 26f, und *Esler* 2004. Zur Frage des Hellenismus bei Philo vgl. etwa *Nikiprowetzky* 1977, 156–62.183–92, *Borgen*

spiel jüdischer Apokalyptik⁶⁸. (3) Auch innere Gründe sprechen für einen Vergleich der paulinischen Briefe mit den Texten Philos und der Qumranliteratur. Für die Universalismusproblematik sind drei Größen konstitutiv, nämlich Gott, Gemeinde bzw. Volk sowie Welt bzw. Menschheit. Im Unterschied zu anderen Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels, die sich auf die Thematisierung einzelner für ihre Verfasser zentraler Aspekte konzentrieren, ohne ein umfassendes Bild von dem zu geben, was die Autoren glauben und praktizieren, reflektieren die beiden ausgewählten jüdischen Schriftengruppen ähnlich direkt und umfassend wie Paulus auf das Wesen dieser Größen und ihr Verhältnis zueinander, und zwar sowohl für die Zeit vor dem Ende als auch für die Zeit der eschatologischen Vollendung.

Da der erste und der dritte Grund für andere Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels nicht in annähernd derselben Weise zutreffen, werden sie im Folgenden nicht eigens untersucht, sondern nur en passant mitberücksichtigt. Dies gilt auch für das umfängliche Werk des Josephus, das sich mit Philos Darlegungen in einigen für die Universalismusfrage unmittelbar relevanten Aspekten wie etwa der Identifikation von Natur- und Mosegesetz berührt. Der Historiker Josephus erreicht jedoch keine dem alexandrinischen Exegeten vergleichbare Interpretationstiefe. Ant 1,5 schreibt er selbst, eine Darlegung der αἰτίαι der Gesetzgebung könne er in diesem Werk nicht leisten; er grenzt damit gerade die Aspekte, die sich bei der Analyse der Philo-Texte als außerordentlich fruchtbar erweisen, aus.

Mit Philo und Qumran werden bewusst zwei sehr gegensätzliche Textcorpora zum Vergleich mit Paulus ausgewählt, um über die Ermittlung partieller Gegensätze und Übereinstimmungen in *beide* Richtungen eine deutlichere Profilierung der paulinischen Position im Kontext des zeitgenössischen Judentums zu erreichen. Die drei Textcorpora sind präzise zeitgenössisch, haben aber dennoch keine direkte Kenntnis voneinander⁶⁹. Darum können die an ihnen gewonnenen Übereinstim-

1984, 138–54, Sandmel 1984, 31–36, Runia 1986, 530–46, Dillon 1995 und Berchman 2000.

68 Zu Paulus und der Apokalyptik vgl. bes. Käsemann 1970, bes. II 119–31, Beker 1980, 16ff.135–81.351–67, ders. 1988, 24–40.63–66.76–81, und Stuhlmacher 2002, 71.73ff. Zur Frage der Apokalyptik in der Qumranliteratur vgl. u.a. Philolenko 1989, Stegemann 1989, bes. 512f.525f, Collins 1990, ders. 1999, bes. 403ff.421–28, und VanderKam 2000, 113–16.132ff. – Tronier 2001 verortet die Korintherbriefe zwischen dem philosophischen Idealismus, konkret einer Position „like Philo’s“ (196), und der Apokalyptik.

69 Dies gilt trotz der Ausführungen Philos zu den Essenern auch für das Verhältnis von Philo und Qumran; vgl. dazu Bauer 1924, 390–98.412, bes. 392f, Bormann PCH,

mungen eine umso größere Repräsentativität für das Frühjudentum insgesamt beanspruchen.

Um die durch die Analyse der Hauptquellen gewonnenen Ergebnisse abzusichern, werden an einzelnen Punkten, die sich als für die Universalismusfrage zentral herauskristallisieren, weitere Quellen ergänzend herangezogen. Dabei wird v.a. auf Traditionen aus der Zeit des Zweiten Tempels zurückgegriffen. Verschiedentlich werden aber auch tannaitisch-rabbinische Quellen einbezogen⁷⁰. Dies hat im Wesentlichen forschungsgeschichtliche Gründe. Es gibt, wie erwähnt, eine starke Tradition, die den jüdischen Universalismus in den christlich-paulinischen münden sieht. Die universalistischen Traditionen des Judentums leben nach dieser Interpretation im Christentum weiter, ohne im Judentum selbst eine maßgebliche Fortsetzung zu finden. Da sich diese These in hohem Maße mit Paulus verbindet, wird sie im Folgenden in Form gelegentlicher Ausblicke aufgegriffen.

Die Untersuchung umfasst zwei Hauptteile, die sich an den beiden von *Levenson* unterschiedenen Aspekten der Universalismusfrage orientieren. Sie setzt mit der Erörterung des eschatologischen Universalismus ein und bearbeitet in einem zweiten Schritt die verschiedenen Versuche, die Gemeinschaft, die sich in einem Teil der Qumrantexte und v.a. in den Paulusbriefen im Horizont der eschatologischen Zukunft begreift, in der Zeit vor dem Ende für Außenstehende zu öffnen. Der erste Hauptteil: „Universalismus als eschatologisches Ziel: Die Zukunft von Schöpfung und Menschheit“, befragt die Quellen v.a. auf die jeweiligen Gruppen und Größen aus Schöpfung und Menschheit, die an der eschatologischen Vollendung teilhaben bzw. von ihr ausgeschlossen sein werden (Kap. 2–4). Im zweiten Hauptteil: „Universalisierung der Gemeinschaft in der Zeit bei gleichzeitiger Abgrenzung nach innen und außen“, geht es v.a. darum, die Begründungsstruktur der Öffnung der jeweiligen Gemeinschaft für Außenstehende in der Zeit vor dem eschatologischen Ende zu erheben, die gelebte Gestalt dieser Öffnung nachzuzeichnen und die jeweiligen Grenzziehungen nach innen und außen zu bestimmen (Kap. 6–8)⁷¹. In beiden Hauptteilen

2, und *Sterling* 2000, 668f. Zu Paulus und Qumran vgl. u.a. *Braun* 1966, 2 178ff, und *Lim* 2000a, 638f; zu Paulus und Philo vgl. u.a. *Zeller* 1990, 10ff, *Bosman* 2003, 8f, und *Deines/Niebuhr* 2004, 4.

70 Zu Paulus und das rabbinische Judentum betreffenden methodischen Fragen vgl. bes. die erhellenden Bemerkungen von *Segal* 1995, 1f.13.28f.

71 Unter der Überschrift: „Die Exklusivität antiker Kulte“, untersucht *Krauter* 2004, 53–229, das analoge Problem der Offenheit antiker Kulte für die Partizipation von

schließt an die Erarbeitung des Quellenbefundes ein Kapitel an, in dem die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen zueinander vergleichend in Bezug gesetzt und in den weiteren Horizont frühjüdischer Literatur eingebettet werden (Kap. 5 und 9). Im Schlusskapitel werden die Hauptergebnisse der Untersuchung auf die Universalismuskonzeption, wie sie in der Einleitung entfaltet worden ist, zurückbezogen (Kap. 10).

Angehörigen anderer Völker anhand von Quellen der griechischen, der römischen und der jüdischen Religion.

Teil 1

Universalismus als eschatologisches Ziel Die Zukunft von Schöpfung und Menschheit

Die eschatologischen Vorstellungen im Bereich des Frühjudentums und des neutestamentlichen Christentums zeigen wiederholt universalistische Tendenzen. Verschiedentlich ist ein eschatologischer Universalismus beobachtbar. Diese Form des Universalismus findet sich in allen drei in dieser Untersuchung bearbeiteten Schriftengruppen, aber nirgendwo ausschließlich. Sie ist jeweils um andere, partikularistischere eschatologische Vorstellungen ergänzt, deren Gewicht im Verhältnis zum eschatologischen Universalismus in den drei Textcorpora jedoch unterschiedlich ist. In Kap. 2–4 geht es deshalb zunächst darum, die in den drei Textgruppen formulierten, Menschheit und Schöpfung betreffenden Zukunftserwartungen auf die in ihnen sich aussprechenden partikularistischen und universalistischen Tendenzen zu befragen und deren Bedeutung für die jeweilige Schriftengruppe zu erheben. Außerdem sind Gestalt und Struktur der verschiedenen universal-eschatologischen Konzeptionen zu bestimmen. In der abschließenden Auswertung (Kap. 5) werden die drei Konzeptionen zunächst miteinander ins Gespräch gebracht und Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausgearbeitet. Zur Profilierung der paulinischen Position im weiteren Kontext des Frühjudentums werden sodann weitere ausgewählte Texte herangezogen. Insgesamt ist zu beachten, dass der Stellenwert, den die hier verhandelte Thematik für die jeweilige Gesamtkonzeption hat¹,

1 Der Begriff „Gesamtkonzeption“ wird hier in einem weiten, nicht nur Autorenliteratur (Paulus und Philo), sondern auch die Qumranschriften umfassenden Sinn verwendet. Er bezieht sich darauf, dass allen drei Textcorpora das Verständnis der Menschheit als zwischen Schöpfung und Vollendung stehend gemeinsam ist.

recht unterschiedlich ist. Während sie für Paulus und in der Qumranliteratur tragender Teil eines Denkens ist, dessen Kulminationspunkt die Eschatologie ist, steht sie im Werk Philo eher am Rande und zeigt im Vergleich zu den beiden anderen Textcorpora ein sehr eigenes Gepräge.

Kapitel 2

Paulus

Die allumfassende Transformation von Schöpfung und Menschheit als Dominante

Das Corpus paulinum enthält sowohl individuelleschatologische als auch kollektiv ausgerichtete, die Zukunft von Schöpfung und Menschheit insgesamt thematisierende eschatologische Texte. Der Fragestellung dieser Untersuchung entsprechend konzentrieren sich die folgenden Analysen auf Texte, in denen die kollektive Dimension im Vordergrund steht. In diese ist die individuelle jedoch insofern eingeschlossen, als die vielen Einzelnen die Menschheit insgesamt ausmachen. Aus diesem Grunde spielen der Einzelne und sein eschatologisches Geschick verschiedentlich in die Darstellung hinein, allerdings nur unter dem Aspekt seiner Zugehörigkeit zur Menschheit insgesamt bzw. zu einer ihrer Untergruppen. Da es in diesem Kapitel wesentlich um die Frage geht, wer an der eschatologischen Vollendung partizipieren und wer von ihr ausgeschlossen sein wird, gilt das Hauptinteresse der Ermittlung der von den eschatologischen Ereignissen betroffenen Gruppen und Wesenheiten aus Schöpfung und Menschheit. Weitergehende exegetische Fragen, auch strittige, werden nur dann eingehender diskutiert, wenn sie für den Untersuchungsgegenstand selbst von Bedeutung sind.

Im ersten Teil dieses Kapitels (Kap. 2.1–3) werden diejenigen Texte bearbeitet, die vor dem Hintergrund von Gen 1–3 und insbesondere des Falls Adams zu verstehen sind. Adam kommt im Rahmen dieser Untersuchung insofern eine besondere Bedeutung zu, als sich mit ihm als dem paradigmatischen Menschen zugleich eine universale Dimension verbindet. Kap. 2.1 zeichnet den anthropologischen Ausgangs-

punkt des paulinischen Evangeliums, die Schuldverfallenheit der gesamten Menschheit (Röm 1,18–3,20), überblickshaft nach. Kap. 2.2 behandelt vor diesem Hintergrund die eschatologische Transformation der adamitischen Menschheit (Röm 5,12–21)², Kap. 2.3 die der ganzen Schöpfung; diese bedarf ebenso wie der Mensch der Verwandlung, da sie durch den Fall Adams in Mitleidenschaft gezogen ist (Röm 8,18–23; 1Kor 15,20–28). In Kap. 2.4 und 2.5.1 werden demgegenüber Texte erörtert, die die eschatologische Zukunft der Menschheit unter Berücksichtigung ihrer konkreten heilsgeschichtlichen Situation als Israel und Völker bzw. als Glaubende und Nichtglaubende thematisieren. Die dabei zutage tretende Spannung zwischen Texten, die Rettung und Verlorengehen als sich ausschließende Alternativen betrachten, und dem Zusammenhang Röm 11,25–32, der im Erbarmen Gottes über alle kulminiert, wird in Kap. 2.5.2 erörtert. Kap. 2.6 verhandelt die Antwort von Menschheit und Schöpfung auf das eschatologische Handeln Gottes in Christus in Gestalt des universalen Lobpreises (Röm 15,7–12; Phil 2,9ff).

2.1 Die gefallene Menschheit

Ausgangspunkt und Hintergrund der Entfaltung des paulinischen Evangeliums im Röm ist die Schuldverfallenheit der Menschheit insgesamt, die „an sich und außer Christus“ im Horizont des kommenden Zorngerichtes steht³. Im ersten Hauptteil des Röm, 1,18–3,20, setzt Paulus deshalb mit einem Schuldaufweis ein, den er für die Menschheit, wie sie ihm konkret vor Augen steht, nämlich zweigeteilt in Heiden und Juden, gemäß ihrer je spezifischen Weise des Schuldigwerdens getrennt führt. Gesamtmenschheitliche Aussagen im strengen Sinn finden

2 Ein weiterer Text, der ähnlich wie Röm 1,18–32 und 5,12–21 die Verstrickung der Menschheit in Sünde und Tod vor dem Hintergrund von Gen 2f entfaltet, ist Röm 7,7–25; zu 7,7–11.12f vgl. jüngst *Hofius* 2002, 127–32, und *Lichtenberger* 2004, 129–34; zu 7,14–25 vgl. ebd., 162ff. Der Text wird im Folgenden nicht im Einzelnen erörtert, weil sein Thema Adam und der „adamitische Mensch“ (ebd., 136) als solcher und nicht in erster Linie die adamitische Menschheit als Kollektiv ist. Die unterschiedliche Perspektive von Röm 5,12–21 und 7,7–25 verdichtet sich schlaglichtartig in der jeweiligen Bestimmung des menschlichen Subjekts, das in Röm 5 πάντες bzw. οἱ πολλοί sind, in Röm 7 dagegen ἐγώ.

3 *Eckstein* 2003, 35; zur futurischen Bedeutung von ἀποκαλύπτεται in Röm 1,18 vgl. ebd., 28–35.

sich nur in den Rahmenversen 1,18 und 3,9–20⁴, während in 1,18–32 in erster Linie die Völkerwelt⁵, in 2,1–3,20 dagegen v.a. der jüdische Teil der Menschheit im Blick ist⁶. Insgesamt aber wendet sich Paulus in 1,18–3,20 primär an den jüdischen Teil der römischen Gemeinde. Als Teil seiner übergeordneten Argumentationsstrategie geht es ihm in 1,18–32 mit dem an die Heiden gerichteten, jüdische Heidenpolemik reflektierenden Vorwurf des Götzendienstes und sexueller Vergehen zunächst darum, das Einverständnis des jüdischen Teils der Gemeinde abzurufen, um auf dieser Grundlage die Schuld und Strafwürdigkeit auch der Juden aufzuzeigen und so den Unterschied zwischen Juden und Heiden einzuebnen. Dies geschieht im Einzelnen außer durch die direkte Anklage in 2,17–24 dadurch, dass er für das richterliche Handeln Gottes einen für alle gleichen Maßstab, den der Werke (2,6), behauptet (v1–11); dass er die Wirksamkeit der Prärogativen Israels, nämlich Gesetz (v12–16), Beschneidung und Judesein (v25–29), an das Tun der Gebote bindet; dass er in der Zitatenskatene 3,10–18 den in ihrem ursprünglichen Kontext auf Nichtjuden⁷ bezogenen Schriftversen mit Pred 7,20: οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς (v10), eine Lektüeranweisung vorausschickt, die mit der Autorität der Schrift den Gegensatz zwischen Juden und Heiden als Gegensatz zwischen Gerechten und Ungerechten verneint; und dass er in 3,19f das Gesetz, das, so sein Vorwurf, von jüdischer Seite als Privileg verstanden wird⁸, als Mittel zum Aufweis auch und gerade jüdischen Sündigens behauptet. Obwohl also der Zusammenhang 1,18–3,20 in erster Linie auf jüdische Adressaten abzielt, scheint dennoch auch die gesamt-menschheitliche Dimension der Ausführungen deutlich durch. Zu nennen sind neben dem Schuldaufweis für beide Menschheitsgruppen insbesondere die Verwendung einer für beide Seiten gemeinsamen Begrifflichkeit und Motivik⁹, das

4 1,18 dient dabei zugleich der Einleitung der Anklage gegen die Heiden, während die kritische Spitze von 3,9–20 unverkennbar auf die jüdische Seite zielt.

5 Mit Götzendienst und Immoralität (1,19–27) kommt Paulus auf zwei Vergehen zu sprechen, die aus einer jüdischen Perspektive für Heiden charakteristisch sind; vgl. *Dunn* 1988, 61f. Zu Belegen vgl. bes. ebd. sowie *Wilckens* 1987, 1 108f mit A192f. Dennoch sind bereits einige der Aussagen von Röm 1,18–32 – vgl. bes. 1,23.28–31 und dazu das Folgende – für eine jüdische Adressatenschaft transparent.

6 Zur Gliederung von 2,1–3,20 vgl. die Kommentare z.St.

7 Dazu s. bes. *Dunn* 1988, 149ff.157.

8 Vgl. 2,12f.17.23.25 und dazu *Käsemann* 1980, 58, *Wilckens* 1987, 1 121, und *Dunn* 1988, 108.112.159f u.ö. S. auch unten S. 281ff.

9 An gemeinsamen Begriffen sind ἀδικία (1,18.29; 2,8; 3,5), γυνώσις usw. (1,19.21.28.32; 2,4.18.20; 3,17.20), ψευδός usw. (1,25; 3,4.7) für die Seite des Menschen und ἀλή-

gemeinsame Formelement der Anklage¹⁰ sowie der implizite Rekurs auf Gen 1–3 in Röm 1,18–32. Zur Erhellung des paulinischen Verständnisses der Universalität der Schuld ist nun den beiden letzteren Aspekten nachzugehen.

Röm 1,18–32 enthält drei Anklagen, die schwerpunktmäßig mit Blick auf den heidnischen Teil der Menschheit formuliert sind (1,19–27.28–31.32). Gemeinsam ist ihnen die Vorstellung, dass die Menschen trotz richtiger Erkenntnis falsch handeln und deshalb von Gott dem „adäquate(n) Verfall“ preisgegeben werden¹¹. Die erste Anklage (v19–27) betont, dass trotz der Universalität der Erkenntnis Gottes, der sich Paulus zufolge kein Mensch entziehen kann, weil Gott selbst sich in den Werken seiner Schöpfung erkennbar gemacht hat, die Gotteserkenntnis im Handeln der Menschen keinen Niederschlag findet¹². Anstatt nämlich das Naheliegende zu tun und ihrer Erkenntnis der Macht und Göttlichkeit (v20) des Schöpfers entsprechend Gott als Gott zu verherrlichen und ihm zu danken (v21), verfallen sie den nichtigen Göttern¹³ und tauschen die Herrlichkeit Gottes gegen die Verehrung von Menschen- und Tierbildern ein (v23), d.h. den Schöpfer gegen das Geschöpf (v25). Infolgedessen überlässt Gott sie der Verunehrung ihrer Leiber (v24.26); damit sind homosexuelle Praktiken gemeint. Die zweite Anklage (v28–31) lautet, die Menschen unterzögen Gott einer Prüfung und kämen dabei zu dem Schluss, er sei es nicht wert, in ihrer Erkenntnis bewahrt zu werden. So ist auch hier vorausgesetzt, dass sie Gott zwar erkennen, dieser Erkenntnis aber zuwiderhandeln. Ihr erkenntniswidriges Handeln manifestiert sich in einer verfehlten Ethik.

θεοι für die Gottes (1,18.25; 2,2.8[20]; 3,4.7) zu nennen. In beiden Teilen finden sich zudem Ausdrücke, die auf die Menschheit als ganze verweisen (1,18; 2,9f.16; 3,4.9.12.19f) und ihre Strafwürdigkeit bezeichnen (1,20.32; 2,1; 3,9.19f); des Weiteren sind Gerichtsterminologie – konkret ὀργή (1,18; 2,5.8; 3,5) und κρίσις usw. (2,1ff.5.12.16; 3,6ff) – und der Gebrauch der Wurzel δικαι- (1,32; 2,13.26; 3,4f.20) zu erwähnen.

10 1,19–32; 2,(17f)19–24; im Einzelnen differieren die literarischen Mittel jedoch.

11 Woyke 2005, 373; zur Begründung vgl. ebd., 370–74.

12 Der Gedanke der Erkennbarkeit Gottes (v19ff) hat im Rahmen der übergeordneten Argumentation die Funktion, die Unentschuldbarkeit des Menschen aufzuweisen. Die Frage der Gotteserkenntnis gehört traditionsgeschichtlich in die griechische Welt. Dunn 1988, 53, weist unter Berufung auf Pohlenz darauf hin, dass der „use of more widely known Stoic categories, particularly in vv19–20, 23, and 28 ...“ would increase the universal appeal of the argument“. Pohlenz 1949, 70–73.81, identifiziert ferner platonisch beeinflusste Vorstellungen sowie Elemente aus populärethischen Vorträgen der Zeit; s. auch Woyke 2005, 405.

13 Der Begriff ἐματαιώθησαν dürfte auf die in der LXX mit τὰ μάταια bezeichneten Nichtse von Fremdgöttern anspielen; vgl. Wilckens 1987, 1 107.

Die in dem Lasterkatalog v29f genannten Verfehlungen benennen freilich „keineswegs nur typisch heidnische Lebensgewohnheiten“, so dass sich „der Übergang zur jüdischen Adresse der Argumentation“ bereits hier anbahnt¹⁴. Die dritten Anklage (v32) schließlich betont, dass die Menschen zwar die Rechtsforderung Gottes einschließlich der Folgen der Zuwiderhandlung kennen – gedacht ist an die Todeswürdigkeit derer, die „solches“ tun¹⁵ –, dennoch aber das Böse tun.

Trotz inhaltlicher Unterschiede im Einzelnen folgt die Anklage gegen den jüdischen Teil der Menschheit in Röm 2,17–24 demselben Grundmuster. Auch sie basiert auf dem Widerspruch zwischen Erkenntnis und Tat¹⁶. Seine auf dem Gesetz basierende Erkenntnis (v18. 20) bringt das jüdische Gegenüber des Paulus zwar dazu, andere, Heiden, im Gesetz zu unterweisen, denen es sich dank der ihm zuteil gewordenen, Israel von den Völkern unterscheidenden Auszeichnungen – das Führen des Ehrennamens Jude, das Gesetz und die Gottesbeziehung (v17f) – überlegen weiß (v19f). Es selbst aber übertritt die Tora und geht damit an dem vorbei, worum es im Gesetz geht, nämlich es zu praktizieren (v21ff). Damit aber macht es sich der schwersten Sünde, die im Judentum denkbar ist, schuldig, nämlich der Verunehrung Gottes (v23f)¹⁷. Die genannten Übereinstimmungen zwischen Röm 1,18–32 und 2,17–24 werden durch eine gemeinsame Begrifflichkeit unterstrichen; dabei handelt es sich um den durch γινώσκω usw. bezeichneten Sachverhalt der Erkenntnis sowie um δοκιμάζω und ἀτιμάζω usw.¹⁸. Während sich das Prüfen und Erkennen von Heiden und Juden auf Gott bzw. das Gesetz bezieht, unterscheidet sich der Gegenstand der Verunehrung deutlich: Bei den Heiden betrifft sie den Leib, bei den Juden Gott selbst. Die aufgezeigten formalen und inhaltlichen Überein-

14 Haacker 1999, 54.

15 τοιαῦτα bezieht sich zunächst auf das unmittelbar zuvor geschilderte Unrechthandeln, ist aufgrund des zusammenfassenden Charakters von v32 (vgl. Wilckens 1987, 1 95, und Dunn 1988, 69) aber auch auf die in v19–32 insgesamt aufgezählten Verfehlungen der Menschen zu beziehen.

16 Haacker 1999, 49, macht darauf aufmerksam, dass es sich bei dem generalisierenden Schuldvorwurf des Paulus an die Adresse der Heiden in Röm 1 um ein „geistesgeschichtliches Pauschalurteil“ handele, das am Einzelnen nicht verifizierbar sei. Entsprechendes gilt entgegen einer anders lautenden Auslegungstradition Haacker 1999, 66f, zufolge auch für die paulinische Beurteilung der jüdischen Seite.

17 Zu Röm 2,17–24 s. ausführlich unten S. 282f.

18 Zu γινώσκω usw. vgl. die oben A9 genannten Belege, zu δοκιμάζω usw. 1,28; 2,18, zu ἀτιμάζω usw. 1,24.26; 2,23.

stimmungen unterstreichen den Gedanken der Universalität der Schuld auch literarisch.

Die universale Dimension von Röm 1,18–32 zeigt sich ferner in der Verwendung von Gen 2f als „basic paradigm“¹⁹ sowie in Anspielungen auf Gen 1 und Ps 8. Die Übereinstimmungen zwischen Röm 1 und Gen 2f betreffen sowohl Einzelmotive als auch wesentliche Aspekte der argumentativen Grundstruktur²⁰. Was die einzelnen Motive anbelangt, so sind außer dem für beide Texte zentralen Motiv der Erkenntnis²¹ die Problematisierung des Sexuellen infolge des Verstoßes gegen den göttlichen Willen²², der Tod als Folge der Übertretung der Forderung Gottes²³ sowie die Begierde²⁴ zu nennen. Die Parallelen in der argumentativen Grundstruktur von Gen 2f und Röm 1,19–25 stellen sich folgendermaßen dar: Gott schafft nach beiden Texten die Voraussetzungen für ein Leben in Übereinstimmung mit seinem Schöpferwillen²⁵, der Mensch aber will mehr und anderes, als Gott ihm zugedacht hat²⁶. Die Rebellion des Menschen äußert sich konkret in der Übertretung der Vorgaben Gottes²⁷. Doch anstatt dadurch das erhoffte Mehr zu bekommen, wird der Mensch Opfer seiner eigenen Aspirationen²⁸. Letzterer Aspekt ist für Röm 1,23–27 vor dem Hintergrund von Gen 1 und Ps 8 zu erhellen.

19 *Dunn* 1988, 69; zur Rolle von Gen 1–3 s. ferner *Hooker* 1960 und *Wedderburn* 1980, 413–19.

20 Zum Ganzen vgl. auch *Hooker* 1960, 300f.

21 Vgl. Gen 2,17; 3,5.7.22; zu Röm 1,18–32 s. die oben A9 genannten Stellen. Die Weise, in der Gen und Röm 1,18–32 Erkenntnis thematisieren, unterscheidet sich freilich grundlegend; vgl. dazu *Dunn* 1988, 60f.

22 Vgl. Gen 3,7.11.16; Röm 1,26f.

23 Vgl. Gen 2,17; 3,3f.19.(23f); Röm 1,32.

24 Vgl. Gen 3,6 (Frucht des Baumes); Röm 1,24 (Sexualität).

25 Nach Gen 2,15ff gibt Gott dem Menschen einen Ort zu leben, bestimmt seine Aufgabe und gibt ihm mit dem Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, die Grenzen seiner Existenz vor. Nach Röm 1,19ff gibt sich Gott ihm zu erkennen, damit er sich seiner Erkenntnis entsprechend verhalte.

26 Nach Gen 3,4f gibt die Frau den Verlockungen der Schlange nach, die ihr verspricht, wie Gott zu werden und Gut und Böse zu erkennen. Nach Röm 1,21ff verleitet der Glaube an die eigene Weisheit, die sich Gott überlegen dünkt, die Menschen zur Torheit des Götzendienstes.

27 Vgl. Gen 3,6; Röm 1,23.25.

28 Die Menschen tauschen das Paradies als Ort schöpfungsgemäßen Lebens gegen die Welt außerhalb Edens (3,23f) und die Hinordnung auf Gott gegen die Abhängigkeit von der übrigen Kreatur (Gen 3,14–19; Röm 1,23.25) ein.

Paulus nimmt in Röm 1,23 auf Gen 1,24.26 Bezug, indem er den Schlussteil des in Röm 1,23 zuerst zitierten Psalmverses (Ps 105,20 LXX) durch reiche sprachliche Anleihen an Gen 1,24.26 ersetzt²⁹. Ps 105,20 LXX erwähnt die Ursünde Israels, die Vertauschung der Herrlichkeit Gottes mit einem grasfressenden Kalb. Diese Ursünde wird in Röm 1,23 durch die Verbindung mit Gen 1,24.26 universalisiert. Die Menschheit, und d.h. im Kontext von Röm 1,18–32 in erster Linie ihr nichtjüdischer Teil, vertauscht die Gott eigene Herrlichkeit³⁰ mit seiner Nachahmung in Gestalt von Kultbildern von Mensch und Tier (ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν)³¹. Der ursprünglich von Gott κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν (Gen 1,26) geschaffene Mensch, der in der jüdischen, bereits für Ps 8,6f vorauszusetzenden Adam-Tradition, in der auch Paulus steht, als an der Herrlichkeit Gottes partizipierend verstanden wird³², hat die Herrlichkeit dieses unvergänglichen Gottes ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ des vergänglichen Menschen und der Vögel und Vierfüßler und Kriechtiere verwandelt. Das Verhältnis des Menschen zu Gott hat sich vom Bild Gottes in den absoluten Gegensatz zwischen dem unvergänglichen Gott und dem vergänglichen Menschen verkehrt. Diese Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch hat auch Konsequenzen für die menschliche Stellung zu den Tieren. Der nach Gen 1,28 von Gott mit der Herrschaft über die Tierwelt beauftragte Mensch verehrt nun

29 Obwohl Käsemann 1980, 41, die Tauglichkeit von Gen 1 als Referenztext für Röm 1,19–25 ansonsten infrage stellt, bestreitet er sie für Röm 1,23 nicht. Gen 1,24.26 und Röm 1,23 zeigen folgende Wortparallelen: ὁμοίωσις/ὁμοίωμα, εἰκῶν, ἄνθρωπος, πετεινόν, τετράπους und ἐρπετόν; vgl. dazu Hooker 1960, 300.304, Wilckens 1987, 1 107f, und Woyke 2005, 381 („Gen 1 – mutmaßlich die unmittelbarste Quelle“), der ebd., 382, aber zudem auf weitere Stellen verweist.

30 In dem Satzglied καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι ersetzt Paulus αὐτῶν durch τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ. – Die Verbindung von Ps 105,20 LXX und Gen 1,24.26 könnte im Sinne des Paulus ein subtiler Versuch sein, die Menschheit aus Juden und Heiden auch in der Frage des Götzendienstes zu nivellieren; vgl. auch Käsemann 1980, 43, Wedderburn 1980, 419, sowie unten S. 234.238f.

31 Zu dieser Paraphrase vgl. Woyke 2005, 379.

32 Zu Ps 8,6f vgl. Kraus 1980, 1 210, zur späteren jüdischen Tradition Wilckens 1987, 1 107f.188 mit A509. Nestlé-Aland verzeichnen Ps 8,4 als Parallele zu Röm 1,20. Den ποιήματα in v20 entsprechen in Ps 8,4 die ἔργα, beide dienen als Mittel menschlicher Gotteserkenntnis. Während sich der Mensch dieser Erkenntnis nach Röm 1 verweigert, sieht der Beter aus Ps 8 in den ἔργα Werke des Schöpfers und reflektiert von daher ganz im Sinne von Gen 1 auf die Stellung des Menschen im Gegenüber zu Gott und der Kreatur (die aufgezählten Tiere überschneiden sich teilweise mit den in Gen 1 erwähnten); Ps 8 schließt mit dem Lobpreis Gottes (vgl. auch v2), den der Mensch ihm nach Röm 1 verweigert.

statt des Schöpfergottes die Kreatur (κτίσις), die ihm doch eigentlich untertan sein sollte, und erniedrigt auf diese Weise sich selbst. Der Gedanke der Verkehrung der Schöpfungsabsicht Gottes infolge des Götzendienstes dürfte ferner in Röm 1,26f mitschwingen und ist auch hier unter Rückgriff auf Gen 1 formuliert: Die von Gott nach Gen 1,27 gewollte Zuordnung von männlich und weiblich wird von der gefallenen Menschheit verneint und durch gleichgeschlechtliche Beziehungen ersetzt³³. Als Folge seiner Abkehr von Gott vertauscht der Mensch m.a.W. die ihm nach Ps 8,6 eingestiftete τιμή mit der ἀτιμία des Leibes (Röm 1,24.26)³⁴. Damit sind sämtliche Beziehungen, in denen der Mensch Gen 1 zufolge steht – Gott und Mensch, Mensch und Tier, Mann und Frau –, durch die von ihm initiierte Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf in Mitleidenschaft gezogen und widersprechen der Schöpfungsabsicht Gottes.

Röm 1,18–3,20 ist durch die negative Universalität der Sünde gekennzeichnet. Die gesamte Menschheit, bestehend aus Heiden und Juden, wird der Sünde überführt. Scheint sich auf den ersten Blick die Gestalt der Schuld für beide Menschheitsteile erheblich zu unterscheiden, so hat die Analyse gezeigt, dass Paulus das Schuldigwerden beider Gruppen auf vielfältige Weise aufeinander bezieht und bereits in Röm 1,18–32 nicht nur die Sünde der Heiden, sondern indirekt auch die Israels im Blick hat. Deshalb ist bei einem Rückgriff auf diesen Text in späteren Kapiteln des Röm immer die Menschheit als ganze im Blick. Nach Röm 1,18–32 besteht die Schuld der Menschen in ihrer Abkehr von Gott, die sich in ihrer Verwerfung der Schöpfungsordnung manifestiert, sowie in der Abkehr von den göttlichen Rechtsforderungen. Demgegenüber zeigt sich die Schuld in Röm 2 im Bruch des Gesetzes. Im Kontext dieser Untersuchung bildet Röm 1,18–3,20 den Hintergrund, vor dem zentrale Texte des Corpus paulinum die eschatologische Erneuerung von Schöpfung und Menschheit entfalten. Im Rahmen von Kap. 2 ist dabei insbesondere Röm 1,18–32 in Verbindung mit Gen 1–3 von Bedeutung. Röm 5,12–21 und 8,18–23 knüpfen an diesen Grundtext an und interpretieren die eschatologische Vollendung als Umkehr der Situation der adamitischen Menschheit und der durch sie in Mitleidenschaft gezogenen Schöpfung. In diesen nun speziell durch

33 Die sprachliche Gemeinsamkeit besteht lediglich in dem Begriffspaar ἄρσεν und θήλυς; im Kontext von Röm 1 ist hier jedoch mit einer Anspielung auf Gen 1 zu rechnen.

34 δόξα καὶ τιμή umschreiben in Ps 8,6 das, was Gen 1,26 εἰκόων nennt; vgl. Kraus 1980, 1 210.

Gen 3 bestimmten Horizont gehört im Weiteren auch 1Kor 15,20ff.23–28. Anspielungen auf Röm 1,18–32 finden sich zudem in Röm 11,30ff; 15,9. Die durch Röm 2 aufgeworfene Frage nach der besonderen Gestalt jüdischen Sündigens wird im zweiten Hauptteil (Kap. 6.4) im Zusammenhang mit der Frage der Universalisierung des Gesetzes ausführlicher aufgenommen.

2.2 Die Aufhebung der Todesverfallenheit der adamitischen Menschheit durch das in der Tat Christi manifest gewordene Übermaß der Gnade

Die Überwindung des Todesgeschicks der Menschheit von Adam her ist das Thema von Röm 5,12–21. Paulus schließt damit den ersten Durchgang der Entfaltung der Bedeutung seines Evangeliums ab: „A very effective conclusion is thus achieved by showing how the sweeping indictment of Adamic humanity in 1:19 ff., repeated summarily in 3:23, is more than answered by the abundance of grace through Christ“³⁵. Im Zentrum von Röm 5,12–21 steht der Vergleich zwischen Adam und Christus, deren jeweilige Tat sich auf die gesamte Menschheit – mit den Worten des Textes: auf „alle“ bzw. auf „die vielen“ – auswirkt. Diesen Grundgedanken führt Paulus in immer neuen Variationen aus, deren Einzelheiten hier nicht zu verfolgen sind. Der Schwerpunkt liegt im Folgenden auf der Herausarbeitung der universalen Dimension des Abschnitts, die sich in den πάντες- bzw. οἱ πολλοί-Aussagen verdichtet, sich aber auch im Rekurs auf die Sündenfallgeschichte Gen 2f zeigt.

Paulus beginnt in Röm 5,12 mit einem Vergleich zwischen Adam und Christus, bricht ihn aber sogleich wieder ab, um zunächst die Unvergleichlichkeit der beiden Protagonisten herauszustellen (v15ff). Erst in v18f.21 nimmt er ihn wieder auf, und zwar als Vergleich der letztlich Unvergleichbaren³⁶. Bei den übrigen Versen (v13f.20) handelt es sich

35 *Dunn* 1988, 243. *Dunn* ebd. zufolge nimmt Röm 5,12–21 die ganze bisherige Argumentation auf, die die Herrschaft der Sünde (1,18–3,20) wie die der Gnade (3,21–5, 11) betreffende; ähnlich *Grayston* 1964, 572, und *Wilckens* 1987, 1 307 mit A1017. 314. Zugleich aber verweist Röm 5,12–21 mit seiner kollektiven Perspektive auf Röm 9–11 voraus; vgl. *Dunn* aaO., 243f, sowie *Haacker* 1999, 117.

36 Vgl. *Hofius* 2002, 66f. Zu einer detaillierten Strukturanalyse des Textes vgl. ebd., 63–68.

um knapp gehaltene Erläuterungen zu Ort und Funktion des Gesetzes in der Epoche Adams.

Auch wenn das Gesetz in Röm 5,12-21 nicht im Zentrum der paulinischen Argumentation steht und für die Fragestellung dieses Kapitels von untergeordneter Bedeutung ist, so ist es für das Verständnis der geschichtlichen Dimension des Textes doch unerlässlich, kurz darauf einzugehen. Dazu bedarf es insbesondere der Klärung der Funktion von v13.14a³⁷. Die Universalität von Sünde und Tod, die Paulus in v12 von Adam her behauptet, stellt er in v13a.14a ausdrücklich als Signum auch der Zeit zwischen Adam und Mose heraus. Sie bestimmt die Zeit also von Anfang an, auch die Zeit vor der Gabe des Gesetzes. Mit v13b verbindet sich im weiteren Kontext des Röm ein zusätzlicher Aspekt. V13b nimmt mit der Bindung der Sündenerkenntnis an das Gesetz ein Thema auf, das bereits in 3,20 und 4,15 anklingt, dort aber in Kontexten steht, die die Stellung von Juden und Heiden vor dem Gesetz und zu ihm reflektieren³⁸. Aufgrund dieser Verbindung erweist sich die Universalität der Sünde und des Todes in Röm 5,12-21 nicht nur „unter heilsgeschichtlich->diachronem< Aspekt als schon von Adam an wirksam“, sondern auch „unter heilsgeschichtlich->synchronem< Aspekt als Juden und Heiden gemein“³⁹. Die in 5,12-21 wiederholt genannten πάντες bzw. οἱ πολλοί sind somit immer auch konkret als Juden und Heiden zu denken. Dies entspricht im Übrigen der vorherrschenden Verwendung von πάντες im Röm⁴⁰.

Paulus trägt mit der Gesetzesthematik zugleich die Auseinandersetzung mit dem ihm vor Augen stehenden Judentum in das Thema von Röm 5,12-21 ein. In v13f(.20) zeigt sich dies konkret in der Zuordnung des Gesetzes zu Sünde und Tod⁴¹. Damit stellt sich der Apostel in Gegensatz zu einer jüdischen Auffassung, für die das Gesetz auf die Seite des Lebens gehört⁴². Paulus verbindet das Leben demgegenüber mit dem Gnadenhandeln Gottes in Jesus Christus. Die unterschwellige Polemik gegen jüdische Theologumena in Röm 5 ist

37 V13 wird allgemein als schwierig empfunden; vgl. etwa Bultmann 1984, 252f, Räisänen 1987, 145ff, Wilckens 1987, 1 318, Dunn 1988, 274f, und Hofius 2002, 91.

38 Dazu s. auch Hofius 2002, 77. Wie Hofius ebd., 94, gezeigt hat, entspricht der Satz 5,13b der Aussage 3,20b.

39 Wilckens 1987, 1 320.

40 Dazu s.u. S. 33ff.62f.

41 Den Zusammenhang von Sünde, Tod und Gesetz erörtert Paulus ausführlich in Röm 7,7-25; vgl. dazu bes. Theobald 1982, 86f, Hofius 2002, 91, und Lichtenberger 2004, 129-35.

42 Vgl. die Belege bei Wilckens 1987, 1 311; 2 82 A330, und Avemarie 1996, 376 A1-10; ferner die das Sch^ema Jisrael einleitende B^eracha אהבה des Abendgebetes, die die Gebote als חיי חיים charakterisiert. Zur Rezeption von Lev 18,5, der hier wohl wichtigsten Bibelstelle, in CD iii,14ff und 4QD^a (=266) 11,11f vgl. Gathercole 2002, 100ff, zu ihrer Rezeption in der rabbinischen Literatur Avemarie aaO., bes. 104-17.377. 380f.493-96.

allerdings nicht auf das jüdische Gesetzesverständnis beschränkt, sondern zeigt sich auch in weiteren Einzelheiten, die auf dahinterstehende jüdische Motive verweisen⁴³.

Paulus zufolge ist durch die Sünde des einen Menschen, Adam⁴⁴, die Sünde in die Menschenwelt gekommen, und in ihrem Gefolge der Tod (v12a.b). Dass es sich dabei um ein universales Todesgeschick handelt, macht v12c deutlich: „und so kam der Tod εἰς πάντας ἀνθρώπους“. Dieser Tod aller wird doppelt begründet: Von v12a.b her ist er die Folge der Sünde Adams, durch die sich die Sünde „Zutritt zu allen Menschen verschafft hat“, von v12d her die Konsequenz aus den Todsünden aller Einzelnen⁴⁵. Auch die Sünde ist demnach universal. In v13f wird der universale Charakter der Herrschaft von Sünde und Tod, wie gesehen, nach zwei Seiten präzisiert: In zeitlicher Hinsicht wird sie als Herrschaft auch in der Zeit zwischen Adam und Mose näherbestimmt, und die πάντες ἄνθρωποι werden durch die Einführung der Kategorie νόμος implizit als die Menschheit aus Juden und Heiden konkretisiert. Als eschatologisches Gegenüber, d.h. genauer als „Gegenbild“⁴⁶, zum Prototyp Adam führt Paulus in v14c Christus ein⁴⁷. Damit ist der Weg für eine Gegenüberstellung der beiden Protagonisten frei (v15ff.18f).

Das Tun Adams wird in v15ff.18f mit den Begriffen ἀμαρτάνω (v16) sowie παράπτωμα (v18) und παρακοή (v19) umschrieben. Demgegenüber wird die Christusseite in v15ff durch χάρισμα (vv15.16), χάρις (v15.v17), δωρεά (vv15.17) sowie δώρημα (v16) charakterisiert⁴⁸. Der Ton liegt hier also zunächst weniger auf der Tat Jesu Christi als auf dem in ihr sichtbar werdenden Gnadenhandeln Gottes. In v18f dagegen

43 Dazu s.u. S. 32f.

44 Zu Adam-Christus unter traditions- bzw. religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten vgl. etwa Käsemann 1980, 135–38; Wilckens 1987, 1 308–14, und Dunn 1988, 277ff.

45 Vgl. etwa Wilckens 1987, 1 315ff (Zitat 315), Dunn 1988, 273, und Stuhlmacher 1998, 80; anders Hofius 2002, 81ff. Ähnlich berühren sich die Geschichte Adams und die Geschichte eines jeden Menschen im „Ich“ von Röm 7,7–25; vgl. bes. Wilckens 1987, 2 79, Hofius 1989, 58, und Lichtenberger 2004, 127ff.

46 Hofius 2002, 78 (kurs.).

47 Vgl. Käsemann 1980, 143, Dunn 1988, 277, und Fitzmyer 1993, 418; anders etwa Scroggs 1966, 81, und Haacker 1999, 120.

48 Die enge Verbindung der beiden Wortfelder χάρις- und δωρε- und die dadurch entstehende Redundanz drücken zum einen die „superlative quality“ des Handelns Gottes in Christus aus; zum anderen dienen sie dazu, „to hold together the grace (χάρις, χάρισμα) of the Christ event, and the grace actually received by those who believe in Christ“ (Dunn 1988, 280).

steht die Tat selbst im Vordergrund. Paulus bestimmt sie in v18 als „Rechtstat“ (δικαίωμα)⁴⁹ im Gegensatz zur Übertretung Adams, in v19 deutet er sie als Gehorsamstat (ὕπακοή) im Gegensatz zum Ungehorsam des ersten Menschen. Der Apostel zeichnet Christus damit als Menschen, wie er von Gott gewollt war: Er bewährt den Gehorsam und bewahrt die Herrlichkeit Gottes auf seinem Angesicht⁵⁰.

Wie die Tat der beiden Protagonisten, so sind auch ihre Folgen gegensätzlich. Die Folgen der Tat Adams für die Menschheit sind die Verurteilung und der eschatologische Tod⁵¹. Die der Menschheit durch die Tat Christi eröffnete Wirklichkeit hingegen wird mit χάρις und δωρεά (v15.17.21) umschrieben – beide Begriffe bezeichnen damit sowohl den Charakter des Handelns Gottes in Christus als auch das Moment der Gabe – und durch verschiedene Wörter des Wortstammes δικαι-⁵² sowie den Begriff ζωή näherbestimmt. Bei ζωή denkt Paulus in Röm 5,12–21 an das zukünftige, das ewige Leben⁵³. Der Begriff steht hier regelmäßig im Zusammenhang mit dem Wortstamm δικαι-, der den Rechtfertigungsgedanken zum Ausdruck bringt. In v17.21 stehen δικαιοσύνη und ζωή für Gegenwart und Zukunft als die beiden Pole der eschatologischen Wirklichkeit. In der eschatologischen Spannung von Schon und Noch-nicht ist die Rechtfertigung der Modus, in dem das zukünftige Leben in der Gegenwart erfahren wird⁵⁴. In v18 ist mit dem Ausdruck δικαίωσις ζωής das eschatologische Rechtfertigungsverdict

49 Vgl. *Bauer-Aland*, 398 s.v.2. Die von *Wilckens* 1987, 1 326, vertretene Deutung von δικαίωμα als „Gerechtigkeit schaffende Tat“ bringt nicht genügend zur Geltung, dass die beiden Gegenbegriffe zu δικαίωμα in v18f, παράπτωμα und παρακοή, sowie das Synonym ὑπακοή in v19 allein die Tat der beiden Protagonisten, nicht aber ihre Wirkung in den Blick nehmen; dazu s. auch *Hofius* 2002, 85.

50 Vgl. 3,23 sowie zum Ganzen *Dunn* 1988, 168.280.

51 Für die Verurteilung verwendet Paulus in v16.18 den Begriff κατάκριμα; in v19 heißt es ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν. Zu θάνατος usw. vgl. v12.14f.17.21. Zum genauen Verständnis von κατάκριμα und θάνατος vgl. bes. *Hofius* 2002, 79, und die ebd., A113f, genannte Literatur.

52 Vgl. δικαίωμα (v16), δικαιοσύνη (v17), δικαίωσις (v18) und δίκαιοι (v19). Diese Begriffe beziehen sich primär auf die Gabe. In v21 wird δικαιοσύνη in der Doppelbedeutung von Gabe und Gotteshandeln verwendet; vgl. *Dunn* 1988, 287. Anders *Cranfield* 1975, 294, und *Wilckens* 1987, 1 330.

53 Vgl. v17, wo ζωή in Verbindung mit dem eschatologischen Futur βασιλεύσουσιν steht (vgl. *Käsemann* 1980, 149, *Wilckens* 1987, 1 325, und *Hofius* 2002, 72 A61), und v21, wo der Begriff mit dem Adjektiv αἰώνιος verbunden ist.

54 Vgl. *Dunn* 1988, 282f.287, und *Hofius* 2002, 86f.

als Schlüssel zum ewigen Leben gemeint⁵⁵. Die Tatfolgen des Handelns Christi stehen in v17.21 explizit und in v18 implizit in Antithese zum Tod als der entscheidenden Folge des Handelns Adams. Die Christusstat erscheint so im Kern als die Aufhebung des Todesverhängnisses, das mit Adam über die Menschheit gekommen ist. Christus erwirbt dem Menschen das Leben, das, von Gott ursprünglich dem Protoplasten zugehört, dieser seinen Nachkommen durch seinen Ungehorsam verspielt. Was Gott dem Menschen, den er im Anfang zum Leben schuf, nach dem Fall verwehrte, nämlich dass „er nehme vom Baum des Lebens und esse und lebe ewig (ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα; Gen 3, 22)“⁵⁶, schenkt er ihm eschatologisch aufgrund der Gehorsamstat Jesu Christi.

Ist die universale Dimension in Röm 5,12–21 schon über die Gestalt Adams durchgängig präsent, so gilt dies umso mehr aufgrund des in v15 eingeführten, die Adam-Christus-Typologie in v15ff.18f durchziehenden Strukturelements „der eine – die vielen bzw. alle“. Wie die Tat des Einen, Adams, Folgen hat für alle, so auch die Tat des anderen Einen, Christus. Zu allen – εἰς τοὺς πολλοὺς bzw. εἰς πάντας ἀνθρώπους –, d.h. zur Menschheit insgesamt⁵⁷, kommt durch das Tun der beiden Protagonisten der Tod bzw. das Leben. Dieses eindeutige Bild scheint jedoch durch v17b infrage gestellt zu sein, wo mit der Formulierung οἱ τὴν περισσειάν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες einer Gruppe die zukünftige Herrschaft verheißen wird, die kleiner zu sein scheint als „alle“ und deshalb von den meisten Auslegern auf die Glaubenden bezogen wird⁵⁸. Einige von ihnen schränken von dieser Schlüsselstelle her die Folgen der Tat Christi auf die Glaubenden ein⁵⁹. In der Konsequenz dieser Deutung übersteigt die Reichweite der Tat Adams dann jedoch die der Tat Christi, da erstere die Menschheit insgesamt, letztere aber nur die Glaubenden betrifft. Diese Deutung mitsamt ihren Implikationen ist allerdings fraglich.

55 δικαίωσις drückt die Handlung und das Ergebnis zugleich aus; vgl. *Bauer-Aland* 398, s.v. Zur Unterscheidung der beiden genannten Dimensionen der Rechtfertigung gebraucht *Stuhlmacher* 2002, 58, die Begriffe „Tauf- und Endrechtfertigung“ (kurs.); s. auch *ders.* 191, 92f.

56 Dazu s. *Hofius* 2002, 80f.

57 Zu einer ausführlichen Erörterung von οἱ πολλοί und πάντες s.u. S. 33ff.

58 Vgl. etwa *Käsemann* 1980, 147, *Theobald* 1982, 104, *Boring* 1986, 286, *Wilckens* 1987, 1325, *Stuhlmacher* 1998, 81, *Theißen* 2000, 309, und *Lohse* 2003, 181. Die Genannten interpretieren die Christusseite von Röm 5,12–21 sonst dennoch universal.

59 Vgl. etwa *Bultmann* 1984, 302f, *Kuss* 1963, 237, und *Moo* 1996, 339–44.

Gegen eine solche Deutung von v17b sprechen mehrere Argumente. (1) Wären unter οἱ ... λαμβάνοντες exklusiv die Glaubenden zu verstehen, widerspräche v17b direkt dem Sinn von v15d – ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι ... εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν –, mit dem v17b sonst weitestgehend übereinstimmt. (2) πάντες bzw. πολλοί dominieren den Textabschnitt in einem Maße, dass v17b allein kaum geeignet ist, die universalistische Grundaussage des Textes infrage zu stellen. (3) Röm 5,12–21 ist ausschließlich an der Tat der beiden Protagonisten und ihren Folgen interessiert, nicht an Glauben oder Unglauben des Einzelnen. (4) Röm 5 ist kein Gerichtstext, der den Tod aller extra Christum lehren möchte, er verkündigt vielmehr die überreiche Gnade Gottes in Christus, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie stärker ist als die menschliche Sünde (v20)⁶⁰. Die Gnade ist nach dieser Logik in der Lage, die Macht der Sünde zu brechen.

Zu diesen Argumenten gegen eine Eingrenzung der οἱ ... λαμβάνοντες auf die Glaubenden kommen im Sinne einer positiven Beweisführung vier weitere Argumente für eine offene Deutung dieser Gruppe hinzu. (1) Mit λαμβάνοντες verwendet Paulus zur Charakterisierung derer, die zukünftig „im Leben herrschen werden“, ein Partizip Präsens, das „die Entwicklung der Handlung“, m.a.W. ihre Zukunftsoffenheit, ausdrückt⁶¹. Die Orientierung auf die Zukunft hin gilt für 5,17b umso mehr, als das übergeordnete Verb im Futur steht. Wer genau bis zum Zeitpunkt des eschatologischen, das Leben eröffnenden Rechtfertigungsverdiktos das Übermaß der Gnade in Gestalt der Rechtfertigung erhält (v18), bleibt offen. So viel ist allerdings deutlich, dass es sich um einen offenen Prozess handelt, in dem alles auf die Gnade Gottes ankommt. V17b ist damit weiter gefasst als die von U. Wilckens zur Auslegung herangezogene Stelle Röm 5,10. Denn nach 5,9f verbürgt das Gerechtfertigt- und Versöhntsein der bereits Glaubenden⁶² – Paulus gebraucht hier Partizipien im Aorist (δικαιωθέντες und καταλλαγέντες), die die geschehene bzw. eingetretene Handlung ausdrücken⁶³ – (allein) diesen die eschatologische Rettung (Futur). Wilckens' Rekurs auf 5,10 führt daher für 5,17b zu keiner klaren Lösung. So bezieht er οἱ ... λαμβάνοντες (v17) vor dem Hintergrund von v10 zwar auf die Glaubenden, universalisiert den Ausdruck von v15f.18 her aber dennoch, wenn er sie als Repräsentanten der „Gesamtheit der durch Christus von Sünde und Tod befreiten Menschen“ bestimmt⁶⁴. (2) Andere Stellen sind für die Klärung des Auslegungsproblems von v17 aussagekräftiger; das gilt

60 Vgl. Theobald 1982, 121–27, und Dunn 1988, 271.

61 KG, 1 200 A10; vgl. auch BDR §339.2, ferner Dunn 1988, 282.

62 Vgl. 5,1 mit dem Gebrauch der 1. prs. pl.

63 Vgl. KG, 1 200 A10.

64 Wilckens 1987, 1 325. Ähnlich Käsemann 1980, 147, der die λαμβάνοντες auf die Glaubenden bezieht, darin aber „keine Einschränkung“ sieht, weil „alsbald in v18 von ‚allen‘, in v19 erneut von den ‚Vielen‘ die Rede ist“.

außer von der bereits gestreiften engen Parallele v15 besonders von Röm 3, 23f⁶⁵. Röm 3,23 ist wie 5,12–21 vor dem Hintergrund der Sündenfallgeschichte zu verstehen und beschreibt die adamitische Menschheit genau wie 5,12: πάντες ... ἥμαρτον. Dabei handelt es sich im Kontext von Röm 3 um die gesamte Menschheit aus Juden und Heiden. Ihr beklagenswerter Zustand, der sich im Fehlen der Herrlichkeit Gottes infolge ihrer Sünde manifestiert, wird durch das Handeln Gottes aufgehoben. Er macht die zuvor Genannten, also πάντες, zu δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Auch wenn 3,23f anders als 5,17 nicht direkt antithetisch strukturiert ist, so ist der Gegensatz zwischen alter, adamitischer Menschheit und ihrer Transformation im neuen Äon (3,21) auch hier unverkennbar. Zudem werden zur Beschreibung der Erneuerung der Menschheit in 3,24 ganz ähnliche Begriffe gebraucht wie in 5,17, nämlich δικαιούμενοι/δικαιοσύνη, δωρεὰν/δωρεά⁶⁶ und χάρις. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen 3,23f und 5,17 besteht darin, dass Paulus hier wie dort nicht vom Menschen und seinem Glauben, sondern vom Handeln Gottes her argumentiert; dieses wird an beiden Stellen gesamt-menschheitlich gefasst. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass er auch in 3,24 ein zukunfts-offenes Partizip Präsens (δικαιούμενοι) gebraucht. Die Entsprechungen zwischen diesen beiden Stellen lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass Paulus in 5,17 den Empfang der Gerechtigkeit nicht exklusiv für die Glaubenden reserviert, sondern, wie es auch der unmittelbare Kontext nahelegt, „alle“ meint⁶⁷. (3) Die genannten Argumente für eine zukunfts-offene Deutung von 5,17b und damit für eine universalistische Interpretation von 5,12–21 insgesamt werden gestützt durch E. Käsemanns Hinweis auf 1Kor 15,22 und, von ihm selbst als „vielleicht noch gewichtiger“ eingestuft, Röm 11,32. Beide Stellen zeigen Käsemann zufolge, dass „allmächtige Gnade“, das Thema von Röm 5, „ohne eschatologischen Universalismus nicht denkbar“ ist⁶⁸. Schließlich ist an J.D.G. Dunns Frage zu erinnern, mit der er einen „everyone without exception“ einschließenden Universalismus für Röm 5 abschließend begründet: „How, after all, can grace be ‚so much more‘ in its effect if it is less universal than the effect of death?“⁶⁹ (4) Der Hinweis Käsemanns auf Röm 11,32 gibt Anlass zu einer weiteren Überlegung. M. Theobald zufolge ist das in Röm 5,12–21 sichtbar werdende „Axiom von der Übermacht der Gnade ... der

65 Auf den Zusammenhang von Röm 3,23f und Röm 5,12–21 verweist auch Hofius 2002, 75f. Er sieht in 5,12–21 die Entfaltung und Begründung von 3,23f.

66 Paulus gebraucht Wörter des Stammes δω- im Röm außer in 3,24 nur in 5,15ff.

67 Ein wesentlicher Unterschied zwischen 5,17 und 3,23f ist allerdings festzuhalten: Während das universale Rechtfertigungsgeschehen in 3,24 in die durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi inaugurierte eschatologische Gegenwart gehört – vgl. das pointierte *vuv* in 3,21 –, ist es in 5,17 in die Spannung zwischen eschatologischer Gegenwart und dem Leben der kommenden Welt gestellt.

68 Käsemann 1980, 149.

69 Dunn 1988, 297. Zur Problematisierung dieser Aussage s.u. S. 33ff.

entscheidende Einstieg zur Lösung der Israel-Frage⁷⁰. Folgt man diesem Gedanken, so dürfte Paulus bereits in Röm 5,17b auch Israel im Blick haben, wenn er von den „das Übermaß der Gnade“ Empfangenden spricht. Dass er in Röm 5 konkret an die Menschheit aus Juden und Heiden denkt⁷¹, wurde bereits erwähnt. Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass Paulus in v17b mit Bedacht οἱ ... λαμβάνοντες wählt. Es geht ihm hier gerade nicht um die Glaubenden als abgeschlossene Gruppe, sondern um diejenigen, denen die Übermacht der Gnade Gottes widerfährt, und das heißt für ihn vom Ende her die Menschheit aus Juden und Heiden⁷². Hätte der Apostel von den Glaubenden reden wollen, hätte er vermutlich gemäß dem im Röm mehrfach begegnenden Sprachgebrauch von πάντες οἱ πιστεύοντες o.ä. gesprochen⁷³. Der Akzent liegt in Röm 5 nicht auf dem Verhalten des Menschen, sondern auf den Folgen der Tat der beiden Protagonisten, Adam und Christus, für die Menschheit. In diesem Sinne kennzeichnet die Wendung οἱ ... λαμβάνοντες die Stellung der Menschheit aus Juden und Heiden theologisch sachgemäß als die einer Menschheit, die in einem auf die Zukunft offenen Prozess begonnen hat, die Übermacht der Gnade Gottes zu erfahren.

Bei οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες handelt es sich also nicht um eine exklusive Formulierung, die die Glaubenden im Gegensatz zu allen anderen meint, sondern um eine auf die Zukunft offene Formulierung, die die gesamte Menschheit unter dem Aspekt ihrer Begnadung durch Gott ins Auge fasst. Röm 5,17b ist daher nicht geeignet, die universale Wirksamkeit des Gnadenhandelns Gottes in Christus in Röm 5,12–21 infrage zu stellen⁷⁴. Der Schlussteil von v17b – ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ – greift traditionsgeschichtlich auf die Vorstellung von der endzeitlichen Herrschaft des jüdischen Volkes über die Völkerwelt zurück, weist diese aber implizit zurück⁷⁵, indem die endzeitliche Herrschaft gerade für diejenigen reklamiert wird, die jetzt und in der Zukunft „das Übermaß der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen“. So weist eben die Stelle, die von manchen Auslegern im

70 Theobald 1982, 132 (kurs.).

71 S.o. zu 5,13f/3,20; 4,15 und zu 5,17/3,23f; s. ferner unten zu der Wendung ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν.

72 Vgl. Röm 11,32 sowie die oben skizzierte Deutung von Röm 5,15.18f.

73 Vgl. Röm 1,16; 3,22; 4,11; 10,4.11.

74 So bei eigener Begründung auch Hofius 2002, 87f.

75 Vgl. Zeller 1985, 119, sowie Dunn 1988, 282, der von einem „denationalizing“ jüdischer Hoffnung spricht. Zu jüdischen Belegen für die endzeitliche Herrschaft Israels s.u. S. 109–12 (in der spezifischen Zuspitzung der Qumrantexte) und S. 156–59 (Philo); vgl. ferner z.B. Dan 7,22.27; SapSal 3,8; 5,15f.

Sinne eines christlichen Exklusivismus gedeutet wird, in Wahrheit einen jüdischen Partikularismus zurück⁷⁶, ersetzt diesen aber nicht durch einen neuen christlichen Partikularismus, sondern stellt das Gnadenhandeln Gottes ins Zentrum, aufgrund dessen die Herrschaft des Todes der Herrschaft des Lebens Platz zu machen hat, d.h. konkret die Herrschaft derer, die ehemals zum Tode verurteilt waren, nun aber zum Leben begnadet sind.

Können nach dem Gesagten an der gesamt-menschheitlichen Ausrichtung von Röm 5,12–21 kaum Zweifel bestehen, so stellt sich dennoch die Frage, ob es sich hier um einen „everyone without exception“-Universalismus im Sinne J.D.G. *Dunns* handelt⁷⁷. Folgende Argumente sprechen dagegen: πάντες wird im Röm verschiedentlich gebraucht, um die aus Juden und Heiden bestehende Menschheit zusammenzufassen⁷⁸. Es ist dabei aber keineswegs an jedes einzelne Individuum gedacht. So behauptet der Apostel in 3,9: „Wir haben vorher Anklage erhoben, dass alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind“, obwohl er kurz zuvor mit Heiden argumentiert, die „das des Gesetzes tun“ (2,14); auch 2,17–24 wäre als empirisch verifizierbare Aussage über jeden einzelnen Juden missverstanden⁷⁹. Dies wird durch Phil 3,6 untermauert, wo sich der vorchristliche Paulus als „untadelig“ im Verhältnis zu der „Gerechtigkeit im Gesetz“ bezeichnet. Dieses Prädikat dürfte aus seiner Sicht auch anderen Juden, v.a. wohl Pharisäern, gebühren. Es geht ihm in Röm 1,18–3,20 also in erster Linie darum aufzuzeigen, dass beide Menschheitsgruppen, Heiden und eben auch Juden, sündigen. Daran erinnert er zusammenfassend in 3,22b.23a⁸⁰: οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή, πάντες γὰρ ἥμαρτον. Der letzte Halbsatz wird in 5,12d fast wörtlich wiederholt: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον⁸¹. Es ist abwegig anzunehmen, dass

76 Eine weitere Anspielung auf jüdische Vorstellungen, die Paulus in Röm 5,12–21 implizit zurückweist, ist die Gegenüberstellung von Sündern und Gerechten (v19). Sie gehört traditionsgeschichtlich in die jüdische Heidenpolemik, für die die Heiden ἁμαρτωλοὶ und die Juden δίκαιοι sind (Gal 2,15). Für Paulus entscheidet sich Sünder- und Gerechtersein dagegen nicht an der Zugehörigkeit zu Israel bzw. den Völkern, sondern an der Zugehörigkeit zu Adam bzw. Christus (Röm 5,19).

77 Vgl. ähnlich *Wilckens* 1987, 1 323: Weil Adam seine Bedeutung als εἰς ἄνθρωπος „ausnahmslos-exklusiv für alle Menschen“ hat, gilt dies entsprechend auch für Christus, der Adam in dieser Bedeutung „ersetzt“.

78 Vgl. 3,9.23; ferner 11,32 (οἱ πάντες).

79 S.o. A16.

80 Vgl. *Michel* 1966, 105, *Cranfield* 1975, 204, *Käsemann* 1980, 88, und *Zeller* 1985, 85.

81 Ein Zusammenhang zwischen beiden Stellen wird von *Wilckens* 1987, 1 188, *Dunn* 1988, 167, und *Haacker* 1999, 87, hergestellt.

πάντες in Röm 5,12 anders zu verstehen sein sollte als in 3,23 und 3,9, wo der Begriff zwar die Menschheit insgesamt aus Juden und Heiden meint, nicht jedoch „alle Menschen ohne Ausnahme“⁸².

Das Geschick des Einzelnen steht in Röm 5,12–21 nicht im Zentrum des Interesses. Dies wird zwar auch von *Dunn* erwogen, der seine diesbezüglichen Überlegungen aber sofort mit der Bemerkung relativiert, der Apostel „could hardly deny“, dass die Frage eines „everyone without exception“-Universalismus „nevertheless arises from the phrasing of his argument“⁸³. Diese Behauptung ist jedoch nicht nur im weiteren Kontext des Röm fraglich, sondern v.a. angesichts der einschlägigen Formulierungen in Röm 5,12–21. πάντες erscheint in diesem Text viermal, dreimal in Gestalt der Wendung εἰς πάντας ἀνθρώπους (v12.18) und einmal als Substantiv ohne Artikel, das den zitierten Ausdruck aufnimmt (v12). Ohne Artikel aber wird πᾶς in Verbindung mit einem Substantiv „ganz *allgemein* oder *unbestimmt* aufgefasst“⁸⁴. Der offensichtlich synonym zu πάντες ἄνθρωποι verwendete Begriff οἱ πολλοί (v19) hat in den vom judengriechischen Sprachgebrauch beeinflussten Schriften „*einschließenden Sinn*“ und bedeutet „*die nicht zu zählenden Vielen, die große Schar, alle*“, meint also wiederum nicht die Summe aller einzelnen Personen⁸⁵. In der Sache deckt sich der sprachliche wie der kontextuelle Befund zu πάντες bzw. πάντες ἄνθρωποι in Röm 5,12–21 zum einen mit dem neuerdings fast durchweg vertretenen Verständnis von πᾶς Ἰσραήλ in 11,26, das die Gesamtheit Israels, nicht aber dessen numerische Vollzahl meint⁸⁶. Er deckt sich zum anderen mit der paulinischen Gerichtsvorstellung, zu der die Möglichkeit des Ausschlusses einzelner Christen von der eschatologischen Rettung gehört⁸⁷.

Darum ist πάντες in Röm 5,12–21 auf die Menschheit als ganze zu beziehen, nicht aber auf jeden einzelnen Menschen. Die Frage eines „everyone without exception“-Universalismus stellt sich für Paulus in

82 *Wilckens* 1987, 1 316, zu 5,12.

83 *Dunn* 1988, 297.

84 *KG*, 1 631. Wären alle einzelnen Menschen gemeint, so wäre der Artikel zu erwarten; vgl. ebd., 632f. Substantivisches πᾶς ohne Artikel hat generischen oder indefiniten Sinn; vgl. *Reicke* 1954, 887.

85 *Jeremias* 1959, 536; vgl. auch ebd., 541. Die Kategorie „einschließend“ meint hier nicht alle Einzelnen, sondern bezeichnet den Gegensatz zum ausschließenden Sinn, den das Wort im klassischen Griechisch hat, wo es die Mehrheit im Gegensatz zur Minderheit meint; vgl. auch *KG*, 1 636.

86 Dazu s.u. S. 57ff.

87 Dazu s.u. S. 67ff.

Röm 5 auch deshalb nicht, weil er hier nicht vom Einzelnen her denkt, sondern vom Geschick der Menschheit infolge des gegensätzlichen Handelns Adams einerseits und Christi andererseits her. Weil die Reichweite der Gnade infolge der Gehorsamstat Christi genauso groß ist wie die Reichweite des Todes infolge des Ungehorsams Adams, die Tat Christi in ihren Auswirkungen aber denen der Tat Adams überlegen ist – Gerechtigkeit und Leben im Gegensatz zu Verurteilung und Tod –, bleibt für die Gnade das für *Dunns* Argumentation entscheidende „so much more“ im Verhältnis zum Tod gewahrt⁸⁸. Dieses ist freilich in erster Linie qualitativ begründet und nicht quantitativ.

So ist für Röm 5,12–21 zwischen einem Universalismus der Sünde und des Todes von Adam her und einem mit Tod und Auferstehung Jesu Christi anhebenden, sich bis in die eschatologische Zukunft hinein realisierenden Universalismus des Lebens zu unterscheiden⁸⁹, der die universalen Folgen des Falls Adams aufhebt. In beiden Fällen bezieht sich der Universalismus in Röm 5 auf die Menschheit insgesamt, und d.h. im Kontext des Röm, auf die Menschheit aus Juden und Heiden. Als Merkmal des eschatologischen Universalismus deutet sich bereits hier dessen theo-logische Grundstruktur an. Es ist Gott selbst, der in Christus die Menschheit zum Leben bereitet.

88 Für *Dunn* selbst verbindet sich mit dem „so much more“ zwingend die numerische Vollzahl der Begnadeten, weil sie so groß sein muss wie die Zahl derer, zu denen der Tod kommt, und das sind bekanntlich alle. *Dunns* Formulierung: „How ... can grace be ‚so much more‘ in its effect if it is less universal than the effect of death“ (1988, 297), gibt den paulinischen Befund allerdings nicht exakt wieder. In 5,12ff sind nicht Tod und Gnade einander gegenübergestellt, sondern Übertretung und Gnade, deren Folgen Tod u.a. bzw. Leben u.a. sind.

89 Röm 7,7–25; 8,1–4(5–11) ist ein weiterer Beleg für die Aufhebung der universalen Herrschaft der Sünde und des Todes von Adam her durch Christus; vgl. dazu jüngst *Lichtenberger* 2004, 129–36.148ff. Die Befreiung daraus gilt nach Röm 8,1–4(5–11) jedoch allein den Glaubenden und wird in Röm 8,1–11 ausschließlich im Horizont der eschatologisch bestimmten Gegenwart erörtert und nicht, wie in den übrigen für dieses Kapitel ausgewählten Texten, im Horizont der Vollendung. Die weitere Schöpfung und Menschheit kommt erst in Röm 8,18–23 in den Blick (dazu s. S. 36–42), ohne aber direkt auf Röm 7 bezogen zu sein.

2.3 Die Vollendung der Schöpfung

Paulus thematisiert die Vollendung der Schöpfung an zwei Stellen ausführlicher, in Röm 8,18–23 und 1Kor 15,20–28. In beiden Zusammenhängen spielt er in je eigener Weise auf den Fall Adams an. In 1Kor 15 verbindet sich mit dieser eschatologisch-soteriologischen Perspektive der Gedanke der eschatologischen Manifestation des einen Gottes. Zu beginnen ist mit Röm 8, weil der Text direkt an die Situationsanalyse der adamitischen Menschheit in Röm 1,18–32 anknüpft und die eschatologische Überwindung der durch die Sünde des Menschen entstandenen Lage avisiert, nun aber nicht der Menschheit allein, sondern auch und besonders der durch die Folgen des Falls Adams in Mitleidenschaft gezogenen weiteren Schöpfung.

2.3.1 Die Befreiung der Schöpfung von Nichtigkeit und Vergänglichkeit

Röm 8,18–23 zeichnet die Befreiung der Schöpfung von den Folgen der menschlichen Sünde ein in die Spannung zwischen eschatologisch bestimmter Gegenwart, die durch das Ineinandergreifen von adamitischer Vergangenheit und christologisch bestimmter, bereits angebrochener Zukunft gekennzeichnet ist, und eschatologischer Zukunft im Sinne der Vollendung⁹⁰. Die Aussagen über die Schöpfung verbinden sich mit vergleichbaren Äußerungen über die τέκνα bzw. die υἱοί, d.h. über die Glaubenden⁹¹. Diese unterscheiden sich in der Gegenwart von dem Rest der Schöpfung jedoch darin, dass sie den „Erstling des Geistes“ als Angeld auf die eschatologische Vollendung bereits empfangen haben. Wie die sonstige Schöpfung leiden aber auch sie unter den apokalyptischen Wehen der Gegenwart⁹².

90 Zum Zeitverständnis des Paulus vgl. bes. *Dunn* 1998, 461–66.

91 Der übergeordnete Zusammenhang Röm 8,18–36 thematisiert die Situation der Glaubenden in der Spannung von eschatologisch bestimmter Gegenwart, die hier als Zeit der Leiden konkretisiert wird, und zukünftiger Vollendung. Spannung und avisierte Auflösung bringt v17 auf folgenden Nenner: εἴτερον συμπαύσχομεν (sc. mit Christus) ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. V18 reformuliert das Gesagte und konkretisiert den zweiten Pol als τὴν μέλλουσαν δόξαν. Im Sinne eines illustrierenden Exkurses zeichnet Paulus den Abschnitt v19–22 in diese Spannung ein, um in v23 auf die Situation der Glaubenden zurückzukommen. V23ff nehmen thematisch auf v19–22 Bezug. Mit v26 beginnt ein neuer Unteraspekt der übergeordneten Fragestellung.

92 Vgl. die Verben συστενάζω und συνωδίνω in v22 und dazu die Kommentare z.St.

Bevor Gegenwart und Zukunft der Schöpfung in Röm 8,18–23 vor dem Hintergrund von Röm 1,18–32/Gen 2f skizziert werden können, ist die strittige Frage zu erörtern, welche Größe Paulus hier mit dem Begriff *κτίσις* bezeichnet⁹³. Gegenwärtig werden überwiegend zwei Deutungen des Begriffs *κτίσις* vertreten, nämlich als außermenschliche Schöpfung⁹⁴ und als Schöpfung einschließlich der nichtchristlichen Menschheit⁹⁵. Für beide Deutungen gibt es gewichtige Argumente.

Für die Deutung des Begriffs *κτίσις* auf die Schöpfung insgesamt einschließlich der nicht an Christus Glaubenden sprechen folgende Argumente: (1) V21 umschreibt die Zukunft der *κτίσις* als „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder (*τέκνα*) Gottes“. Der Gebrauch des Begriffes „Kinder Gottes“ legt es nahe, an die Einbeziehung der Menschen zu denken⁹⁶. Dass es sich dabei aber nur um diejenigen handeln kann, die nicht zu den Kindern bzw. Söhnen zählen, zeigt die Gegenüberstellung von *υἱοί* bzw. *τέκνα* und *κτίσις* in v19. 21.22f. (2) Der Verlust der ursprünglichen *δόξα* wird in Röm 3,23 vom Menschen behauptet. Es ist deshalb naheliegend, dass der Mensch auch in Röm 8,21 in die Teilhabe an der endzeitlichen Herrlichkeit eingeschlossen ist. (3) Der eindeutige Sprachgebrauch in Röm 1,25.23 legt es nahe⁹⁷, *κτίσις* auch in Röm 8,19–22 in der Weite von Gen 1 zu verstehen⁹⁸, d.h. bezogen auf alle Schöpfungswerke Gottes einschließlich des Menschen. Gestützt wird dies durch die Formulierung *πάντα ἢ κτίσις* in v22. (4) Nach Röm 8,21 ist die *κτίσις* der *φθορά* unterworfen. Dies behauptet Paulus in 1,23 ähnlich vom Menschen, an den deshalb in 8,21 – jedenfalls auch – zu denken sein dürfte. (5) Wie die Stichwortverbindungen zwischen Röm 1,18–25 und 8,19–22 und insbesondere die beiden Abschnitten gemeinsame Adam-Motivik zeigen, ist Röm 8,19–22 die „final answer to the dismal analysis of 1:18–32“⁹⁹. Da das Interesse der Darstellung in Röm 1 jedoch

93 Zur Auslegungsgeschichte von *κτίσις* in Röm 8,19–22 vgl. bes. Balz 1971, 15–26, und Christofferson 1990, 19–46; zu der von Röm 8,18–23 insgesamt vgl. Gieraths 1950, 20–98.

94 Vgl. zuletzt etwa Cranfield 1975, 413f, von der Osten-Sacken 1975, 83.263, Wilckens 1987, 2 153 („jedenfalls primär“), Holtz 1991, 230, Fitzmyer 1993, 506, Moo 1996, 514, und Haacker 1999, 163; ähnlich Dunn 1988, 469.472.

95 Vgl. etwa Käsemann 1980, 224f, Schlier 1965, 601f, ders. 1987, 259, Balz 1971, 47ff, sowie die ebd., 16f.24f, genannte Literatur, ferner Stuhlmacher 1998, 122f, und Lohse 2003, 246. Zu den übrigen Deutungen vgl. Wilckens 1987, 2 152, sowie die oben A94 genannte Literatur.

96 Vgl. Schmidt 1966, 145f, und Walter 1989, 221.

97 S. ähnlich Woyke 2005, 410. Vgl. auch 8,39 und dazu Balz 1971, 48.

98 Vgl. Wilckens 1987, 1 108f; diese für Röm 1 gewonnene Einsicht bestreitet er jedoch für 8,19–22 und verweist dazu überraschenderweise auf den Sprachgebrauch von 1,25; vgl. ders. 1987, 2 153.

99 Dunn 1988, 467; s. ferner Holtz 1991, 231f, und Haacker 1999, 162.

eindeutig der adamitischen Menschheit gilt, ist davon auszugehen, dass diese auch in Röm 8 in die Aussagen über die Schöpfung eingeschlossen ist.

Gegen die Deutung von κτίσις auf die gesamte Schöpfung einschließlich der nichtchristlichen Menschheit hat sich zuletzt besonders U. Wilckens ausgesprochen und seine Position im Einzelnen begründet¹⁰⁰. Seine Argumente sind im Folgenden einer Prüfung zu unterziehen. (1) Seiner Auffassung nach steht der Einbeziehung der nichtchristlichen Menschheit in die κτίσις entgegen, dass dieser Teil der Menschheit dann „lediglich teilhätte an der Offenbarung der Christen“, was „der sonstigen Auffassung sowohl von der Missionierung aller Völker und ihrer vollen Heilsteilhabe am Ende (... 11,32!) als auch vom Gericht über die Ungläubigen“ widerspräche¹⁰¹. Es ist nicht recht klar, was Wilckens mit „lediglich teilhätte“ meint, denn die Teilhabe der Nichtchristen an der Offenbarung der kommenden Herrlichkeit an die „Kinder“ (v21) dürfte kaum als eine mindere Form der Partizipation am Heil zu verstehen sein¹⁰². Für Paulus ist die ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ, der in der Gegenwart alle ermangeln, die Zielbestimmung der gesamten Schöpfung, der Glaubenden wie der übrigen Schöpfung. Der sachliche Vorzug der Glaubenden in der Gegenwart, die Gabe des Geistes und der Kindschaft, konkretisiert sich am Ende offenbar als zeitliches Prä bei der eschatologischen Transformation (v19. 21)¹⁰³. Es bleibt aber kein prinzipieller Vorrang, weil sich die Partizipation der Schöpfung an der eschatologischen Freiheit als ein zwar verspätetes, aber dennoch volles Hinzukommen zu dem erweist, was die „Kinder“ bereits haben werden. Insofern widerspricht die von Wilckens inkriminierte Deutung gerade nicht der sonstigen Auffassung des Paulus von der vollen Heilsteilhabe der Völker am Ende; diese ist im Übrigen auch nach Röm 11 das Ergebnis zeitlich aufeinander folgender Ereignisse, mögen sie dort im Einzelnen auch anders beschrieben sein. Was die Missionierung aller Völker betrifft, so ist festzuhalten, dass Paulus deren Bekehrung zwar anstrebt, seine Verkündigung aber offenbar nur einen Teil der Völker erreicht¹⁰⁴. Der nicht bekehrte Teil der Völker fügt sich damit in die unerlöste Schöpfung ein, die der Befreiung harret. (2) Als

100 Wilckens 1987, 2 152f.

101 Wilckens 1987, 2 153.

102 Vgl. auch Balz 1971, 50: „Erfuhr die Schöpfung aber selbst die Vergänglichkeit als Knechtung, so erfährt sie auch die Partizipation an der Herrlichkeit der Endgemeinde selbst als Befreiung. Diese Befreiung gilt zugleich auch den Glaubenden als Freiwerden von ihrer somatisch/sarkischen Vorfindlichkeit“.

103 Vgl. auch 1Kor 15,23f; s. auch Lawson 1994, 563. Anders Stuhlmacher 2002, der das „Offenbarwerden der Kinder Gottes“ und die „Befreiung der Schöpfung“ mit dem Ende (τὸ τέλος) verbindet (71), die „Verwandlung der Christen“ aber mit dem zweiten Stadium (70) der eschatologischen Vollendung; vgl. aber ebd., 82.

104 Nicht alle, die die Verkündigung des Paulus hören, kommen zum Glauben, und ausweislich seiner eklektischen Missionsweise ist er auch nicht zu allen gekommen (vgl. Röm 15,19); s. auch Scott 1995, 144f mit A50.

Argument zugunsten einer Deutung der „κτίσις – jedenfalls primär – im Sinne der gesamten außermenschlichen Schöpfung“ führt *Wilckens* den „überwiegende(n) Sprachgebrauch sowohl in 1,20.25 als auch im sonstigen NT“ sowie in außerntl. Schriften an. Röm 1,20 hilft hier insofern nicht weiter, als die Stelle auf den Schöpfungsakt bezogen ist, und 1,25 spricht, wie gesehen, gegen seine Deutung. Auch die von ihm erwähnten nichtpaulinischen Stellen vermögen seine These nicht zu stützen¹⁰⁵. Die beiden paulinischen Belege außerhalb des Röm, 2Kor 5,17 und Gal 6,15, übergeht er gänzlich. Sie sind eindeutig auf den Menschen bezogen, und zwar im Sinne der von Christus erneuerten καινή κτίσις. Röm 8,39 schließt den Menschen jedenfalls nicht aus.

Vermögen diese beiden Argumente demnach nicht zu überzeugen, so ist ein drittes Argument, das auch sonst für eine Deutung des Begriffs κτίσις allein auf die außermenschliche Schöpfung angeführt wird¹⁰⁶, kaum zu entkräften. In 8,20 heißt es, dass die Schöpfung οὐχ ἑκοδοσα der Nichtigkeit (ματαιώτης) unterworfen worden sei, während 1,21 davon spricht, dass die Menschen selbst „in ihren Gedanken auf Nichtigkeit verfallen“ seien (ἐματαιώθησαν)¹⁰⁷. Der Sachverhalt scheint demnach nicht eindeutig zu klären zu sein: Die Mehrzahl der Argumente spricht für die Einbeziehung des nichtchristlichen Teils der Menschheit in die κτίσις in Röm 8; die Deutung von v20 bleibt aber ein Problem. So dürfte insgesamt dem Urteil E. *Käsemanns* zuzustimmen sein: „Man wird ... κτίσις als die gesamte Kreatur unter Einschluß des Menschen verstehen, ohne scharfe Grenzen zu ziehen“¹⁰⁸, allerdings nicht ohne ein Doppeltes hinzuzufügen: Der Ton liegt auf der nichtmenschlichen Kreatur¹⁰⁹, und

105 Vgl. 1987, 2 153 A657. κτίσις in Hebr 9,11 bedeutet das „jetzt wahrnehmbar Geschaffene insgesamt“ (*Hegermann* 1988, 178). Die Schöpfung insgesamt, auch unter dem Aspekt ihrer Zeitlichkeit, ist in Mk 13,19 gemeint. In Mk 10,6 folgt auf die Formel ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως, die den Schöpfungsakt bezeichnet, die Aussage ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς. Der Mensch ist somit ausdrücklich in die κτίσις eingeordnet. In 2Petr 3,4 liegt der Akzent auf der Feststellung, dass seit Anfang der Schöpfung „alles“ beim Alten geblieben sei. πάντα meint dabei aber den Tod des Menschen, wobei beides, Tod und Mensch, Teil dieser Schöpfung ist. Auch Offb 3,14 gibt nicht den von *Wilckens* gewünschten Befund her: Die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ ist der präexistente Jesus Christus; vgl. *Lohse* 1965, 31. Zu weiteren κτίσις-Stellen im NT vgl. *Balz* 1971, 48, und *Walter* 1989, 222.

106 Vgl. neben *Wilckens* 1987, 2 153, etwa von *der Osten-Sacken* 1975, 83 A24. 263 A12, und *Moo* 1996, 514.

107 Vgl. *Bauer-Aland*, 1005 s.v. ματαιώω.

108 1980, 225. Auch *Kuss* 1963, 623f, denkt an die außermenschliche Schöpfung, betont aber, dass „der nicht stringent widerlegt werden (kann), der unter dem Begriff ‚Schöpfung‘ ... auch die Menschen wenigstens mitverstanden wissen möchte“ (624).

109 Vgl. *Käsemann* 1980, 224: „Gleichwohl wird mit Recht heute zumeist primär an die außermenschliche Kreatur gedacht“. Dieses „primär“ *Käsemanns* ist mit dem „jedenfalls primär“ von *Wilckens* (s.o. A94) nicht identisch, weil letzterer fast ausschließlich Argumente für κτίσις als außermenschliche Schöpfung aufführt, während *Käsemann* in seiner Argumentation anders gewichtet.

der Mensch, an den hier gedacht ist, ist der Mensch, sofern er nicht den Geist der Kindschaft empfangen hat.

Wie angedeutet, sind Schöpfung und Glaubende in Gegenwart und Zukunft eng aufeinander bezogen, allerdings mit charakteristischen Unterschieden. In der Gegenwart steht die Schöpfung von Adam her im Zeichen von ματαιότης und φθορά (v20f); für die Glaubenden gilt dies bereits nicht mehr. Die beiden Begriffe gebraucht Paulus in Röm 1,21.23 zur Charakterisierung der adamitischen Menschheit. ματαιότης meint in diesem Horizont eine Schöpfung, die sich Gott gegenüber als autonom versteht und ihre Geschöpflichkeit verneint¹¹⁰; die Knechtschaft unter der φθορά bezieht sich auf die Todesherrschaft¹¹¹. Beidem sind die Glaubenden bereits entnommen, der Nichtigkeit, weil sie zwischen Geschöpf und Schöpfer unterscheiden, und der Todesherrschaft, weil sie nach Röm 5 nicht mehr im Wirkungsbereich der Sünde Adams, sondern in dem der Rechtstat Christi stehen¹¹². Im Hintergrund dieses Verständnisses von ματαιότης und φθορά steht Gen 3. φθορά in Röm 8 spielt auf die durch Adam in die Welt gekommene Vergänglichkeit an; die nicht ihren eigenen Willen, sondern den Willen Gottes reflektierende Unterwerfung der Schöpfung unter die Nichtigkeit¹¹³ auf Gen 3, 14–19, wo das Ende des paradiesischen Naturzustandes als Teil des Fluches erscheint, den Gott über die sündige Kreatur, Tier und Mensch, gesprochen hat. Anders als in Gen 3 kommt die Schöpfung in Röm 8 freilich nur als passiv erleidende in den Blick.

Paulus beschreibt die Erwartung, die die Schöpfung hegt, in einem ersten Anlauf als „die Offenbarung der Söhne Gottes“ (Röm 8,19). Die Erwartung der Schöpfung betrifft zunächst also nicht diese selbst, sondern die Kinder Gottes, genauer: die eschatologische Enthüllung der Kindschaft der Glaubenden in Gestalt ihrer Teilhabe an der Herrlich-

110 Vgl. *Dunn* 1988, 470.

111 Vgl. *Käsemann* 1980, 227.

112 Vgl. auch Röm 6,5.8f. Das bedeutet freilich nicht, dass sie den physischen Tod nicht mehr erleiden müssten, harren doch auch sie der eschatologischen ζωή als der vollen Überwindung der Todesherrschaft noch entgegen. Paulus deutet dies in 8,23 an, wenn er von der „Erlösung unseres Leibes“ spricht.

113 Die Mehrzahl der neueren Ausleger versteht Gott als Subjekt von υπεράγη bzw. υποτάξαντα (v20); vgl. aber die Diskussion bei *Wilckens* 1987, 2 154. υποτάξαντα lässt möglicherweise an Ps 8,7 denken (vgl. *Dunn* 1988, 471) – Ps 8,6 dürfte im Hintergrund des Begriffs δόξα stehen – und ist eine direkte semantische Brücke zu 1Kor 15,27f. Zu οὐχ ἑκούσα ... vgl. bes. *Balz* 1971, 41–45.

keit Gottes¹¹⁴. In v21 verbindet er die Hoffnung der Schöpfung sodann direkt mit der Zukunft der Söhne bzw. Kinder Gottes: Gott wird auch die Schöpfung „selbst freimachen von der Sklaverei, die die über sie verhängte Vergänglichkeit bedeutet, und sie an der Freiheit teilhaben lassen, die er den Christen eröffnen wird ..., indem er diese in die licht- und krafterfüllte Wirklichkeit seiner Herrlichkeit hineinführt“¹¹⁵. Freiheit und Sohnschaft, in der Gegenwart den einzelnen Glaubenden in vorläufiger, partieller Weise vorbehalten, werden in der eschatologischen Zukunft universalisiert, so dass nicht nur die Glaubenden, sondern die ganze Schöpfung einschließlich derer, die nicht glauben, an der Wirklichkeit der göttlichen Herrlichkeit partizipieren wird. Die δόξα, die die Menschheit infolge ihres Sündigens verloren hat¹¹⁶, wird m.a.W. eschatologisch zunächst für die Glaubenden restituiert. Vermittelt durch diese partizipiert dann jedoch die Schöpfung insgesamt an der eschatologischen Herrlichkeit, die sich für ihren menschlichen und nichtmenschlichen Teil entscheidend in der Aufhebung der Vergänglichkeit konkretisiert.

V23 erläutert die zukünftige Gestalt der Kindschaft für die Glaubenden¹¹⁷ als ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν. Daran dürfte von v21 her auch der nichtchristliche Teil der Menschheit partizipieren, für den sich auf diese Weise die Befreiung von der „Sklaverei der Vergänglichkeit“ realisiert¹¹⁸. Die Erlösung des Leibes betrifft dabei all das, was der Apostel mit dem σῶμα verbindet, nämlich Vergänglichkeit und ein durch die sarkische Verfasstheit des Menschen bestimmtes Handeln¹¹⁹.

So ist nach Röm 8,18–23 die Schöpfung in ihrer ganzen Weite Gegenstand der eschatologischen Transformation. Den Glaubenden als denen, die bereits in der eschatologischen Gegenwart über den Erstling des Geistes als Angeld auf die zukünftige Fülle verfügen, kommt dabei

114 Vgl. v21 und zum Ganzen *Wilckens* 1987, 2 152, und *Dunn* 1988, 470.

115 *Wilckens* 1987, 2 155.

116 Vgl. Röm 3,23; ferner 1,21; 5,12–21.

117 Vgl. die Rückkehr zur Rede in der 1. prs. pl. in v23.

118 Vgl. auch *Wilckens* 1987, 2 157, der auf die Parallele zwischen der „Erlösung unseres Leibes“ (v23) und der „Befreiung der Schöpfung von der >Sklaverei der Vergänglichkeit<“ (v21) hinweist.

119 Vgl. 8,13 sowie zum Ganzen *Dunn* 1988, 449.475. ἀπολύτρωσις hat damit, ἐλευθερία und νόθεσσία vergleichbar, zum einen eine an die eschatologische Gegenwart gebundene Dimension – so in 3,24ff, wo sie durch die christologisch zentrierte Auslegung des Rechtfertigungsgeschehens entfaltet wird (vgl. *Haacker* 1999, 89) –, zum anderen einen zukünftigen, die eschatologische Fülle betreffenden Aspekt.

insofern eine Schlüsselfunktion zu, als das Offenbarwerden ihrer Sohnschaft die Voraussetzung für die Befreiung der übrigen Schöpfung einschließlich der nichtchristlichen Menschheit von der Vergänglichkeit hin zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes darstellt. Diese Freiheit ist der Inhalt des eschatologischen Universalismus in Röm 8,18–23. Im Unterschied zu Röm 5 schließt dieser nicht nur die Menschheit – hier differenziert in Glaubende und Nichtglaubende – ein, sondern auch die außermenschliche Schöpfung.

2.3.2 Die in der Unterordnung unter Gott geeinte Schöpfung als eschatologisches Gegenüber des einen Gottes

In 1Kor 15,20–28 thematisiert Paulus die Unterwerfung der Schöpfung unter Gott als letzte Etappe des eschatologischen Geschehens, das mit der Auferweckung Jesu Christi eingeleitet worden ist (v20–23). Beide Ereignisse haben universale Dimension, was sich am wiederholten Gebrauch von $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ besonders deutlich zeigt¹²⁰. In v20ff begründet der Apostel, inwiefern die Auferweckung Jesu Christi die allgemeine Totenaufweckung bedingt; dies geschieht zum einen mit Hilfe der Metapher des Erstlings¹²¹, zum anderen mit Hilfe der Adam-Christus-Typologie. In v23.24a ordnet er beides, die Auferstehung des Erstlings Christus und die der Übrigen, in die Ereignisabfolge am Ende ein und identifiziert als deren letzte Etappe $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ¹²². Mit diesem $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ verbindet sich ein Doppeltes, die endgültige Überwindung aller Feinde Gottes durch Christus (v24c–27a) und die Übergabe der von Christus ausgeübten Herrschermacht an Gott selbst (v24b.28a). Im Zusammen-

120 V22.24f.27f. 1Kor 15,20–28 als Mittelstück der Auseinandersetzung des Apostels mit den Korinthern über die Totenaufweckung (v12–34) hebt sich sprachlich-formal auch sonst von den beiden Rahmenstücken ab, und zwar durch den Gebrauch von $\epsilon\iota$ -Sätzen, der *deductio ad absurdum* (vgl. dazu Berger 1984, 103), der Anrede in der 2. prs. und der Verwendung der 1. prs. sgl. V20 hat Brückenfunktion zwischen den beiden Abschnitten. Mit v20 sind einerseits die für die Ableitung der Folgerungen entscheidenden „Prämissen vollständig“ genannt (Wolff 1996, 377), andererseits weist der Begriff $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\chi\eta$ in v20 auf v23 voraus. Für 1Kor 15,23–28 wird verschiedentlich mit der Verarbeitung vorpaulinischer Traditionselemente gerechnet (vgl. dazu etwa Wolff 1996, 382f, und Schrage 2001, 4 154–158, und die dort genannte Literatur).

121 Vgl. dazu etwa Fee 1987, 748f, Dunn 1988, 473f, Schrage 2001, 4 159ff, und Gielen 2003, 88.

122 Dazu s.u. S. 44.

hang damit erörtert Paulus im Anschluss an Ps 8,7 die Frage des Verhältnisses von Gott und Christus (v27f). Im Folgenden werden die drei Aspekte des skizzierten Abschnitts näheruntersucht, die für das Verständnis des paulinischen Universalismus von Bedeutung sind. Es handelt sich um die Adam-Christus-Typologie, die Bestimmung der unterworfenen Feinde und des Charakters der Unterwerfung sowie um das Verhältnis zwischen Gott und Christus.

Mit Hilfe der Adam-Christus-Typologie entfaltet Paulus in v21f die Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi als des Erstlings der Entschlafenen (v20) für die Zukunft der Toten insgesamt. Als Erstling ist Christus der Beginn der eschatologischen Neuschöpfung¹²³, der zweite Adam (v47), durch den die Folgen des vom ersten Adam über die Menschheit gebrachten Todesverhängnisses aufgehoben werden¹²⁴. Wie der durch Adam in die Welt gekommene Tod „alle“ (πάντες) schon immer betrifft, so werden zukünftig auch „alle“ in Christus lebendiggemacht werden¹²⁵. Besteht in der Forschung ein Konsens darüber, dass mit den auf der Adamsseite erwähnten πάντες wirklich alle Menschen gemeint sind, so ist die Interpretation der der Christuseite zugeordneten πάντες dagegen strittig. Die Mehrzahl der Ausleger deutet den Ausdruck vor dem Hintergrund von v18.23 auf die Toten „in Christus“¹²⁶, d.h. auf die verstorbenen Christen. Dies hat W. Schrage jüngst relativiert und besonders mit Blick auf das Ziel der Gesamtargumentation des Abschnitts, die auf „die weltweite und alles bestimmende Reichweite der Auferweckung Jesu“ zusteure, dafür plädiert, eine durch v23 sich nahelegende „Limitierung der πάντες“ bzw. eine Differenzierung in Glaubende und Nichtglaubende nicht derart in den Vordergrund zu rücken, „daß damit der Auferstehung Jesu von vornherein nur begrenzte Wirkung zukommt“. Sie ziele vielmehr auf „ausnahmslos alle“ und setze „als Anbruch der neuen Auferstehungswelt der adamitischen Todeswelt in eschatologisch-universaler Auswirkung und

123 Vgl. Schrage 2001, 4 161.

124 Wenn Paulus hier das durch Christus vermittelte Leben auf den Begriff der ἀνάστασις νεκρῶν bringt, dann vermutlich in polemischer Abzweckung gegen die Korinther, deren „theologische(r) Position“ der Begriff Leben entgegenkäme, während sie die Totenaufweckung verneinen (Wolff 1996, 384; vgl. auch Schrage 2001, 4 153f.161).

125 Vgl. die unterschiedlichen Tempora in v22.

126 So zuletzt v.a. Boring 1986, 279f, Sellin 1986, 263.270 (s. aber unten S. 50f), Fee 1987, 749f, und Wolff 1996, 385. Zu weiteren Vertretern dieser und der im Anschluss dazulegenden Position vgl. Wilcke 1967, 69–72, Fee aaO., A19, und Wolff aaO., A199.

Weite ein Ende“¹²⁷. *Schrage* plädiert damit zwar nicht für die Einbeziehung auch derer, die nicht an Christus glauben, in die Größe der πάντες, er rechnet aber mit einer von Paulus „bewußt oder unbewußt offengehaltenen Spannung“¹²⁸.

Demgegenüber deutet M. *Gielen* die Christus in v22 zugeordneten πάντες auf Christen und Nichtchristen¹²⁹. Zur Begründung verweist sie auf v23.24a mit der Verbindung von zeitlicher Reihenfolge – ἀπαρχή, ἔπειτα, εἶτα – und qualitativer Rangordnung – Christus, die zu Christus gehörigen Entschlafenen und die nichtchristlichen Toten¹³⁰. Diese bereits von früheren Auslegern vertretene Deutung ist von *Schrage* mit dem von ihm als „entscheidend“ qualifizierten Argument zurückgewiesen worden, dass τέλος nicht die nichtchristliche Menschheit bedeuten könne, weil τέλος im Griechischen nicht die Bedeutung „Rest“ habe¹³¹. *Gielen* weist nun aber darauf hin, dass τέλος auch „eine militärische Abteilung oder Formation bis hin zur Größe einer Legion“ bedeuten könne, was sich angesichts der „weiten Verbreitung“ der „militärischen Bedeutung von τάγμα“ (v23a) auch nahtlos in den Kontext einfüge. „τέλος dürfte demnach in V.24 innerhalb des universalen Auferweckungsgeschehens ... die große Abteilung bzw. Legion der nichtchristlichen Entschlafenen bezeichnen“¹³². Diese Deutung wird durch Röm 8,17.19–22 gestützt, wo Paulus die zukünftige eschatologische Transformation der „Kinder“, d.h. der Christen, ebenfalls eng an Christus bindet (v17), die Erneuerung der übrigen Schöpfung, d.h. der nichtmenschlichen Schöpfung einschließlich der Nichtchristen, aber als Folgeerscheinung der Verwandlung der Christen begreift. Trotz der aufgezeigten Differenzen zwischen *Schrage* und *Gielen* ist beiden Deutungen der Vorteil gemeinsam, dass sie nicht genötigt sind, einen logischen Bruch bzw. Widerspruch zwischen 1Kor 15,22f einerseits und v24–28 andererseits anzunehmen, wie dies bei G. *Sellin* der Fall ist. Dieser deutet v22 exklusiv auf die Glaubenden, hebt dann jedoch mit

127 *Schrage* 2001, 4 165f. Ebd., 156, spricht er ähnlich von der „kosmische(n) und universale(n) Dimension der Auferweckung Jesu Christi“. Zu *Schrages* Argumentation im Einzelnen vgl. ebd., 163–66; s. ferner *Käsemann* 1980, 149.

128 *Schrage* 2001, 4 165.

129 So auch *Lewis* 1999, 201, sowie *Lindemann* 2000, 344, im Anschluss an *de Boer*.

130 Vgl. *Gielen* 2003, 91–94; im Ergebnis ähnlich *de Boer* 1988, 112f.

131 Vgl. *Schrage* 2001, 4 167. Ebd., A746, werden die Ausleger genannt, die τέλος als Rest im Sinne der nichtchristlichen Entschlafenen deuten.

132 *Gielen* 2003, 94f; ebd., A30f, mit Nachweisen zur militärischen Verwendung von τέλος. Vgl. auch *LSJ*, 773 s.v. 7.10.

Blick auf v24–28 den „universal-kosmische(n) Aspekt“ der lebensschaffenden Macht Christi hervor¹³³. Wenn es aber stimmt, dass es Paulus in der Auferstehungsfrage letztlich um die Gottheit Gottes geht, da der Sieg Christi „über alle Mächte einschließlich des Todes ... Gottes Allmacht“ verbürgt¹³⁴, dann ist die Frage zu stellen, ob der Tod nach diesem Verständnis nicht alle von ihm Beherrschten freigeben muss, weil er sonst weiterhin einen der Allmacht Gottes entzogenen Herrschaftsbereich besäße. Vor diesem Hintergrund ist mindestens ein nichtexklusivistisches, offenes Verständnis von πάντες gefordert.

Der zweite hier zu erörternde Aspekt ist die Bestimmung der unterworfenen Feinde und des Charakters der Unterwerfung (v24c–27a). Unter den von Paulus in v24 genannten Feinden – πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν – dürften sämtliche widergöttlichen Mächte, irdische und überirdische, zu verstehen sein, d.h. „alles, was außer Gott und etwa gegen Gott in der Welt Macht und Herrscherwillen hat“¹³⁵. Für diese Deutung spricht nicht zuletzt der sonstige Befund im 1Kor. In 1Kor 2,6.8 hat Paulus bei τῶν ἀρχόντων ... τῶν καταργουμένων mit großer Wahrscheinlichkeit irdische Machthaber im Blick¹³⁶, während er in 8,5 mit der Existenz „vieler Götter und vieler Herren“ rechnet, d.h. mit überirdischen und irdischen Wesenheiten, von denen Menschen abhängig sind¹³⁷. Beiden, Göttern und Herren, ist gemeinsam, dass sie „in diesem Äon“ die Einzigkeit Gottes verdunkeln¹³⁸. Entsprechendes trifft auch auf den Satan zu, den Gegenspieler Gottes, der auch unter den Glaubenden seine versucherischen Aktivitäten entfaltet¹³⁹. Als weiteren Feind, der seiner Entmachtung entgegengeht, nennt Paulus in 15,26 den Tod. Dieser hat seine universale Herrschaft bereits mit der Auferweckung Jesu von den Toten eingebüßt. Über den Auferstandenen „herrscht“ er nicht mehr (Röm 6,9), und auch die Glaubenden hat er nicht mehr unumschränkt in seiner Gewalt¹⁴⁰. Weil der Tod

133 Zu v22 s.o. A126, zu v24–28 vgl. Sellin 1986, 275 A172. Ebd. heißt es: „Logisch ist beides nicht vereinbar“.

134 Sellin 1986, 276, im Anschluss an Luz 1968, 351: „Von der Auferstehung Jesu war letztlich um der Gottheit Gottes willen die Rede“ (kurs.).

135 Weiß 1970, 359; s. ferner Wolff 1996, 387, und Schrage 2001, 4 173f mit A777.

136 Vgl. Wolff 1996, 53f.55f.

137 Vgl. etwa Foerster 1938, 1090, Wolff 1996, 172, und Schrage 2002, 72.

138 Vgl. ebd.

139 Vgl. 1Kor 7,5; 2Kor 2,11; 1Thess 3,5 sowie zum Ganzen Schrage 2002, 73.

140 Vgl. 1Kor 3,21ff; Röm 8,38.

aber immer noch sein Unwesen treibt, rechnet Paulus ihn unter die zu überwindenden Feinde.

Angesichts des sonstigen Gebrauchs von ἐχθρός κτλ. im Corpus paulinum¹⁴¹ ist zu erwägen, ob der Terminus in 1Kor 15,25 nicht auch auf all jene Menschen zu beziehen ist, die sich dem Handeln Gottes in Christus verweigern¹⁴². Diese Deutung wird durch zwei Zusammenhänge gestützt, in denen wie in 1Kor 15 das Verb ὑποτάσσω verwendet wird, Röm 8,6f und Röm 10,3 in Verbindung mit 11,28. Im ersteren Text gebraucht Paulus mit θάνατος, ἔχθρα und ὑποτάσσω drei Begriffe, die auch in 1Kor 15 tragende Funktion haben. V26 vergleichbar, wo der „letzte Feind“ mit dem Tod identifiziert wird, werden in Röm 8,6f θάνατος und ἔχθρα εἰς θεόν parallelisiert und auf das Trachten des Fleisches zurückgeführt, das im Widerspruch zum lebensschaffenden Geist steht. Das todbringende, gottfeindliche Trachten des Fleisches wird sodann mit der Weigerung identifiziert, sich dem Gesetz Gottes unterzuordnen. Das dürfte umgekehrt heißen, dass jegliche bereits gegenwärtig stattfindende Unterordnung unter das Gesetz Gottes freiwillig das vorwegnimmt, was sonst Teil der dem Christus Gottes übertragenen Aufgabe ist, nämlich vor der Übergabe seiner Herrschaft an Gott jeglichen Feind zu unterwerfen. Röm 8,7 vergleichbar heißt es in Röm 10,3 von den nicht an Christus glaubenden Juden, sie hätten sich „der Gerechtigkeit Gottes nicht untergeordnet“. In 11,28 werden sie wegen ihrer Reaktion auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium als ἐχθροί Gottes bezeichnet¹⁴³. Der Gebrauch von ἐχθρός in Verbindung mit ὑποτάσσω im Röm legt es daher nahe¹⁴⁴, auch in 1Kor 15,24–27a den sich dem Evangelium verweigernden Teil der

141 Das Wort wird zum einen für innermenschliche Verhältnisse gebraucht (Röm 12,20; Gal 4,16), zum anderen für die Feindschaft gegen Gott bzw. sein endzeitliches Handeln in Christus. Nur in 1Kor 15,26, wo der Begriff ἐχθρός vermutlich auf Ps 109,1 LXX zurückgeht (so die Mehrzahl der Ausleger; anders Koch 1986, 19f), wird er für eine personifizierte Macht, den Tod, gebraucht, ansonsten aber für Personen, die sich im Zustand der Feindschaft gegen Gott (Röm 5,10; vgl. auch 8,7), das Evangelium (Röm 11,28; vgl. indirekt auch Gal 4,16) bzw. das Kreuz (Phil 3,18; Kol 1,21) befinden.

142 Anders Lindemann 2000, 346.

143 Im Kontext von 11,28 liegt der Akzent auf dem zweiten Teil der Wendung ἐχθροί δι' ὑμᾶς.

144 Das gilt unabhängig von der Tatsache, dass in 1Kor 15,25f ἐχθρός nicht direkt mit dem Verb ὑποτάσσω verbunden ist, sondern mit den beiden Synonymen τίθημι ... ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ bzw. mit καταργέω. ὑποτάσσω wird erst in v27 im Rahmen des Zitates Ps 8,7 eingeführt, wo die unterworfenen Größe πάντα ist.

Menschheit, in der der lebensschaffende Geist keinen Raum hat, in die Gruppe der von Christus zu unterwerfenden Feinde einzubeziehen¹⁴⁵.

Zur Umschreibung des Unterwerfungshandels Gottes bzw. Christi gebraucht Paulus drei Formulierungen. Zwei davon, nämlich τίθημι ... ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (v25) und ὑποτάσσω (v27f), werden im Rahmen biblischer Zitate (Ps 109,1 LXX; 8,7) eingeführt, die dritte, καταργέω (v26), wird von Paulus selbst eingeführt¹⁴⁶. Entgegen einer verbreiteten Auslegungstradition gibt es jedoch keinen zwingenden Grund, καταργέω im Sinne von „vernichten“ zu deuten. Dagegen sprechen nicht nur die genannten Synonyme¹⁴⁷, sondern auch der übliche Wort-sinn von καταργέω. Deshalb ist der neuerdings ins Spiel gebrachten Alternative „entmachten“ der Vorzug zu geben¹⁴⁸. Gleichwohl ist das in 1Kor 15,24–28 beschriebene Handeln Gottes in Christus im Ton dunkler als im Kontext des bereits erwähnten Zusammenhangs Röm 10,3; 11,28. Während Christus in Röm 11 als der Retter kommt, der Sünde vergibt (v26f), und Gott den Feinden mit Erbarmen begegnet (v30f)¹⁴⁹, werden diese in 1Kor 15,24–28 unterworfen. In beiden Texten aber geht es bei der Überwindung des Widerstandes der Gegner um die Manifestation des Gottseins Gottes. Der Widerstand von allen (Röm 11,32) bzw. allem (1Kor 15,24–28) wird gebrochen, damit am Ende Gott selbst zum Gegenüber von Menschheit und Schöpfung insgesamt werden kann.

Den universalen, schöpfungsweiten Charakter der Entmachtung unterstreicht Paulus in 1Kor 15,24f durch den wiederholten Gebrauch des Wortes πᾶς bezogen auf die Feinde Gottes. In v27f weitert er den Begriff auf die Schöpfung insgesamt (τὰ πάντα) aus¹⁵⁰. Die ganze Vielfalt der geschöpflichen Welt ist so in der nivellierenden, „scheinbar

145 Vgl. auch *Schrage* 2001, 4 176.

146 Weder Ps 109,1 LXX noch Ps 8,7 werden wörtlich zitiert.

147 Das gilt für den Wortlaut beider Zitate. Für Ps 109,1 LXX ist jedoch darauf hinzuweisen, dass im weiteren Kontext der Stelle Gerichtsmetaphorik gebraucht wird.

148 Zum Stand der ntl. Diskussion vgl. *Schrage* 2001, 174 A779, der im Anschluss an *Feneberg* 1991, 54f, sowohl eine „harte“ (Vernichtung) als auch eine „weiche“ Deutung (Entmachtung) für möglich erachtet, letzterer aber den Vorzug gibt. Wie freilich eine „harte“ Deutung zu begründen ist, wenn sie im außerntl. Griechisch nicht belegt ist – vgl. *LSJ*, 908 s.v., und *LEH*, 243 s.v. – und vom paulinischen Text selbst her keineswegs zwingend ist, bleibt allerdings fraglich. *Gielen* 2003, 97, bevorzugt „entmachten“.

149 Vgl. auch Röm 5,10.

150 Vgl. *Bauer-Aland*, 1277 s.v. πᾶς 2bβ. Diese Bedeutung hat der Begriff bereits in dem in v27 zitierten Vers Ps 8,7; vgl. *Kraus* 1980, 1 210. Vgl. auch Röm 11,36.

keine Ausnahme duldende(n) Universalität des ... πάντα" zusammengefasst¹⁵¹. So stehen sich nach der Entmachtung aller Feinde und Wesenheiten eine in der Unterordnung unter Gott eins gewordene Schöpfung und der Gott gegenüber, dessen Einheit und Einzigkeit im Prozess der Entmachtung der gottfeindlichen Wirklichkeit erst sichtbar wird¹⁵².

Schließlich ist auf die Beziehung zwischen Gott und Christus einzugehen. Christus, der Erstling der Auferweckung aus den Toten (v20), ist mit seiner Auferstehung zur Herrschaft über die Schöpfung eingesetzt. Vor dem Ende ist diese Herrschaft allerdings nur in der Gemeinde umfassend verwirklicht¹⁵³. Vollendet ist sie erst dann, wenn alle gottfeindlichen Mächte überwunden sind. Dann kommt auch die Christusherrschaft selbst an ihr Ende, weil Christus „die βασιλεία dem Gott und Vater übergibt“ (v24). Diese Herrschaftsübergabe hat zur Folge, dass Gott am Ende All- und Alleinherrscher sein wird. Der Primat Gottes zeigt sich Paulus zufolge aber bereits während der Entmachtung der gottfeindlichen Gewalten. Christus ist zwar nach v24 das Subjekt des καταργεῖν, in v27b.28 wird Gott dann aber als derjenige charakterisiert, der Christus alles unterwirft¹⁵⁴. Gott ist „der durch Christus Herrschende, der die Herrschaft Christi Wirkende“¹⁵⁵. In v28b.c geht Paulus noch einen Schritt weiter. Die v24–28a durchziehende Gegenüberstellung von Gott und Christus als den Unterwerfenden auf der einen und den Feinden Gottes bzw. τὰ πάντα als den Unterworfenen auf der anderen Seite wird in v28c auf das Gegenüber von Gott einerseits und τὰ πάντα als dessen vollendetem Herrschaftsbereich andererseits zugespitzt¹⁵⁶. Auch der Sohn unterwirft sich dem Vater, vollzieht

151 Schrage 2001, 4 183.

152 Vgl. die von Schrage 2002 als Buchtitel gewählte Formulierung: „Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes“, sowie ebd., 73 u.ö.

153 Vgl. Käsemann 1980, 359f, und Schrage 2001, 4 175 (ebd., A784 mit weiterer Literatur).

154 Vgl. etwa Fee 1987, 759, Wolff 1996, 387f, und Schrage 2001, 4 182. Strittig ist dagegen die Frage, wer Subjekt in v25–27a ist, Gott oder Christus; vgl. dazu die Kommentare z.St. sowie Klumbies 1992, 163–67, und Gielen 2003, 97f. Diese Frage kann hier offen bleiben, weil auch dann, wenn Christus Subjekt ist, vom Kontext her deutlich ist, dass er nicht ohne oder gar gegen Gott handelt.

155 Wolff 1996, 389.

156 Vgl. ebd., 390. Wolff ebd. plädiert unter Hinweis auf (τὰ) πάντα in v27 zu Recht für ein neutrisches Verständnis von ἐν πᾶσιν im Gegensatz zu einem maskulinischen; vgl. auch Conzelmann 1969, 327, und Schrage 2001, 4 187. Anders die von Wolff aaO., A231, Genannten.

also freiwillig das nach¹⁵⁷, was er zuvor für die gottwidrige Schöpfung erzwungen hat. Durch seine eigene Unterordnung ermöglicht er so das Sichtbarwerden der durch nichts und niemanden infrage gestellten Gottheit Gottes. Indem der Sohn seine Herrscherstellung aufgibt, ordnet er sich τὰ πάντα als dem Gott unterworfenen Herrschaftsbereich ein und affirmiert auf diese Weise seine eigene – wenngleich singuläre – Geschöpflichkeit¹⁵⁸. Erst so ist Gott alles in allem, der „eine(n) und allen gemeinsame(n) Lebensgrund“ (πάντα)¹⁵⁹ in seinem nunmehr universalen, die Weite des Kosmos umfassenden Herrschaftsbereich. Die Unterordnung des Sohnes zielt m.a.W. auf die Alleinherrschaft Gottes¹⁶⁰.

Der eschatologische Universalismus von 1Kor 15,20–28 kulminiert also in der Unterordnung der gesamten Schöpfung einschließlich des Sohnes unter Gott am Ende der Zeit. Wie sich dabei das Geschick der Unterworfenen im Verhältnis zum Geschick derer, die zu Christus gehören, gestaltet, bleibt unklar. Dem Universalismus aufseiten von Schöpfung und Menschheit korrespondiert aufseiten Gottes das Hervortreten seiner Einzigkeit. Deren Manifestation ist an die Entmachtung aller gottfeindlichen Mächte einschließlich des Todes gebunden, die in der Zeit durch den eigenen Machtanspruch die Alleinherrschaft Gottes infrage stellen. Einheit und Einzigkeit Gottes sind also erst dann unstrittig, wenn die Mächte besiegt sind, die Schöpfung in ihrer Unterwerfung unter Gott eins geworden ist und zu ihrer – ohne den Tod auch physischen – Vollendung gefunden hat. Es ist also der Gottesbegriff von 1Kor 15,24–28, der für diesen Zusammenhang nicht nur einen „everyone without exception“¹⁶¹-Universalismus, sondern einen „everyone and everything without exception“-Universalismus

157 Vgl. *Delling* 1969, 43, und *Gielen* 2003, 99.

158 Vgl. ähnlich *Bachmann* 1936, 448f. *Stuhlmacher* 2002, 71, legt den Akzent auf die Vollendung des Sohnesgehorsams. Die beiden Deutungen ergänzen sich. Die Singularität der Geschöpflichkeit Jesu Christi zeigt sich bei Paulus sowohl eschatologisch als auch protologisch. Eschatologisch ist Jesus Christus die ἀπαρχή der Entschlafenen (1Kor 15,20) und der πρωτότοκος der endzeitlich verwandelten Glaubenden (Röm 8,29). Protologisch zeigt sie sich im Präexistenzgedanken, der sich in 1Kor 8,6 in der Schöpfungsmittlerschaft, in Gal 4,4; Röm 8,3 in der Sendung des Sohnes und in Phil 2,6ff in der Entäußerung dessen, der in der μορφή θεοῦ existierte, konkretisiert.

159 *Bachmann* 1936, 448; s. auch *Wolff* 1996, 390.

160 Vgl. *Schrage* 2001, 4 186. S. auch *Lindemann* 2000, 349: Es gibt „am Ende nichts...“, was sich der Unterordnung unter Gott entzieht“.

161 Dazu s.o. S. 33ff.

zwingend macht. Dabei handelt es sich inhaltlich aber nicht um einen Heilsuniversalismus, wie er in je spezifischer Form für Röm 5,12–21 bzw. 8,18–23 vorauszusetzen ist, sondern um einen Universalismus der Unterordnung¹⁶², die freiwillig, wie im Falle Jesu Christi und wohl auch der Seinen, oder unfreiwillig, wie im Falle der Feinde, vollzogen wird. Universalismus und Einssein Gottes sind Korrespondenzbegriffe, die zwei Seiten derselben Medaille bezeichnen. Beide beschreiben für Paulus nicht ein gegenwärtiges Sein, sondern das eschatologische Ergebnis eines Werdens. Sie verweisen auf einen Prozess, dessen Ende dann gekommen ist, wenn Schöpfung und Gott erkennbar je eins geworden sind, d.h. wenn Gott wie im Uranfang „alles in allem“ ist¹⁶³.

2.4 Die endzeitliche Rettung der Glaubenden aus Juden und Heiden und das Verlorengehen der Übrigen

Während die bislang untersuchten Texte die eschatologische Zukunft von Schöpfung und Menschheit exklusiv an das Handeln Gottes in Christus binden, werden im Folgenden Texte besprochen, die das eschatologische Ergehen der Menschen an ihr Verhältnis zum Evangelium, m.a.W. an Glauben bzw. Unglauben, binden. Die Zukunft der Menschheit erweist sich hier als zweigeteilt¹⁶⁴. Es gibt zum einen die Gruppe derer, die gerettet werden, zum anderen diejenigen, die dem Zorn Gottes anheimfallen, verlorengehen o.ä. Die endzeitliche Rettung der Glaubenden gehört zu dem für Paulus selbstverständlichen und deshalb über weite Strecken nicht weiter problematisierten Teil seiner Verkündigung. Dies zeigt sich grundlegend in 1Thess 1,9b,10, wo es in

162 *Gielen* 2003 – ähnlich *de Boer* 1988, 123.125 – sieht in 1Kor 15,20–28 einen Heilsuniversalismus zum Ausdruck gebracht; vgl. den Titel ihrer Untersuchung: „Universale Totenaufweckung und universales Heil?“ – die Frage wird positiv beantwortet – sowie v.a. aaO., 103ff. Die „universale Heilszukunft“ (102) wird für v24–28 allerdings nur behauptet, aber nicht gezeigt. Ebd., A56, identifiziert sie in v24–28 zwar einen forensischen Aspekt, betont aber zugleich, dass es sich dabei nicht um den Fluchtpunkt des Abschnitts handle. Dessen Fluchtpunkt ist aber ebenso wenig das Heil, sondern die Einzigkeit Gottes. Die *ἀνάστασις νεκρῶν* (v12.20–24a) und die Überwindung aller Feinde einschließlich des Todes (v24b–26) – für sich genommen unzweifelhaft Heilsereignisse – werden in 1Kor 15,20–28 nicht primär wegen ihrer soteriologischen Seite erwähnt, sondern als Äußerungen der Einzigkeit Gottes.

163 Vgl. *Fee* 1987, 759.

164 Vgl. dazu bes. *Boring* 1986, 275ff.

v10c als Teil einer Paulus offenbar überkommenen Parusieformel¹⁶⁵ heißt: ... Ἰησοῦν τὸν ὑπόμεινον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Ähnlich ist der Befund in 1Kor 15,2a zu bewerten, wo als Inhalt und Wirkung des Evangeliums lapidar die eschatologische Rettung genannt ist¹⁶⁶. Demgemäß kann die eschatologische Rettung dem Apostel als Argument dienen, um die Gemeinde zu einem ethisch verantwortlichen Handeln zu motivieren¹⁶⁷. Die Rettung muss den Adressaten somit als das Gewisse vor Augen gestanden haben, von dem aus für ein anderes argumentiert werden kann. Schließlich ist an Röm 5,9f zu erinnern, wo die eschatologische Rettung ohne Umschweife aus der von den Glaubenden bereits in der Gegenwart erfahrenen Gerechtigkeit bzw. Versöhnung abgeleitet wird¹⁶⁸.

Neben diesen Stellen, in denen die endzeitliche Rettung als selbstverständliches Hoffnungsgut für die Glaubenden vorausgesetzt ist, gibt es drei Texte, die diese Frage im gesamtgesellschaftlichen Horizont, d.h. als Frage nach der Zukunft der Menschheit aus Juden und Heiden, erörtern (1Kor 1,18–25; Röm 1,16f und Röm 9,30–10,13)¹⁶⁹.

Die erste zu berücksichtigende Stelle ist 1Kor 1,18–25, wo Paulus das menschliche Verhältnis zum Wort vom Kreuz (v18) bzw. zum gekreuzigten Christus (v23) als Kriterium für Verlorengelassen und Rettung (v18) einführt. Sowohl ἀπόλλυμαι als auch σώζομαι „bezeichnen bei Paulus ... das endgültige Geschick im Endgericht“¹⁷⁰. Für die ἀπολλύμενοι ist das Evangelium Torheit (v18.23) bzw. ein Widerspruch herausfordernder Anstoß (v23)¹⁷¹, während es für die σώζόμενοι Kraft

165 Vgl. etwa Goppelt 1981, 398, und Dunn 1998, 174f mit A69.

166 Vgl. Wolff 1996, 355. Der Zusammenhang zwischen dem Evangelium, dessen Inhalt Jesus Christus ist (vgl. Röm 1,1.3), und der Rettung zeigt sich auch andernorts: Röm 1,16f (τὸ εὐαγγέλιον); 10,8 (τὸ ῥῆμα [τῆς πίστεως], das in v9 durch zwei christologische Bekenntnisformeln inhaltlich gefüllt wird); 1Kor 1,18 (ὁ λόγος ... τοῦ σταυροῦ); 1,21 (τὸ κήρυγμα). Vgl. ferner den Text 1Kor 9,19–23 – κερδαίνω und σώζω sind Ziel des missionarischen Handelns des Apostels –, der gerahmt ist von Äußerungen über das Evangelium und seine Verkündigung (9,12–18.23).

167 Vgl. Röm 13,11 (13,8–14); 1Thess 5,9 (5,4–11).

168 Ähnlich wird in Röm 8,30 argumentiert, nur dass hier statt der Rettung die Verherrlichung als eschatologisches Hoffnungsgut genannt wird.

169 Entsprechend der Fragestellung dieser Untersuchung werden diejenigen Texte ausgeklammert, in denen Rettung eine individuelle Kategorie ist.

170 Wolff 1996, 35; vgl. auch 2Kor 2,15; 4,3. Die Opposition ἀπολλύμενοι – σώζόμενοι korrespondiert der Antithese Gott – Welt bzw. ἡ σοφία τοῦ θεοῦ (v21.24) – ἡ σοφία τοῦ κόσμου (v20). Die dritte Opposition innerhalb von 1,18–25 ist σοφία – μωρία; zum Ganzen s. Kammler 2003, 52f.

171 Vgl. Bauer-Aland, 1505 s.v. σκάνδαλον 3.

(v18.24) und Weisheit (v24) ist. Beide Gruppen werden in v18–25 näherbestimmt. Die ἀπολλύμενοι als diejenigen, die sich der Weisheit der Welt verschrieben haben (v20)¹⁷², werden in v21 mit dem κόσμος als „the whole human order of things in its fallenness“ identifiziert¹⁷³ und in v22f als Juden und Griechen bzw. ἔθνη präzisiert. Die σωζόμενοι, eine Juden und Völkern gegenüber neue Größe¹⁷⁴, dagegen werden in v21 als οἱ πιστεύοντες und in v24 als οἱ κλητοί, Ἰουδαῖοι τε καὶ Ἕλληνες, charakterisiert. Mit der Qualifizierung der Geretteten als κλητοί präzisiert Paulus das genannte Kriterium für Verlorengehen und Rettung. Das Verhältnis des Menschen zum Wort vom Kreuz ist damit keine Sache menschlicher Entscheidung, sondern eine Sache göttlichen Erwählens und Berufens¹⁷⁵. Der Apostel unterstreicht damit für die Glaubenden, was er in v19 bereits mit Hilfe des Zitates Jes 29,14 anklingen lässt: Die Scheidung der Menschheit in σωζόμενοι und ἀπολλύμενοι ist Tat Gottes¹⁷⁶, angekündigt durch die Propheten und somit Teil seines lange gehegten Planes mit der Menschheit.

Der zweite Zusammenhang, in dem Paulus das Thema Rettung mit der Frage der Glaubenden aus Heiden und Juden verbindet, ist die 1Kor 1,18–25 sachverwandte Stelle Röm 1,16f. Ob man diese nun, wie meist, als „Das Thema“¹⁷⁷ oder aber als „programmatische These“ des Röm versteht¹⁷⁸, deutlich ist, dass v16f der Entfaltung harrt. Dies geschieht, was „das Sinngefüge der Begriffe εὐαγγέλιον, σωτηρία, πίστις und δικαιοσύνη θεοῦ“¹⁷⁹ sowie πᾶς und Ἰουδαῖος ... καὶ Ἕλληνα betrifft, in Röm 10. So kann 1,16f hier in aller Kürze abgehandelt werden. Das Evangelium wird in 1,16 programmatisch als die „Kraft Gottes“ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι bestimmt. Darauf liegt zugleich die „principal emphasis“ von 1,16f¹⁸⁰.

172 Zu weiteren Begriffen, die die Verlorenen unter dem Aspekt ihrer Zugehörigkeit zur Weltweisheit umschreiben, vgl. v19f und dazu Kammler 2003, 71.74ff.

173 Fee 1987, 72.

174 Vgl. das adversative δέ in v23; dazu s. auch Wolff 1996, 40.

175 Vgl. Fee 1987, 76f, Schrage 1991, 1 187, und Kammler 2003, 93. Dazu s. auch unten S. 219–28, 260–64.

176 Vgl. Conzelmann 1969, 57, und Kammler 2003, 53.

177 Vgl. z.B. Nygren 1951, 53, Stuhlmacher 1966, 78, Kuss 1963, 20, Käsemann 1980, 18; ähnlich Cranfield 1979, 1 87, Dunn 1988, 36, Wilckens 1987, 1 75, Fitzmyer 1993, 253, Moo 1996, 63, und Lohse 2003, 70.

178 Haacker 1999, 36.

179 Ebd.

180 Dunn 1988, 37; vgl. auch Wilckens 1987, 1 88.

V17 begründet die These vom Evangelium als Rettungsmacht und führt sie weiter, indem der in der Antike schillernde Begriff der σωτηρία¹⁸¹ durch den der δικαιοσύνη θεοῦ präzisiert wird. Die Gerechtigkeit Gottes meint sein rettendes Handeln¹⁸², das er im Rahmen seines Bundes mit Israel diesem hat zuteil werden lassen¹⁸³ und das er nun im Evangelium den Glaubenden erweist, den Juden zuerst und nun in zunehmendem Maße auch den Heiden (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν)¹⁸⁴. Das in v16 zwischen Juden und Griechen unterscheidende Adverb πρῶτον drückt so einen heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden aus, der aber angesichts des παντὶ τῷ πιστεύοντι kein soteriologischer Vorzug ist. Paulus widerspricht so gleich zu Beginn des Röm einer in bestimmten Kreisen des zeitgenössischen Judentums vertretenen Erwartung, die das Heil an die Zugehörigkeit zu Israel als dem Bundesvolk bindet¹⁸⁵. An die Stelle dieses Kriteriums für die Teilhabe an der σωτηρία tritt nun der Glaube. Anders als die Zugehörigkeit zum Bundesvolk ist der Glaube für Paulus kein exkludierendes Kriterium, sondern zielt darauf, diejenigen, die bislang vom Bundeshandeln Gottes in und mit Israel ausgeschlossen waren, d.h. die Völkerwelt, in den Machtbereich seiner rettenden Gerechtigkeit einzubeziehen. Insofern lässt sich von einer universalistischen Zielsetzung des paulinischen Evangeliums sprechen. Wie aber der 1,16f explizierende Zusammenhang 9,30–10,13 zeigt, wirkt das Evangelium, das ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ist, in seiner konkreten Begegnung mit Israel scheidend. Dieser Text ist nun als dritter Abschnitt zu erörtern.

Das Unvermögen der Mehrheit Israels, den Zusammenhang zwischen dem Glauben an Jesus Christus und der Rettung bzw. Erlangung der Gerechtigkeit zu sehen¹⁸⁶, ist für Paulus der Grund, warum nur ein Rest Israels gerettet wird (9,27)¹⁸⁷, während die Mehrheit des Volkes

181 Vgl. Haacker 1999, 37f. Zum Verständnis von σώζω κτλ. vgl. Foerster 1964, Pilhofer 1995, 105ff, und Karrer 2002, bes. 162–70.

182 Vgl. Dunn 1988, 41 – „righteousness and salvation become virtually synonymous“ –, Haacker 1999, 41, und Stuhlmacher 2002, 80f.

183 Vgl. Dunn 1988, 41 (mit weiterer Literatur), sowie bes. Wilckens 1987, 1 212–22.

184 Vgl. dazu Taylor 2004, bes. 345–48.

185 Vgl. Wilckens 1987, 1 84f, und Dunn 1988, 41. Das antike Judentum kennt freilich auch andere Konzeptionen, z.B. die Vorstellung der Gerechten aus den Völkern; zum Ganzen s.u. S. 526–34.

186 Vgl. 9,30–33; 10,3f.9ff; Entsprechendes gilt bei veränderter Terminologie (an die Stelle von πιστεύω tritt nun επικαλέομαι) für 10,12f.

187 Vgl. von der Osten-Sacken 1987, 301; s. auch Barrett 1962, 202.

davon ausgeschlossen ist¹⁸⁸. Mehrheitsisrael gelangt zu dieser Rettung (10,1) deshalb nicht, weil es das Gesetz der Gerechtigkeit im Sinne von Werken missversteht (9,31f; 10,2f) und darum eben das verpasst, worum es im Gesetz geht, nämlich um Christus, das Ziel bzw. die Hauptsache¹⁸⁹ des Gesetzes „zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden“ (10,4)¹⁹⁰. Den zweiten Teil der These Röm 10,4, Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, erläutert Paulus in v9–13. Ausweislich des Konditionalsatzes v9¹⁹¹: Wenn du Christus bekennst bzw. an ihn glaubst, wirst du gerettet werden (σωθήσῃ), bindet er die Zusage der Rettung an die Bedingung des Glaubens¹⁹². In v10 führt er das Gesagte unter Aufnahme der beiden Wendungen εἰς δικαιοσύνην und εἰς σωτηρίαν fort (γάρ), die er bereits zuvor (v1.4) im Kontext seiner Ausführungen zum Versagen Israels gebraucht. Damit erhält die Aussage v9f eine abgrenzende Note: Was Israel verpasst, nämlich zu Rettung und Gerechtigkeit zu gelangen, dorthin gelangen diejenigen, die Christus bekennen und an ihn glauben. In v11ff schließlich entfaltet Paulus παντὶ τῷ πιστεύοντι aus der These v4, nur dass nun statt δικαιοσύνη die σωτηρία die Klimax bildet. Jeder (πᾶς), der an Christus glaubt, wird gerettet werden. Diesen Gedanken schärft Paulus seinen Adressaten mit Hilfe zweier Schriftworte aus den Propheten ein (v11.13), mit dem bereits in 9,33 zitierten, jetzt um πᾶς erweiterten Vers Jes 28,16¹⁹³ sowie mit Joel 3,5 LXX¹⁹⁴. In v12 begründet er ihn christologisch. Der Modus der Rettung, der Glaube, ist für alle unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft darum einheitlich, weil es, was das Verhältnis zum Herrn anbelangt, keine Differenz zwischen Juden und Heiden gibt¹⁹⁵: „Alle“

188 Dies ist im Rahmen von Röm 9–11 eine vorläufige Position.

189 Zu dieser Wiedergabe von τέλος s.u. S. 256f A273.

190 Vgl. bereits 9,31f.

191 In v6ff erläutert Paulus den ersten Teil der These in 10,4: τέλος ... νόμου Χριστός, mit dem Nachweis, dass Dtn 30,12ff vom ῥῆμα τῆς πίστεως ὁ κηρύσσομεν, d.h. von Christus, handelt. Zu Röm 10,5–8 s.u. S. 257f.

192 Vgl. Käsemann 1980, 281, und Dunn 1988, 616, der vom Glauben als „the one essential condition of salvation“ sprechen kann. S. ferner Lohse 2003, 298.

193 Im Unterschied zu Jes 28,16 LXX, wo καταισχύνω im conj. aor. steht, steht es in Röm 9,33; 10,11 im Futur; vgl. auch Joel 3,5 LXX/Röm 10,13.

194 Keiner der beiden Schriftverse kombiniert πιστεύω und σώζω. In Jes 28,16 drückt οὐ καταισχύνω die Folge von πιστεύω aus, in Joel 3,5 σώζω die Folge von ἐπικαλέομαι. Die Brücke bildet v12c.

195 Röm 10,12 erinnert an 3,22–26, wo es mit Bezug auf die beiden genannten Gruppen ebenfalls heißt: οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή. Während die Wendung in 3,22 jedoch auf das Handeln der Menschen, d.h. ihr Sündigen, bezogen ist, wird sie in 10,12 christo-

haben ein und denselben Herrn (ὁ ... αὐτὸς κύριος), den Herrn Jesus (v9)¹⁹⁶, der darum „allen“ in derselben Weise vom göttlichen Reichtum abgibt¹⁹⁷. Bei den πάντες handelt es sich nun freilich speziell um πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν, d.h. um die Glaubenden. Nur diese, die Glaubenden aus Juden und Heiden, nicht Juden und Heiden im Allgemeinen, bekommen damit Anteil am göttlichen Reichtum, der σωτηρία. Deshalb ist es problematisch, für diesen Zusammenhang von einem Universalismus im Sinne einer „universal lordship of Christ“ zu sprechen¹⁹⁸.

Daher deutet E. Käsemann den Zusammenhang zu Recht im Sinne der „Macht“ Christi „über die Glaubenden“ und verweist dazu auf den Kontext¹⁹⁹. Dort zeigt Paulus, dass Israel Christus als τέλος νόμου zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden verkennt und damit seine Unterordnung unter die Gerechtigkeit Gottes (v3), wie sie sich im Kreuz manifestiert, verweigert. Damit aber steht Israel außerhalb des Machtbereiches Jesu Christi, der deshalb kaum als universal zu bezeichnen ist. Umgekehrt aber bedeutet die Bindung der Rettung an die Bedingung des Glaubens faktisch den Ausschluss des ungläubigen Teils Israels von der eschatologischen Rettung²⁰⁰. Insofern weist Käsemann ganz zu Recht auf den exklusivistischen Charakter von v11ff hin²⁰¹. Das paulinische Evangelium überschreitet die Grenzen Israels hin zur Völkerwelt und hat darum eine universalistische Tendenz. Der Preis dafür ist der Ausschluss des nicht an Christus glaubenden Teils des jüdischen Volkes von der Rettung; Entsprechendes gilt für die nicht an Christus glaubenden Heiden, an deren Geschick sich Paulus in Röm 9,30–10,13 aber nicht interessiert zeigt. Zum Universalismus der Rettung fehlt

logisch begründet. Für Paulus sind dies freilich die zwei Seiten derselben Medaille; ähnlich Barrett 1962, 202, Cranfield 1979, 531, und Dunn 1988, 610.

196 Der Ausdruck κύριος πάντων (v12) ist nach v9 auf Christus und nicht auf Gott zu deuten; so meist. Anders Barrett 1962, 202, der mit „Calling upon God“ paraphrasiert.

197 Vgl. Bauer-Aland, 1354 s.v. πλουτέω 2.

198 Gegen Dunn 1988, 610; s. ferner Cranfield 1979, 532, sowie Fitzmyer 1993, 592. Auch Haacker 1999, 213, spricht für v12b von einem Universalismus, fügt jedoch hinzu, dass die Aussage κύριος πάντων wie in Apg 10,36 der „Ausweitung der Christusbotschaft über Israel hinaus“ diene (ähnlich Barrett 1962, 203). Damit relativiert Haacker faktisch den behaupteten „Universalismus“ der Aussage und reduziert ihn auf die universalistische Zielsetzung des Evangeliums.

199 Käsemann 1980, 282.

200 Vgl. Wilckens 1987, 2 227, und Dunn 1988, 616. Dazu s. auch Galley 2003, 202f.

201 Vgl. Käsemann 1980, 282.