

# Der erste und der zweite Adam

## Anthropologie und Christologie bei Paulus im Kontext Biblischer Theologie

von *Thomas Söding*

### *1. Alttestamentliche Vorgaben*

Die anthropologischen Essentials des Neuen Testaments setzen die anthropologischen Basics des Alten Testaments voraus und greifen auf anthropologische Highlights der Bibel Israels zurück: die Erschaffung des Menschen durch Gott, die spannungsvolle Einheit von Leib und Seele, Fleisch und Geist, das Mannsein und Frausein, die Bedeutung der Sexualität, das Leben jenseits von Eden, die Würde und die Last der Arbeit, das Kranksein, das Leiden und das Sterben-müssen, das Glück des Augenblicks und die Sorge um die Zukunft, die Hoffnung auf Unsterblichkeit und ewiges Leben.<sup>1</sup> Große Teile des Jakobusbriefes, der eine blasse Christologie, aber ein farbiges Menschenbild zeichnet, lassen sich als *aggiornamento* von Jesus Sirach lesen.<sup>2</sup> Aber nicht nur in dieser angeblich „strohernen Epistel“, wie Martin Luther sie abklassifiziert hat, sondern bis weit in die Bergpredigt, in das erzählte Ethos der Apostelgeschichte und in die Paraklesen der Paulusbriefe hinein haben die Weisheitsbücher mit ihren Maximen und Reflexionen zu gelingendem und gescheitertem Leben Eindruck gemacht. Die prophetische Kritik ist präsent, dass Gottesliebe ohne Nächstenliebe Heuchelei ist. Der Schrei der jüdischen Beter, wo denn Gott zu finden sei, ertönt bis Golgatha und verklingt bis heute nicht, der Jubel, Gott gefunden zu haben, die Seligpreisung der Armen, Hungernden und Weinenden, der Dank an Gott für das Geschenk des Lebens, die Bitte um die Heiligung des Namens Gottes, um das tägliche Brot und die Vergebung der Schuld – all das wird im Neuen Testament immer wieder mit Worten des Psalters zum Ausdruck gebracht, dessen spirituelle und existentielle Bedeutung für Jesus und das Urchristentum schwer zu überschätzen ist.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Frevel/Wischmeyer*, *Menschsein* (2003).

<sup>2</sup> Vgl. *Frankemölle*, *Brief des Jakobus* (1994).

Nicht, dass alles überall zu finden wäre; aber was den neutestamentlichen Autoren anthropologisch wichtig gewesen ist, haben sie im Zweifel in den „heiligen Schriften“ gesucht und gefunden, so wie sie die Bibel Israels mit ihren Augen gelesen haben. Umgekehrt gibt es im Neuen Testament und in der gesamten frühchristlichen Literatur keineswegs zu jeder anthropologisch bedeutenden Position des Alten Testaments eine ausdrückliche Referenz, ohne dass daraus auf eine Distanz zu schließen wäre. Im Gegenteil: Welche Vorlieben es auch immer bei den urchristlichen Autoren und Gemeinden für bestimmte biblische Namen und Bücher gegeben und welcher genaue Umfang der Bibel Israels auch immer jeweils vor Augen gestanden hat – die „heiligen Schriften“ sind eine Größe *sui generis*, deren Einheit und Autorität vorausgesetzt sind, ohne auch nur mit einer Silbe in Zweifel gezogen zu werden – ein wesentliches Kriterium neutestamentlicher Orthodoxie.<sup>3</sup> Im Vergleich mit dem Alten Testament zeigen sich im Neuen Testament auch an einigen Stellen Verengungen und Verzerrungen, wie z. B. in der verkrampften Genesisexegese in 1 Kor 11<sup>4</sup> oder 1 Tim 2<sup>5</sup>, wo es um das Kopftuch oder die Frisur christlicher Prophetinnen und den Ausschluss der Frauen vom episkopalen Lehramt geht. Aber selbst an diesen Stellen, zu denen es meist mehr oder weniger weit entfernte Parallelen in zeitgenössischer jüdischer Exegese gibt, zeigt sich der durchgehende Wille, in der christlichen Rede vom Menschen die Vorgabe der alttestamentlichen Schrift anzunehmen und aufzunehmen.

Gewiss gibt es im Neuen Testament auch eine intensive Auseinandersetzung mit Konzepten hellenistischer Anthropologie<sup>6</sup>, ähnlich wie in jüngeren Partien des Alten Testaments und im Frühjudentum. Sie haben auch einen spezifischen Stellenwert; denn schließlich unternehmen starke Strömungen des Urchristentums, anders als der Mainstream des Judentums, den verwegenen Versuch aktiver Mission und müssen deshalb das hermeneutische Abenteuer eingehen, das Evangelium in der Sprache der „Parther, Meder und Elamiter, der Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zyrene hin“ zu verkünden, um auch die Römer, die Kreter und Araber zu erreichen (Apg 2,11f.). Es gibt deshalb, besonders bei Paulus,

---

<sup>3</sup> Vgl. Söding, *Einheit* (2005).

<sup>4</sup> Die Problematik der paulinischen Argumentation akzentuiert Küchler, *Schweigen* (1986).

<sup>5</sup> Vgl. Mitchell, *Corrective Composition* (2008).

<sup>6</sup> Vgl. Beutler, *Der neue Mensch* (2001).

und zwar in den Briefen (Röm 1,18–32; vgl. 1 Kor 1,21f.) ebenso wie den Acta (Apg 17,16–34; vgl. 14,15ff.), ein starkes Interesse an sogenannter natürlicher Theologie, weil es auszuloten gilt, wie weit man in der Gotteserkenntnis durch die Offenbarung in der Schöpfung kommen kann, ohne dass man schon zu Mose und den Propheten, zu Jesus und den Aposteln gekommen wäre.<sup>7</sup> Aber die anthropologischen Koordinaten sind biblisch definiert: die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, der Monotheismus, die Einmaligkeit, die Körperlichkeit, die Geburt und Erziehung, die Schwachheit, das Sterben und die Erbarmungswürdigkeit des Menschen.<sup>8</sup> In der frühesten Missionsgeschichte zeigt sich sofort, dass erhebliche Verständigungsprobleme auftauchen, wenn nicht, wie seinerzeit am Pfingstfest in Jerusalem, „Juden und Proselyten“ oder später Gottesfürchtige, sondern Heiden angesprochen werden sollen. Als Barnabas und Paulus, erzählt Lukas, in Lykaonien, bloß weil sie einen Menschen geheilt haben, für Zeus und Hermes gehalten werden, müssen sie rufen: „Was tut ihr da? Auch wir sind leidende Menschen wie ihr“ (Apg 14,15).

Das christliche Menschenbild, von dem so oft gesprochen wird, ist dem Neuen Testament zufolge alttestamentlich fundiert und jüdisch konnotiert. Ohne Klarstellungen zur Schöpfungstheologie und zur Heilsgeschichte Israels, zur Verantwortung vor Gott und dem Nächsten, zum Gericht und zur Vollendung des Reiches Gottes, die dem Neuen Testament vorausliegen und es umgeben, wird im Urchristentum nicht vom Menschen gesprochen. Es wäre möglich und nötig, große Teile neutestamentlicher Anthropologie als Variante, Fortschreibung und Akzentuierung alttestamentlicher Anthropologie zu sehen.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. *Bell*, *No one seeks for God* (1998).

<sup>8</sup> Das kommt in kulturwissenschaftlichen Ansätzen oft zu kurz, auch bei *Malina*, *Welt des Neuen Testaments* (1993).

<sup>9</sup> Auch hervorragende Anthropologien des Neuen Testaments messen dem Alten Testament aber keine konstitutive Bedeutung zu. Vgl. *Schnelle*, *Anthropologie* (1991); *Reinmuth*, *Anthropologie* (2006). Das ist ein Erbe von *Bultmann*, *Theologie* (1984). Offener für die Diskussion alttestamentlicher Vorgaben ist *Theißen*, *Erleben* (1984). *Berger*, *Historische Psychologie* (1991) bezieht stärker die frühjüdische Religionsgeschichte ein, um den historischen Kulturrahmen der urchristlichen Anthropologie zu vermessen. Umgekehrt werden auch wichtige Anthropologien des Alten Testaments geschrieben, als ob es Jesus und das Neue Testament nicht gäbe. Selbst die Septuaginta wird oft vernachlässigt, obwohl der griechische Kulturraum bis tief ins Sprachliche hinein eine echte Konkurrenz zur Biblischen Anthropologie kennt. Aber die Geltungsfrage ist nur gesamt-biblisch beantwortbar, und der Blick der alttestamentlichen Wissenschaft ist immer durch die christliche Tradition, die beide Testamente vor Augen führt, gefärbt; ohne, dass die Standpunkte und Beziehungen offengelegt werden, ist die Gefahr optischer Täuschungen groß. Die alt- wie neutest-

## 2. Neutestamentliche Charakteristika

Bei allen alttestamentlichen Vorprägungen gibt es neutestamentliche Charakteristika. Sie brechen nicht aus dem frühjüdisch denkbaren Rezeptionshorizont des Alten Testaments aus, zumal die judenchristliche Herkunft unverkennbar ist, folgen aber dem Evangelium Jesu Christi und zeichnen sich besonders deutlich ab, wenn man nicht sofort theologisch interpretiert, sondern zuerst religionsgeschichtlich analysiert und sich einer historischen Anthropologie verschreibt. Die Besonderheiten decken lange nicht das gesamte Spektrum neutestamentlicher Anthropologie ab, sind aber nicht nur typisch neutestamentlich, sondern gehören auch zum Proprium neutestamentlicher Theologie. Vielfach werden die Sensibilität für das Leiden, das Mitgefühl mit den Schwachen, die Bedeutung der Liebe, das Pathos der Freiheit genannt. Tatsächlich haben sie die Kultur der christianisierten Welt beeinflusst und – inmitten aller Dunkelheiten – Humanisierung durch christliche Zivilisation befördert.<sup>10</sup> Doch im Neuen Testament sind sie zwar entscheidend durch Person, Botschaft und Geschick Jesu von Nazareth beeinflusst, werden aber an Weichenstellen im Rückgriff auf alttestamentliche Texte entfaltet: Die Klagelieder und Freudengesänge, das Heiligkeitsgesetz, das Deuteronomium, die apokalyptischen Partien der Prophetenbücher, besonders die Exodusgeschichte mit der Sinaioffenbarung und dem Dekalog stehen in der ersten Reihe.

Sucht man in den neutestamentlichen Schriften selbst, wo sie die Neuheit des Gotteshandelns gesehen haben, zeichnen sich in anthropologischer Perspektive drei Hauptmerkmale ab.

Erstens eine spezifische Zeiterfahrung: Jesu Botschaft, die Zeit sei erfüllt und Gottes Herrschaft nahegekommen (Mk 1,15), hat tiefen Eindruck hinterlassen, weit über die direkten Belegstellen zum Stichwort *Basileia* hinaus. Die Vorstellung einer eschatologischen Wende in der Zeit, die durch den Kairos nicht nur des Kommens Jesu (Gal 4,4), sondern auch seiner Auferstehung von den Toten und seiner Erhöhung zur Rechten Gottes herbeigeführt worden ist, prägt das gesamte Neue Testament, auch den Jakobusbrief.<sup>11</sup> Dass die sogenannte Naherwartung das Interesse an der

---

tamentliche Anthropologie gewinnt Profil im Dialog mit philosophischer Anthropologie, die ihre griechischen Wurzeln nicht verleugnen kann. Wie fruchtbar das Gespräch ist, zeigen *Janowski*, *Konfliktgespräche* (2003); *Schwienhorst-Schönberger*, *Nicht im Menschen* (1996).

<sup>10</sup> Vgl. *Angenendt*, *Toleranz* (2006).

<sup>11</sup> Vgl. *Erlemann*, *Endzeiterwartungen* (1996).

Kultivierung menschlichen Lebens habe erlahmen lassen, ist ein Phänomen, das die neutestamentlichen Texte ab und an aus gegebenem Anlass in urchristlichen Gemeinden kritisieren, aber nie und nimmer propagieren. Entscheidend ist das Bewusstsein, in einer Zeit zu leben, die definitiv durch die Begegnung mit Gott im Menschen Jesus bestimmt ist; jedenfalls ist dies die überwältigende und bestimmende Lebenserfahrung, die – noch einmal recht unterschiedlich – in den Evangelien, in der Apostelgeschichte, in den Apostelbriefen und der Johannesoffenbarung Ausdruck gefunden hat. Mit Jesaja im Ohr bringt Paulus dieses Zeitbewusstsein auf den Punkt (2 Kor 6,2): „Denn er spricht: ‚Zur rechten Zeit habe ich dich erhört und am Tag des Heiles dir geholfen‘ (Jes 49,8). Siehe, jetzt ist die rechte Zeit! Siehe, jetzt ist der Tag des Heils!“. Die eschatologische Zeiterfahrung generiert eine Fülle neuer Probleme, vom Enthusiasmus des Anfangs, den Paulus dämpfen muss (1 Kor 4), bis zur resignativen Skepsis, es habe sich ja gar nichts verändert, die der Zweite Petrusbrief bekämpfen will. Das sind Schwierigkeiten, die das Alte Testament so nicht hat; aber dass sie im Urchristentum aufbrechen, zeigt, was die Stunde geschlagen hat.

Zweitens eine spezifische Glaubenserfahrung<sup>12</sup>: Paulus und der Hebräerbrief, auch Jakobus und Johannes haben in ihrer Bibel genau gelesen, um diejenigen Stellen zu finden, die es ihnen erlaubt haben, die zentrale Bedeutung des Glaubens für das christliche Leben als schriftgemäß zu erweisen: Gen 15,6; Hab 2,4 und Jes 28,16 sind die proof texts; weitere stehen im Umfeld. Aber dem Gewicht dieser alttestamentlichen Verse tut man kein Unrecht, wenn man urteilt, dass erst durch Jesus und das Urchristentum der Glaube, und zwar in der Einheit von Vertrauen und Bekenntnis, Haltung und Praxis, zur schlechterdings bestimmenden Größe authentischen Lebens coram Deo wird. In der ersten Person Singular und Plural „Ich glaube“ (Mk 9,24; Joh 9,38) und „Wir glauben“ (Joh 4,24; 6,69; Röm 4,24; 2 Kor 4,13) zu sagen, dem Glauben bestimmte Inhalte zuzuordnen – „Ich glaube, dass ...“ (Joh 11,27), „Wir glauben, dass ...“ (Joh 16,30; Röm 6,8) – und dann sofort auf die Übereinstimmung zwischen dem zu achten, was die Lippen bekennen und die Herzen fühlen, denken, bejahen (Röm 10,9f.) – das ist für das Neue Testament wesentlich und nicht ohne das Alte zu verstehen, aber doch spezifisch christlich, wie jeder Dialog mit dem Judentum zeigt. „Dein Glaube hat dich gerettet“, heißt es immer wieder in jesuanischen Wundergeschichten (Mk 5,34 parr.;

---

<sup>12</sup> Vgl. *Hahn/Friedrich*, Glaube (1982).

Mk 10,52 parr.; Lk 7,50). „Selig, die nicht sehen und doch glauben“, heißt es wohlweislich im johanneischen Osterevangelium (Joh 20,29), und Paulus trifft einmal mehr den Nagel auf den Kopf, wenn er bekennt<sup>13</sup>: „Der ich nun im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,19f.). Problemlos ist auch die Theologie des Glaubens nicht: Was ist mit den Werken? Wie schützt man sich vor Heuchelei? Vor dogmatischer Enge? Vor Synkretismus? Die neutestamentlichen Diskussionen sind heiß – aber es sind typisch neutestamentliche. In ihnen fließt das Herzblut des Urchristentums.

Drittens eine spezifische Kirchenerfahrung. Der Ort des Glaubens ist die Ekklesia; die Stunde der Gottesherrschaft wird in der Kirche gefeiert. Das Bewusstsein, Ekklesia zu sein, eschatologisches Gottesvolk, führt ganz in die Anfänge des Christentums zurück, in die Urgemeinde von Jerusalem.<sup>14</sup> Sicher ist die Bedeutung, zur Kirche Jesu Christi zu gehören, nicht für alle Gläubigen so eminent wichtig gewesen wie für jene, denen die Entstehung und Überlieferung der neutestamentlichen Schriften verdankt sind. Zur Kirche zu gehören bedeutet auch keineswegs, dem Judentum abgeschworen und dem Gesetz den Abschied gegeben zu haben. Aber das neutestamentliche Menschenbild ist entscheidend dadurch geprägt, dass nicht nur Juden, sondern auch Heiden zur Mitgliedschaft im Gottesvolk berufen sind: „Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau; denn alle seid ihr einer in Christus“ (Gal 3,28), schreibt wieder Paulus<sup>15</sup>, aber diesmal weniger mit eigenen Worten als im Anschluss an die Liturgie der Taufe, die – neben der Eucharistie – ein Alleinstellungsmerkmal des Christentums mit enormen anthropologischen Konsequenzen ist. Die Fragen, die mit der Kirchenerfahrung einhergehen, brennen bis heute: Was ist mit der ganz überwiegenden Zahl der Juden, die nicht an Jesus glauben? Wie kann der Friede zwischen Juden und Heiden in der Kirche, den der Epheserbrief beschwört (Eph 2), mehr als eine Utopie sein? Was ist mit denen, die das Evangelium nie gehört haben oder es ablehnen und gar die Kirche, heißt: die Gläubigen verfolgen? An den Antworten, die das Neue Testament auf einer breiten Skala verschiedener Positionen notiert, entscheidet sich der Weg zwischen Sekte und Volkskirche (in des Genitivs doppelter Bedeutung), aber auch zwischen einer neuen Sicht der

<sup>13</sup> Zur paulinischen Theologie des Glaubens vgl. *Dunn*, *Theology* (1998), 371–385. Die traditionsgeschichtliche Vernetzung untersucht *Dobbeler*, *Glaube* (1987).

<sup>14</sup> Vgl. *Merklein*, *Ekklesia* (1987).

<sup>15</sup> Zur Einzelauslegung von Gal 3,26ff. vgl. *Buscemi*, *Lettera ai Galati* (2004), 345–364.

Gottebenbildlichkeit, der Erlösungsbedürftigkeit und Rechtfertigung des Menschen auf der einen und einer dualistischen Anthropologie auf der anderen Seite.

Alle drei Charakteristika haben wesentlich mit der Gestalt Jesu von Nazareth zu tun, und zwar unter dem Eindruck, dass mit ihm kein zweiter Johannes der Täufer, kein Elija, kein neuer Jeremia und nicht ein weiterer der Propheten auftritt (Mk 8,27f. parr.), sondern der Prophet, „mehr als Jona“, „mehr als Salomo“ (Lk 11,29–32 par. Mt 12,38–42), „mehr als der Tempel“ (Mt 12,6), nämlich der messianische Gottessohn (Mk 8,29 parr.), der „Retter der Welt“ (Joh 4,42). Ohne Jesus kein Kairos der Basileia, keine Glaubensgerechtigkeit, keine Kirche; ohne Jesus auch kein christliches Menschenbild.

Ἴδὸν ὁ ἄνθρωπος, ecce homo, sagt nach Joh 19,5 Pilatus, da er den gefolterten Jesus im Purpurmantel und mit Dornenkrone der Menge präsentiert, in der die Hohenpriester und ihre Diener die Kreuzigung fordern. Wie immer es um die Historizität dieser Szene bestellt sein mag, von denen sich die Künstler mehr noch als die meisten Exegeten inspirieren lassen – die Kirchenväter haben ihr abgelesen, dass Jesus nicht nur die Ehre Gottes, sondern auch die Würde des Menschen offenbart, und zwar gerade als unschuldig Opfer, als verkannter Rebell, als verhöhneter Judenkönig. Ob dieser anthropologische Anspruch eine Projektion ist oder den Lackmustest hermeneutischer Kritik besteht, ist für die Berechtigung und Glaubwürdigkeit neutestamentlicher Theologie von entscheidender Bedeutung.

### *3. Christologisch-anthropologische Problemzonen*

Für die neutestamentliche Anthropologie in ihren vielen Facetten ist die Beziehung zu Jesus prägend, dem Irdischen und dem Auferstandenen, dem Präexistenten und Inkarnierten, dem Erhöhten und dem Wiederkommenden, je nach der Perspektive der Texte. Ob es um die imitatio Christi oder das Sein in Christus geht, um die Nachfolge Jesu oder den Glauben an ihn, um die Anteilhabe an seinem Gehorsam, seiner Gerechtigkeit, seiner Verehrung des Vaters oder um den Empfang seiner Gnade und Liebe – immer stehen Glück und Unglück, Schuld und Tragik, Hoffnung und Verzweiflung menschlichen Lebens auf dem Spiel.

Diese tiefe Wirkung kann nur deshalb von Jesus ausgehen, weil das Neue Testament ein enges Wechselverhältnis von Anthropologie und Christologie sieht. Die Prägung der Anthropologie durch

die Christologie ist in der Prägung der Christologie durch die Anthropologie begründet. Der Schlüssel zum Menschenbild des Neuen Testaments liegt in der theologischen Bedeutung des Menschseins Jesu Christi.<sup>16</sup>

In der Alten Kirche besteht die große Aufgabe der Theologie weniger darin, die wahre Göttlichkeit als die wahre Menschlichkeit Jesu zu denken – unter der Voraussetzung seiner Gottessohnschaft und in Auseinandersetzung mit der Gnosis, mit dem Doketismus, mit Arianern.<sup>17</sup> Im Neuen Testament weisen zwar einige Vorzeichen auf diese Problemzonen hin.<sup>18</sup> Die Herausforderungen sind aber noch elementarer. Theologisches Krisenmanagement in dogmatischen Streitigkeiten ist von Anfang an notwendig; doch es dominiert die theologische Hermeneutik, Jesus zu seinem Recht zu verhelfen, wie er es eingeklagt hat, den Monotheismus so zu interpretieren, wie er ihn gelebt hat, und die Menschen so zu zeigen, wie er sie gesehen hat. Zwei gegenläufige Argumentationslinien zeichnen sich ab.<sup>19</sup>

Auf der einen Linie markieren der Hebräerbrief und das Corpus Johanneum theologische Orientierungspunkte. Beide setzen christologisch ganz oben an, bei der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi, und sehen die Aufgabe, christologisch ganz unten anzukommen, bei den fleischlichen, den leidenden, sündigen, den sterblichen Menschen. Beide messen die schier unendliche Fallhöhe des Gottessohnes aus, um sagen zu können, wie nahe in Jesus Gott selbst den Menschen gekommen ist. Für den Hebräerbrief wie die johanneischen Schriften ist das Menschsein Jesu nicht nur ein geschichtliches Faktum, sondern ein theologisches Datum. Freilich entwickeln sie dieses Thema recht unterschiedlich: das Johannesevangelium, indem es unter dem Vorzeichen des prinzipiell gehaltenen Prologes (Joh 1,1–18) in der geschichtlichen Erzählung das Judesein Jesu zur Konkretion der Inkarnation erklärt, der Hebräerbrief, indem er die hellenistisch empfundene *condition humaine* – Schwäche zu erleiden, Schande zu ertragen, Versuchung zu erfahren und Leiden zu erdulden,

---

<sup>16</sup> Zu diesem Thema *Söding*, Gottessohn (2008).

<sup>17</sup> Vgl. *Grillmeier*, Jesus (1979); *Fiedrowicz*, Theologie (2007).

<sup>18</sup> *Schnelle*, Theologie (2008), 619–711 sieht das gesamte Corpus Johanneum im Kampf gegen den Doketismus (und datiert die Texte sehr spät). Aber etwas mehr Abstand zu Ignatius und Irenäus scheint angebracht. *Bultmann*, Urchristentum (1986) wollte große Teile schon der Paulusschreiben aus dem Konflikt mit der Gnosis erklären, doch das hat spätestens *Colpe*, Die religionsgeschichtliche Schule (1961) als Forschungsmythos erwiesen.

<sup>19</sup> Zum größeren Kontext vgl. *Söding*, Gottessohn (2008).



ohne die eigene Würde zu verlieren – als Wesensmerkmal der Christologie erhellt.

Auf der anderen Linie liegen die Briefe des Apostels Paulus und seiner Schule. Die Präexistenzchristologie und Schöpfungsmittlerschaft des Gottessohnes, des Kyrios, kennen auch sie (Phil 2,6–11; 1 Kor 8,5f.; 2 Kor 8,9); in Verbindung mit der Sendungschristologie können sie auch betonen, dass die Karriere des Gottessohnes steil nach unten führt, weil Gott – um der Gerechtigkeit seiner Liebe willen – die Sünde dort verurteilen will, wo sie zur Herrschaft gelangt ist: im „Fleisch“ des Menschen, heißt: in seiner leibhaftigen Existenz, die er unter den Bedingungen der Geschichte im Schatten des Todes führt, der jeden Menschen ereilt (Röm 8,3). Aber der Aspekt der paulinischen Präexistenzchristologie ist der freiwillige Verzicht Jesu auf alle Privilegien seiner Göttlichkeit (Phil 2,6–11; 2 Kor 8,9); der Aspekt der Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus ist die Korrespondenz zur Erlösung, die in der Partizipation an der Patrozentriz des Gottessohnes liegt (1 Kor 8,5f.; vgl. Kol 1,15–20).<sup>20</sup> Das eine ist eine Amplifikation der Kreuzes-, das andere eine Konkretion der Auferstehungstheologie.

Daraus folgt, dass Paulus nicht eine vorgegebene Anthropologie auf die Christologie überträgt, um das Bekenntnis zu profilieren, sondern eine Dialektik von Anthropologie und Christologie entwickelt, um den Glauben zu begründen: Mit Blick auf Jesus, und zwar den Gekreuzigten und von den Toten Auferstandenen, lässt er wesentliche Aspekte des Menschseins entdecken, und mit Blick auf die Wirklichkeit der Menschen leuchtet er wesentliche Dimensionen der Christologie aus. Beides ist schrifttheologisch entfaltet.

Das entspricht dem geschichtlichen Ort seiner Theologie. Er ist der „Apostel der Völker“, wie er sich mit seinen eigenen Augen (Röm 11,13), und der „Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit“, wie er sich mit den Augen seiner Schüler sieht (1 Tim 2,7). Seine Aufgabe ist es deshalb, die Heiden zum „Glauben an Gott“ zu bringen, wie er sein Missionsprogramm ganz knapp zusammenfassen kann (1 Thess 1,8); er muss ihnen dann aber auch erklären, wie sie *sub specie Dei* die Menschen sehen dürfen. Dazu kann er an ihren Christusglauben, vielleicht auch zunächst nur an ihre Liebe zu Jesus und ihre Begeisterung für Christus anknüpfen, und ihnen von ihm, von seinem Leben und Sterben, aber auch von seiner Auferstehung her, die Wirklichkeit des Menschen erschließen, unter der Voraussetzung des Menschseins Jesu, des

---

<sup>20</sup> Vgl. *Thüsing*, *Gott und Christus* (1986).

Gekreuzigten. Andererseits kann er durch Einblicke ins Menschliche, die auch ihnen, den Griechen, einleuchten, die existentielle Dimension des Glaubens erschließen, um ihnen die Konkretionen der Christologie nahezubringen, unter Voraussetzung der universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi.

Diese paulinische Problemkonstellation hat eine Schlüsselbedeutung für das Neue Testament. Das ergibt sich zum einen aus der Traditionsgeschichte. Denn der Hebräerbrief schreibt zwar eine originäre Theologie, hat aber ausweislich des Postskriptums (Hebr 13,20–25) enge Verbindungen zur Paulusschule und ist nur schwer ohne jede Verbindung mit dem Corpus Paulinum zu erklären<sup>21</sup>; das Corpus Johanneum erklärt sich wesentlich aus der Jesustradition, die der Lieblingsjünger vermittelt<sup>22</sup>, schärft aber die Erinnerung an Jesus mit theologischen Motiven, die mit den paulinischen kompatibel, wahrscheinlich aber auch mit ihnen verwandt sind, so wie die paulinische Theologie ihrerseits besonders nahe an den judenchristlichen Positionen ist, denen sich das lebendige Gedächtnis Jesu Christi verdankt, das auch zu den Evangelien geführt hat. Die christologisch-anthropologische Dialektik des Paulus schafft die entscheidende Voraussetzung sowohl für die Humanisierung der Christologie und Soteriologie im Hebräerbrief als auch für die geschichtliche Konkretion der Offenbarungstheologie im Johannesevangelium. Beides ist für die Entwicklung personalen Denkens von entscheidender Bedeutung, beides ohne Paulus und seine Neuentdeckung der Subjektivität in der Begegnung mit dem auferstandenen Jesus Christus undenkbar.<sup>23</sup>

Die Schlüsselbedeutung der paulinischen Konstellation ergibt sich zum anderen aus ihrem theologischen Gehalt. Das große Thema des Neuen Testaments ist die Antwort auf die Frage, was Jesus mit Gott zu tun hat – und was er in seiner Geschichte und seinem Geschick mit den Menschen, mit ihrer Geschichte, ihrem Geschick zu tun hat. Paulus ist nicht nur, soweit die Quellen sprechen, der erste, der diese Fragen unter den Bedingungen von Tod und Auferstehung Jesu diskutiert hat; er hat auch gezeigt, dass beide Aspekte erfordern, Christologie und Anthropologie in ein inneres Verhältnis zueinander zu setzen: Nur weil Jesus das Leben der Menschen ganz und gar teilt, können sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung ihnen etwas bedeuten; und nur weil die Anthro-

---

<sup>21</sup> Vgl. *Karrer*, *Der Hebräerbrief* (2008), bes. 478ff.

<sup>22</sup> Zum gegenwärtigen Stand der einleitungswissenschaftlichen Diskussion vgl. *Söding*, *Johannesevangelium* (2003).

<sup>23</sup> Vgl. *Heckel*, *Der innere Mensch* (1993).

pologie durch Jesus für die Christologie geöffnet ist, besteht die Möglichkeit, dass die Hoffnung, die mit seinem Namen verbunden ist, nicht auf einer Blasphemie beruht, sondern auf der eschatologischen Konkretion monotheistischer Theologie.<sup>24</sup>

Die Schlüsselfunktion der paulinischen Theologie zeigt sich zum dritten auch hermeneutisch. Der Apostel selbst wäre weit davon entfernt, einen „Kanon im Kanon“ definieren zu wollen, der aber häufig an seiner Theologie – oder bestimmten Ausschnitten seiner Botschaft – festgemacht worden ist.<sup>25</sup> Vielmehr ordnet er sich programmatisch in das Kerygma aller Apostel ein und der Verkündigung Jesu Christi selbst unter. Aber gerade deshalb sieht er, dass die anthropologisch-christologische Dialektik zu einer intensiven schrifthermeneutischen Reflexion nötigt – wenn man nicht umgekehrt formulieren will, dass seine Schrift-Theologie ihn angeleitet hat, eine christologisch-anthropologische Dialektik zu entwickeln.

Die Bedeutung der Schrift für das paulinische Menschen- und Christusbild lässt sich an seinen Genesisexegesen festmachen<sup>26</sup>, geht aber über sie hinaus. Wenn er Essentials und Highlights alttestamentlicher Anthropologie für die Christologie fruchtbar macht, fragt sich, welches Verhältnis zwischen dem Ursprungssinn und dem paulinischen Rezeptionssinn besteht – und zwar in den Augen des Apostels ebenso wie in den Augen der Exegese. Umgekehrt: Wenn Paulus die Christologie als Katalysator anthropologischer Erkenntnisse benutzt, fragt sich, welches Verhältnis zu den Basics alttestamentlicher Anthropologie besteht, und zwar wiederum in den Augen des Apostels ebenso wie in den Augen der Exegese.

Es geht also um ein zentrales Problem der interpretatio Christiana des Alten Testaments: Führt sie auf dem Feld der paulinischen Anthropologie und Christologie dazu, den vorgegebenen Schrifttext aufzusaugen, auszuhöhlen, umzupolen? Oder funktioniert sie nur, wenn sie ein Gegenüber hat, nämlich den anthropologischen Grundsinn, den Paulus nur deshalb christologisch fruchtbar machen kann, weil er auch ohne explizite Christologie bedeutungsschwer bleibt? Hat die paulinische Schriftlektüre die Konsequenz, die Bibel Israels im selben Maße, wie sie hermeneu-

---

<sup>24</sup> Der Vorwurf der Blasphemie wird nach allen Evangelien an die Adresse des irdischen Jesus gerichtet, weil er sich göttliche Autorität anmaße (Mk 2,1–12 parr.; Joh 5). Paulus weiß um die Skandalosität der Kreuzespredigt bei Juden, die Dtn 21,23 (Gal 3,13) im Sinn haben (1 Kor 1,18–25).

<sup>25</sup> Zur hermeneutischen Debatte im ökumenischen Kontext vgl. *Wilckens*, *Theologie* (2007).

<sup>26</sup> Eruiert und hermeneutisch aufgeschlossen von *Hübner*, *Biblische Theologie* (1993).

tisch für die Christen in Besitz genommen wird, den Juden zu entwenden<sup>27</sup>, oder setzt sie eine interpretatio Judaica als Gegenüber, als Alternative und Widerpart, gerade voraus, um im christlichen Sinn überhaupt funktionieren zu können?

Die Pointe einer Frage nach dem biblisch-theologischen Zusammenhang von Anthropologie und Christologie bei Paulus zielt freilich nicht eigens auf Texte, die im alttestamentlichen und frühjüdischen Kontext bereits einen irgendwie messianischen Sinn gehabt haben oder gehabt haben könnten und im Neuen Testament, speziell bei Paulus, gewonnen haben<sup>28</sup>, sondern auf solche Texte, die nach ihrem Literalsinn wie nach ihrer frühjüdischen wie frühchristlichen Rezeption kein messianisches Potential haben, aber von Paulus mit der Christologie verknüpft worden sind, so wie er umgekehrt auch christologische Leitmotive, die er aus der apostolischen Tradition genommen hat, für eine christologische Anthropologie ausgewertet hat. Die wichtige Frage nach der hermeneutischen Problematik und theologischen Leistungsfähigkeit der ausgesprochen messianischen Schriftlektüre lässt sich allerdings mit der Fokussierung auf die Dialektik von Anthropologie und Christologie nicht beantworten, ist aber schon recht oft diskutiert worden, während die alttestamentliche Anthropologie als Basis neutestamentlicher Christologie bislang weniger im Blickfeld stand und jedenfalls eine oft übersehene Facette der paulinischen Verhältnisbestimmung zwischen der Heiligen Schrift Israels und dem Evangelium Jesu Christi hinzufügt.

Ohne die Christologie wäre die Anthropologie des Neuen Testaments substanzlos; mit ihr baut sie eine Spannung zum Alten Testament auf, von der die christliche Theologie lebt. Ohne Anthropologie wäre die Christologie des Neuen Testaments bodenlos; mit ihr wird sie zum entscheidenden Spannungsfaktor Biblischer Theologie. Beides ist bei Paulus grundgelegt.

#### 4. Die Adam-Christus-Parallelen

Paulus entfaltet die Dialektik von Anthropologie und Christologie nach zwei Seiten hin: rückwärts bis zu Adam und vorwärts bis zu den Christen. Die existentielle Vergegenwärtigung der Christolo-

---

<sup>27</sup> Diese Gefahr beschwört *Prostmeier*, *Autorität der Schrift* (2005), 119ff. Es wäre aber zu zeigen, dass zwischen Inbesitznahme und Usurpation, zwischen Aneignung und Enteignung unterschieden werden kann.

<sup>28</sup> Vgl. *Fabry/Scholtissek*, *Der Messias* (2002).

gie geschieht nach Paulus im Glauben an Jesus Christus, der durch Liebe wirksam wird (Gal 5,6)!. Die Rechtfertigung hat die Dimension einer neuen Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Sie verändert nicht nur den Status der Gläubigen – aus Heiden werden Bürger des Gottesvolkes, aus Götzendienern Gottesverehrer, aus Sklaven Freie, aus Feinden Gottes Geschwister Jesu; sie verändert auch ihr Leben. Das Sein „in Christus“, also das Leben im Raum seiner Gegenwart, der durch die Auferstehung geöffnet wird, prägt einen christlichen Lebensstil, den Paulus in seinen Briefen regelmäßig anspricht. In seinen Augen führt er nicht zu einer christlichen Sondermoral, sondern zur Moralität überhaupt. Er führt auch nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes. Deshalb ist die Orientierung an der Schrift für die Soteriologie wie die Ethik wesentlich, verbindet sich aber mit genuin christlichen Motiven, besonders mit der *imitatio Christi*, in der sich für den Apostel die *imitatio Dei* konkretisiert.<sup>29</sup> Die Nachahmung steht nicht in Konkurrenz, sondern in Entsprechung zur eschatologischen Heilsmittlerschaft Jesu Christi; sie folgt aus ihr und wird von ihr ausgebildet. Nachahmenswert sind der Gehorsam (Röm 5) und die Demut Jesu (Phil 2,5.6–11), seine Hingabe an andere (1 Kor 10,32–11,1), seine Feindesliebe (1 Kor 4,12–16), sein Setzen auf Gottes himmlische Vollendung (Phil 4,17–21), seine Freude an Gottes Wort (1 Thess 1,5f.); Paulus markiert diese Konkretionen nicht systematisch, sondern paradigmatisch und *ad hoc* – so, wie es seines Erachtens der Gemeinde hilft, ihren Glaubensweg zu finden. Die Christusimitation hat zwei Voraussetzungen: dass im Heildienst Jesu Christi sein Ethos der *Agape* zum Ausdruck kommt und dass er, der messianische Gottessohn, am Geschick der Menschen, teilnimmt.

Die christologische Prägung christlicher Identität setzt deshalb die adamitische Dimension der Christologie voraus. Diese Dimension setzt Paulus durchgehend voraus, entfaltet sie aber aus gegebenem Anlass dreimal in einer Parallele zwischen Adam und Christus, zweimal in seinem Kapitel über die Auferstehung der Toten 1 Kor 15, einmal in seinem Kapitel über die Versöhnung Röm 5. An allen drei Stellen geht es um den Tod und seine Überwindung, um die Schuld des Menschen und ihre Vergebung, um die Realitäten des Lebens und die Hoffnung auf Gott diesseits und jenseits der Geschichte. Die Perspektiven sind allerdings verschoben. 1 Kor 15 stellt Sünden und Sündenvergebung in den Hintergrund (1 Kor 15,3), den Tod und seine Niederlage in den Vordergrund, während Röm 5 die Überwindung der Schuld durch die

---

<sup>29</sup> Vgl. *Merk*, *Nachahmung Christi* (1989).

Gnade thematisiert und dabei auch die universale Heilsvollendung im Sinn hat.

In 1 Kor 15,45 trägt Paulus mit Gen 2,7 eine ausdrückliche Schriftargumentation vor („wie geschrieben steht ...“), weil er hier eine Interpretationskontroverse auszutragen hat und mit dem genauen Wortlaut des Genesistextes arbeitet, den er in der Septuagintaversion präsentiert, allerdings nicht ohne ihn durch kleine Zusätze zu akzentuieren.<sup>30</sup> An den anderen Stellen reicht das Stichwort „Adam“, um das Referenzfeld abzustecken.

#### 4.1 Der Ort der Parallelen

In 1 Kor 15 zieht Paulus die Adam-Christus-Parallele an den beiden Schnittstellen seiner Argumentation für die endzeitliche Auferstehung der Toten<sup>31</sup> und die Vollendung der Gottesherrschaft. Er muss sich mit der These „einiger“ Korinther auseinandersetzen, es gäbe keine Auferstehung der Toten (1 Kor 15,12). Diese These ist kaum ein Ausdruck radikaler Skepsis gegenüber einer transzendenten Heilsvollendung, sondern eher ein Anzeichen, wie schwer es Griechen fällt, die Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele, die sie durchaus als Griechen gehabt haben können und durch das Evangelium vielleicht bestätigt gesehen haben, mit der urchristlichen Auferstehungsbotschaft zu korrelieren. Dass ewiges Leben das Ende des irdischen Lebens voraussetzt und dass die Auferstehung nicht nur als spiritueller, sondern auch leibhaftiger Vorgang zu denken ist, wenn das biblische Menschenbild nicht in Stücke springen soll, könnte das Hauptproblem gewesen sein, das Paulus lösen muss.<sup>32</sup> Es wäre dann ein klassischer Kulturkonflikt, ein großes Kommunikationsproblem, eine schwierige hermeneutische Aufgabe. Denn mit einer irgendwie platonisierenden Anthropologie lässt sich weder die Heilsbedeutung Jesu Christi noch die Heilshoffnung der Menschen begreifen, weder die Geschichte Adams noch Jesu, weder die Geschöpflichkeit des Menschen noch die Einzigkeit Gottes, des Schöpfers und Erlösers. Der Rückgang auf die Genesis ist deshalb anthropologisch wie christologisch konstitutiv.

<sup>30</sup> Gen 2,7: ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν – 1 Kor 15,45: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

<sup>31</sup> Eine präsentisch-eschatologische Lektüre versucht Baumert, Sorgen (2008), 275–289.

<sup>32</sup> Eine herausragende Erörterung aller wesentlichen Fragen zur Genese, Intention und Rezeption von 1 Kor 15 findet sich bei Schrage, Der Erste Brief an die Korinther (2001), passim. Dieses exegetische Meisterwerk ist fortlaufend konsultiert.

Das zeigt sich auch im Detail. Paulus geht in drei Schritten vor: Er kommemoriert das Grundbekenntnis zu Jesu Heilstod und Auferstehung *secundum scripturas* (1 Kor 15,1–11), führt dann erstens den Nachweis (1 Kor 15,12–34), dass in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten die Hoffnung auf die endzeitliche Totenauferstehung begründet ist (was er bereits im Ersten Thessalonicherbrief, geschrieben in Korinth, nachgewiesen hatte), und diskutiert schließlich zweitens die schwierige Frage (1 Kor 15,35–58), wie die Auferstehung als Auferstehung des Fleisches geschehen kann (1 Kor 15,35–58). Im ersten Problemfeld betont Paulus mit Adam die Unausweichlichkeit des Todes (1 Kor 15,20f.), den jedes Adamskind stirbt, weshalb die Auferstehungshoffnung der Menschen die Auferstehung des wirklich gestorbenen Menschen Jesus voraussetzt; im zweiten, dass die Seele Adams so erschaffen wurde, dass sie an seinen irdischen Leib gebunden ist (1 Kor 15,45ff.), weshalb auch die unsterbliche Seele an einen Leib gebunden sein wird, der aber pneumatisch sein wird, wie bei Jesus auch. Beide Male dient die Parallele zwischen Adam und Christus dazu, die Auferstehungshoffnung angesichts schier unlösbarer Schwierigkeiten – Wie sollen Tote je wieder lebendig werden? Wie soll eine Auferstehung des Leibes möglich sein? – neu zu begründen, aber nicht durch eine Relativierung, sondern eine Radikalisierung der Sterblichkeit und Leiblichkeit des Menschen.

Im Römerbrief begründet Paulus in mehreren Schritten seine These, dass sich die Gerechtigkeit Gottes eschatologisch durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi in der Rechtfertigung der Sünder ereignet (Röm 3,21–26). Das erste Argument gewinnt er aus seiner Lektüre der Abrahamsgeschichte mit den Schlüsselversen Gen 12,2 und 15,6: dass die Gerechtigkeit am Glauben hängt und deshalb die Verheißung des Segens trägt. Das zweite Argument trägt Paulus in Röm 5 vor: Die Rechtfertigung hängt am Glauben, weil sie wegen der Sünde der Menschen ein Akt der Feindesliebe Gottes ist (Röm 5,1–11), die sich im Tod erweist, den Jesus „für“ die Sünder gestorben ist (Röm 5,6.8); das kann man nur glauben (oder eben nicht glauben). Dass aber alle Menschen Sünder sind, folgt (nach Röm 5,12–21) aus ihrer Adamskindschaft; und dass sie gleichwohl gerettet werden, aus dem Je-Mehr der Gnade Gottes gegenüber dem Unheil, das Menschen anrichten können und erleiden müssen. In weiteren Argumentationsschritten wird Paulus zeigen, dass die Rechtfertigung zum Dienst der Gerechtigkeit führt, weil Jesus selbst gerecht ist und seine Gerechtigkeit auf die Glaubenden und Getauften ausstrahlen lässt (Röm 6,1–7,6), dass aber das Gesetz, obzwar „heilig, gerecht und gut“,

nicht die Aufgabe und Möglichkeit hat, die Sünde ein für allemal zu überwinden (Röm 7,7–25), so dass die Rettung an der Gabe des Geistes hängt, der den Glaubenden durch die Inkarnation, den Tod und die Auferweckung Jesu zugeeignet wird (Röm 8). Die Macht der Sünde über den Tod demonstriert Paulus in Röm 7 am „Ich“ eines schwachen, verführten, leidenden, aber erbarmungswürdigen Menschen, in dem die augustinische Exegese den angefochtenen Christenmenschen, die heutige Exegese aber überwiegend Adam erkennt<sup>33</sup>, der durch Gottes Gebot nicht vom Sündenfall abgehalten worden war. Wenn diese Deutung richtig ist, zieht Röm 7 zwar keine weitere Adam-Christus-Parallele, gibt aber einen Hinweis, dass Adam nicht nur Täter, sondern auch Opfer ist, insofern er an seinem Unvermögen, seiner Schuld, seiner Schwäche leidet – wie sehr, kann Paulus erst von einem christologischen point of view aus erkennen.

#### 4.2 Das Bild Adams

An allen drei Stellen ist Adam das Gegenüber zu Christus.<sup>34</sup> Er ist es im Korintherbrief als der „erste Mensch“ (1 Kor 15,20.45), den Gott aus Staub geschaffen und mit einer Seele begabt hat (1 Kor 15,45), den aber unabweislich der Tod ereilt (1 Kor 15,20); er ist es im Römerbrief als der erste Sünder, der Gottes Gebot übertritt und den Tod verdient, aber gerettet wird (Röm 5,12–21).<sup>35</sup>

Paulus argumentiert von Gen 2 her und im Blick auf Gen 3. Gen 1, die Gottebenbildlichkeit, steht im Hintergrund, wird aber nicht beleuchtet; das Leben Adams jenseits von Eden – „Als Adam grub und Eva spann, ...“ – spielt bei Paulus in den von der Genesis erzählten Details keine Rolle. Entscheidend ist dem Apostel der Nachweis, dass die Bibel in ihren beiden Schöpfungsberichten von der Erschaffung ein und desselben Menschen erzählt, eben Adams. Die Einheit und Einzigkeit Adams, die auf die Einmaligkeit eines jeden gelebten Menschenlebens verweist, ergibt sich aus der Einheit und Einzigkeit Gottes (als dessen Bild der Mensch erschaffen ist) und entspricht der Einheit und Einzig-

---

<sup>33</sup> So *Lichtenberger*, *Das Ich Adams* (2004).

<sup>34</sup> Eva hat bei Paulus weniger Bedeutung. In 2 Kor 11,3 schreibt er, dass sie von der Schlange getäuscht wurde (ohne dass er den Erfolg dieses Manövers, anders als 2 Tim 2,13, auf die angebliche Schwäche des weiblichen Geschlechts zurückführt).

<sup>35</sup> Im Lichte von 1 Kor 11,1–17 muss damit gerechnet werden, dass „Adam“ für Paulus zwar „der Mensch“ ist, dass er aber den „ersten“ Menschen – in einer damals herrschenden Lektüre – als Mann gesehen hat. Das spielt freilich in der Argumentation weder von 1 Kor 15 noch um Röm 5 eine Rolle.



keit Jesu Christi (die ihrerseits, wie 1 Kor 8,6 bezeugt, den Monotheismus konkretisiert). Paulus setzt – mit dem Schriftzitat Gen 2,7 – dort an, wo Gott den Menschen, Adam, aus Erde „zur lebendigen Seele“ (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) gemacht hat<sup>36</sup>, sodass er einen „psychischen Leib“ hat (1 Kor 15,44) – deutlicher kann die leibseelische Einheit des Menschen nicht ausgedrückt werden.

Eigens stellt Paulus die Identität Adams, dieses ersten Menschen, fest (1 Kor 15,46f.). Das erklärt sich am besten als Kontrast zur Lektüre von Gen 1–2, wie sie z. B. bei Philo von Alexandrien begegnet.<sup>37</sup> Ihm zufolge spricht Gen 1 von der Erschaffung eines idealen Prototypen, der – rein durch Gottes Wort erschaffen – das bessere Ich eines jeden Menschen verkörpere: jene Urform des von Gott gewollten Menschen, in die sich zurückverwandeln müsse, wer als Gottesfreund leben wolle, während Gen 2 den Erdling beschreibe, als der jeder Mensch sein Leben friste, solange er nicht durch den Geist zur Erfüllung des Gesetzes erweckt sei. Die Figur des Urmenschen gehört bei Philo zur Lösung des enormen Vermittlungsproblems, das der Monotheismus bereits schöpfungstheologisch aufwirft. Komplementär zu seiner Theologie des Logos als „zweiter Gott“ entwickelt er die Idee eines „ersten Menschen“, der zum „zweiten Menschen“ vermittele, zu Adam, dem Menschen wie er leibt und lebt (conf. 146). Es ist eine Lösung, die im Geist des Platonismus Mittlerwesen postuliert, um die biblische Theologie in der Kritik griechischer Philosophie zu retten und um im Geist der Bibel den Hellenisten eine Ahnung zu vermitteln, was es heißt, dass der Mensch „nach“ Gottes Ikone geschaffen sei, wie Philo in der Septuagintagenesis gelesen hat. Ob nun diese Position in Korinth oder dem Apostel direkt oder indirekt bekannt gewesen ist: gegen eine Anthropologie dieser Art geht Paulus an. „Aber nicht zuerst das Geistliche, sondern das Seelische, danach das Geistliche. Der erste Mensch ist aus Erde und irdisch; der zweite Mensch ist aus dem Himmel“ (1 Kor 15,46f.). Paulus ist kein Platoniker, sondern ein prophetischer Geschichtstheologe. In dieser Perspektive erklärt sich die Abfolge „erster Mensch“ – „letzter Adam“ in 1 Kor 15,45 oder „erster Mensch“ – „zweiter Mensch“ ebenso wie die Abfolge Psyche – Pneuma in 1 Kor 15,46f. Ohne diese Perspektive könnte Paulus

---

<sup>36</sup> Das vielschichtige Wort ψυχὴ hier mit „Leben“ zu übersetzen, führte zu einer Tautologie. Eine schlechte Paraphrase bietet die Einheitsübersetzung von 1979: „irdisches Lebewesen“. Besser ist Luther: „lebendiges Wesen“.

<sup>37</sup> Vgl. Sellin, Streit (1986). Belegstellen sind u. a.: *all.* 1,31f. (himmlischer vs. irdischer Mensch); *mund.* 134ff. (Mensch Gottes vs. Adam und Eva; Mensch κατ' εἰκόνα θεοῦ - Mensch aus Erde).

nicht die Leiblichkeit des Menschen – dass er Staub ist und zum Staub der Erde zurück muss (Gen 3,19) – als Wesensmerkmal erklären; jeder christliche – oder pseudochristliche – Dualismus der Anthropologie wird auf den Widerstand der paulinischen Anthropologie stoßen, die ihrerseits die Genesis aktualisiert. Paulus beharrt als christlicher Theologe (wenn man so sagen darf) auf einer genuin jüdischen Anthropologie und bringt sie den Korinthern durch Genesisexegese nahe. Ohne diese Anstrengung, die ein Beharren bei einer (irgendwie doch) orthodoxen Auslegung ist, hinge nicht nur seine Christologie, sondern auch seine Erlösungsbotschaft in der Luft. Das im Horizont des Monotheismus unabweisbare Vermittlungsproblem zwischen der Gottheit Gottes und dem Menschsein des Menschen wird er christologisch lösen.

Paulus ist aber nicht nur wichtig, dass Gen 2 wie Gen 1 von der Erschaffung des ersten Menschen spricht; wichtig ist ihm ebenso, dass der Adam, der „im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen“ soll (Gen 3,19), eben der ist, der Gottes Gebot übertreten hat. Deshalb erschließt Paulus von Adams Fall her die gesamte Menschheitsgeschichte, und zwar hinsichtlich ihres Unheils ebenso wie im Blick auf die Hoffnung, die ihr eingeschrieben ist. Die Verbindung ist vielschichtig.

Einerseits ist Adam ein „Ich“ – nicht nur, wenn man Röm 7 heranziehen darf. Er ist Gottes Geschöpf. Er ist ein lebendiges Wesen. Er hat eine Seele. Er ist für sein Tun und Lassen verantwortlich. Er ist schuldig und schuldig. Aber er verdient Mitleid. Er hat die Verheißung der Rechtfertigung und Auferstehung; denn er wird – auch als Schuldiger, als Sünder, als Feind – von Gott geliebt (Röm 5,1–11).

Andererseits ist dieser Adam in jedem Menschen lebendig. Es gibt eine tiefe Entsprechung: Jeder Mensch ist mit einer „lebendigen Seele“ geschaffen, wie Adam nach Gen 2,7 mit einer lebendigen Seele geschaffen wurde (1 Kor 15,45). Jeder Mensch ist „aus Erde“, wie Adam – Paulus ist das hebräische Wortspiel vermutlich vertraut<sup>38</sup> – „aus Erde“ ist (1 Kor 15,47). Jeder Mensch muss sterben, wie Adam gestorben ist (1 Kor 15,22; Röm 5,12). Jeder Mensch sündigt, wie Adam gesündigt hat (Röm 5,12); jeder Mensch wird deshalb auch gerecht bestraft, wie Adam gerecht

---

<sup>38</sup> Paulus verwendet zwei eng verwandte Bezeichnungen: ἐκ γῆς lässt sich am besten als „aus Erde“ übersetzen, denn der Aspekt ist der Stoff, aus dem Adam nach Gen 2 gemacht ist (vgl. Gen 3,19); χυϊκός hingegen muss im Deutschen wohl als „irdisch“ wiedergegeben werden, hat aber eher den Aspekt des „Staubes“, des Pulvers, betont also die Fragilität des Menschen. In einer ähnlichen Richtung liegt Koh 3,20 (LXX ἀπὸ τοῦ χυϊκός).

bestraft worden ist (Röm 5,16); jeder Mensch darf aber hoffen, wie Adam hoffen darf.

Beide Aspekte gehören zusammen. Paulus hat die Genesis dem Literalsinn nach aufgenommen. Adam ist Stammvater der Menschheit; er ist es durch den Schöpfer; er ist es so, dass jeder Mensch den Stempel Adams trägt: als Geschöpf, als Sünder, als Elender, als Geliebter Gottes.

Zwischen Adam und jedem Menschenkind herrscht eine wesentliche Ähnlichkeit (1 Kor 15,48: οἶος ... τοιοῦτοι). Worin sie besteht, arbeitet Paulus im Kontrast seines großen Themas Totenauferstehung und deshalb für die irdische Sphäre einseitig negativ heraus: „Gesät wird in Vergänglichkeit, auferweckt in Unvergänglichkeit; gesät wird in Schande, auferweckt in Ehre; gesät wird in Schwäche, auferweckt in Kraft“ (1 Kor 15,42f.). Vergänglichkeit, Schande, Schwäche – im hellenistischen Wertekanon, der wesentlich durch den Gegensatz von „shame and honour“ definiert wird, lässt sich besonders gut ermessen, welche desillusionierende Härte das paulinische Adams- und Menschenbild den Korinthern vor Augen stellt. Es ist eine Zumutung, in Adam sich selbst zu erkennen, und in der eigenen Vergänglichkeit, Schande und Schwäche nicht einen bösen Schein, sondern eine harte Realität zu sehen.

Die Ähnlichkeit zwischen Adam und allen Menschen setzt allerdings den Schöpfungsakt voraus, den Paulus radikal positiv begreift und in Christus auch als Verheißung der Erlösung sieht (1 Kor 8,6). Jeder Mensch ist erschaffen, wie Adam erschaffen ist: mit Leib und Seele, jeder ist zur Freiheit der Kinder Gottes berufen (Röm 8,21). Die Ähnlichkeit betrifft aber auch Sünde und Tod. Dieser Ähnlichkeit muss Paulus besondere Aufmerksamkeit schenken, weil er in 1 Kor 15 gegen die Auffassung angeht, die Auferstehungshoffnung könne nur auf einer Relativierung des Todes gründen, und in Röm 5 die Illusion zerstören muss, die Macht der Sünde sei vielleicht nicht ganz so schlimm. Paulus gibt eine differenzierte Antwort, bei der zwischen Sünde und Tod nicht getrennt, aber unterschieden wird.

Paulus rechnet mit einem Verhältnis von Ursache und Wirkung, das er im Horizont eines apokalyptisch angeschärften Zusammenhangs von Tun und Ergehen erklärt (4 Esra 4,30ff.). Nach 1 Kor 15,21 kam „durch“ Adam der Tod, nach Röm 5,12 „durch“ ihn „die Sünde in die Welt“. Paulus betont: „durch einen Menschen“, weil nicht Gott an der Sünde schuld hat, sondern jeder Mensch die Verantwortung tragen muss und auch die Korinther erkennen sollen: tua res agitur. Es liegt nicht an mangelnder Kraft oder mangelndem Willen des Schöpfergottes, dass irdische Existenz durch

Schwachheit, Schande und Vergänglichkeit gekennzeichnet ist (1 Kor 15,42), sondern an Adam und an allen, die so handeln wie er.

Adams „Sünde“ (Röm 5,12) definiert Paulus – die Gesetzesverstöße vor Augen – als „Übertretung“ des göttlichen Gebotes (Röm 5,15), nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen. Darin erkennt der Apostel mit Gen 3,5 das Begehren, sein zu wollen wie Gott; dieses Begehren, dessen Verbot er aus dem Dekalog zitiert, sieht er als die große Sünde in all den kleinen Sünden, die von Menschen begangen werden (Röm 7,7). Deshalb bildet sie den Keim eines Unheils, das alle Menschen bedrückt. Es ist diese Sünde, die zum Tod führt, weil sie sich gegen Gott stellt, den Quell des Lebens, und damit dem Nächsten die Luft zum Atmen abschneidet. Weil Adam gesündigt hat, müssen alle Menschen sterben. Das steht für Paulus mit Gen 3 fest; es ist ja auch im Horizont monotheistischer Schöpfungstheologie nur schlüssig; den Korinthern aber muss Paulus es ins Stammbuch schreiben.

Es herrscht freilich keine Tragik. Paulus differenziert. Durch Adam kommt der Tod zu allen Menschen, auch zu denen, die nicht „gleich Adam“<sup>39</sup> gesündigt haben (Röm 5,14)<sup>40</sup>; jenseits von Eden ist der Tod unausweichlich, in dem die Sünde sich auszahlt.<sup>41</sup> Aber zwangsläufig ist es keineswegs, dass und wenn die Menschen Adams Sünde – im Kleinen und Großen – wiederholen. Sie sterben, wie Adam und weil Adam gestorben ist; sie sündigen auch, wie Adam gesündigt, aber nicht, weil Adam gesündigt hat.<sup>42</sup> Es ist Adams Schuld, dass es jenseits von Eden die Macht des Unheils und des Todes und damit die Versuchung der Sünde gibt; aber es

<sup>39</sup> Zu ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι vgl. Vanni, ὁμοίωμα (1977). Es geht, wie die Vulgata erkannt hat, um eine *similitudo*.

<sup>40</sup> Der Versteil wird in den meisten Kommentaren übergangen oder so interpretiert, dass es noch andere Arten des Sündigens geben könne, als jene Adams, der ein direktes Gebot übertreten hat. Nach Röm 3,9–20 urteilt Paulus auch mit einer Fülle von Schriftziten, es gebe keinen Gerechten (der nicht durch Gott aus Glauben gerechtfertigt worden wäre wie Abraham). Die Probleme zeigen sich darin, dass viele Handschriften das μή streichen. Paulus wird an die vorbildlichen Gestalten Israels gedacht haben – Abraham an der Spitze –, die doch allesamt sterben mussten (wie auch die korinthischen Christen allesamt sterben werden, so sie bei der Parusie nicht noch leben sollten). Abrahams Gottlosigkeit, die Röm 4 bespricht, resultiert ja nicht aus Sünde, sondern aus Unkenntnis Gottes vor der Berufung. Könnte man die Grenzen der Schriften überspringen, wäre Hebr 11 eine hervorragende Illustration dessen, was Paulus vorschwebt und was er um der Differenzierung zwischen Tod und Sünde unterscheiden muss, um nicht einem allgemeinen Verhängnis das Wort zu reden.

<sup>41</sup> Paulus wird, ohne dass er den Vers in seinen Briefen ausdrücklich zitierte, von Gen 2,17 her gedacht haben: Weil sie vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, müssen Adam und Eva sterben.

<sup>42</sup> Anders Hofius, Adam-Christus-Antithese (2002): Nicht nur über den Tod, auch über das Sündigen sei definitiv entschieden.

ist ganz allein ihre Schuld, wenn Menschen das Gebot Gottes übertreten<sup>43</sup> – sei es das geschriebene Gesetz, sei es das ungeschriebene Gesetz in der Stimme des Gewissens (Röm 2). Wäre es anders, wäre Gott nicht gerecht (Röm 3,5).<sup>44</sup>

Die Verbindung zwischen Adam und den Menschen reicht aber noch tiefer als bis zu ihren Taten und Untaten. Sie erfasst ihr Sein. Paulus spricht allerdings nicht vom Wesen, sondern vom „Bild“. Alle Menschen „tragen“ „das Bild des Irdischen“ (1 Kor 15,49). Prätext ist nicht Gen 1,26f., sondern Gen 5,3: dass Adam seinen Sohn – gemeint ist Seth – „nach seinem Bilde“ (κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ) zeugte. Was in der Moderne von der Genetik her – als Fortpflanzung – erschlossen würde, entfaltet Paulus von der Ästhetik her: Das „Bild“ zeigt die Identität des Menschen, nicht nur in seinem Aussehen, auch in seiner Ausstrahlung, seinem Verhalten, seiner Lebensart. Adam prägt von Geschlecht zu Geschlecht jedem Menschen sein „Bild“ auf. Adams „Bild“ zu „tragen“<sup>45</sup>, heißt: wie Adam zu sein, Gottes Kreatur, seinen Charakter zu haben, einen prägnanten Eindruck wie er zu hinterlassen, aber auch unter der Last Adams zu ächzen, zu stöhnen und zu seufzen, wie es nach Röm 8,22f. der stumme und der laute Schrei der ganzen Schöpfung tut. Die Formulierung ist so gehalten, dass sie Raum für mehr lässt. Jeder Mensch ist ganz und gar Adam; dass er nur Adam sei, sagt Paulus nicht. Sonst brauchte er nicht Jesus Christus, den zweiten Adam, ins Gespräch zu ziehen.

Das Bild Adams, das Paulus in 1 Kor 15 und Röm 5 konturiert, ist in Schwarz-Weiß ausgeführt. Einerseits zeigt es Sünde und Tod; andererseits Vergebung und Leben, das erste an den ersten, das zweite an den zweiten Adam, Jesus Christus, gebunden. Diese scharfe Kontrastierung hängt an der Thematik der Kapitel: Den Korinthern muss Paulus vor Augen halten, dass sie den Tod nicht überspringen können und theologisch nicht neutralisieren dürfen;

---

<sup>43</sup> Freilich ist der Schlüsselvers Röm 5,12 an der entscheidenden Stelle nicht unstrittig. Augustinus (c. Pelag. 4,4,7) und das Konzil von Trient (DH 1512) übersetzen (mit der Vulgata) *in quo* und deuten mithin auf die Erbsünde. Aber das Personalpronomen *quod* kann sich grammatikalisch kaum mehr auf Adam zurückbeziehen. Eine konsekutive Deutung – „so dass“ – bevorzugt *Fitzmyer*, *Consecutive Meaning* (1993). Aber Paulus will ja nicht erklären, was den Tod ausmacht, sondern weshalb er herrscht. Die griechischen Väter hingegen deuten kausal („weil“); vgl. *Lyonnet*, *Le sens* (1955). *ἐφ' ᾧ* ist demnach verkürzte Redeweise für *ἐπὶ τούτῳ, ὅτι*: „aufgrund dessen, dass“.

<sup>44</sup> Vgl. *Söding*, *Gott* (2007).

<sup>45</sup> Die Einheitsübersetzung ist falsch: „Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden“. Paulus denkt nicht passivisch, sondern aktivisch: Es geht um das Leben, das die Menschen nicht erleiden, sondern leben.

die Angst, eine defizitäre Schöpfungstheologie und Anthropologie zu befördern, hat Paulus offenbar nicht; den Anspruch, das ganze Aussagespektrum von Gen 1–3 abzubilden, allerdings auch nicht. Den Römern will Paulus mit der Genesis nahebringen, dass jeder Mensch der Erlösungsgnade Gottes bedürftig ist und ohne sie verloren wäre. Die engsten Parallelen zu dieser Anthropologie laufen in der jüdischen Apokalyptik – mit dem großen Unterschied, dass Paulus keine Hoffnung darauf setzt, das Leben der Menschen könne durch das Gesetz gerettet werden. Seine gesamte Adams-geschichte läuft auf den Schrei zu: „Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Leib des Tods retten?“ (Röm 7,24). Seine Christus-geschichte soll darauf die Antwort geben.

### *4.3 Das Bild Jesu Christi*

Die paulinische Präsentation der Adamgeschichte dient dazu, die Christen ehrlich zu machen, soll sie aber nicht in eine tiefe Depression führen, sondern durch den Kontrast mit Jesus Christus die Größe des Heilsgeschehens sehen lassen, die Größe der Hoffnung auf Gott und die Größe der Freude über seine Barmherzigkeit. Das setzt voraus, dass die gesamte Spannweite des menschlichen Lebens zwischen Ehre und Schande auf Jesus Christus projiziert und so extrem gesteigert wird, wie es dem Geschehen wie dem Heilsplan Gottes entspricht. Die Alte Kirche hat sich schwer getan, die Radikalität dieser anthropologischen Christologie zu erkennen und zu aktualisieren, Paulus aber hat den auferstandenen Gekreuzigten (1 Kor 1–2) vor Augen, der zur Rechten Gottes erhöht ist.

Durch den Vergleich mit Adam betont Paulus zum einen das Menschsein des Erlösers Jesus Christus. Der Schlüsselsatz 1 Kor 15,21 lautet: „wie durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten“; die Variante Röm 5,21: „wenn durch die Übertretung des Einen die Vielen gestorben sind – um wie viel mehr ist dann die Gnade Gottes, das Geschenk in der Gnade des einen Menschen Jesus, zu den Vielen übergeflossen“. 1 Kor 15,21 greift das Urcredo der Christenheit auf: dass erst von Jesu Tod und Begräbnis zu reden ist, bevor von Jesu Auferweckung nach drei Tagen die Rede sein kann (1 Kor 15,3–5). In 1 Kor 1–2 hat Paulus die Skandalosität des Kreuzes herausgearbeitet. Deshalb braucht er nicht zu zögern, auch das Menschsein Jesu mit Vergänglichkeit, Schande und Schwäche, ja mit Fluch (Gal 3,13) und Sünde (2 Kor 5,21) in Verbindung zu bringen (vgl. 1 Kor 15,42) – nur dass er anderenorts feststellt, dies sei keine Buße und kein Zwang, sondern Ausdruck der Freiheit Jesu in der liebenden Zuwendung zu denen,

die der Barmherzigkeit bedürfen. Gerade der Gekreuzigte steht bei Paulus dafür, dass er die Schwachen und Verachteten, die Dummen erwählt hat, diejenigen, die nichts sind und gelten; das hat Paulus in der Ekklesiologie von 1 Kor 1,26ff. als angewandte Kreuzestheologie entwickelt. In Röm 5 ist die Aussage, dass der Mensch Jesus das große Geschenk ist, das Gott in seiner Gnade den Menschen macht (Röm 5,15), um sie aus den Klauen der Sünde zu befreien, in dem Bekenntnis von Röm 3,23 begründet, dass Jesus in seinem Blut der Ort ist, da Gott Sühne schafft, und zwar, wie Paulus später expliziert (Röm 6,10), ein für allemal, weil Jesus als Mensch nur ein Leben gelebt hat und nur einen Tod gestorben ist und weil Gott der eine und einzige ist, der den Menschen in seinem Sohn definitiv alles schenken wird (Röm 8,32). Dass der Retter Adams selbst ein Adam sein muss, ist ein Postulat der Gerechtigkeit, die den Gleichheitsgrundsatz auch in der Soteriologie zur Geltung bringt. Freilich folgt Gott nicht einem übergeordneten Prinzip, sondern seiner Liebe (Röm 5,1–11; 8,31–39), in der er es aufstellt. Das „Wie – so“ entsteht, weil Gott, vom Himmel her, in Jesus Christus ganz und gar Anteil nimmt am Leben der Menschen. Jedem Dezisionismus des Heiles, jeder Diktatur der Tugend, jedem Willkürakt Gottes ist damit ein Riegel vorgeschoben. Ohne eine Adam-Christologie zu entwickeln, könnte Paulus nicht so nachdrücklich von der Liebe Gottes handeln, wie er es in seinen Briefen, besonders aber in Röm 5, tut.

Auf der anderen Seite betont Paulus im Gegensatz zu Adam die Herrlichkeit des Auferstandenen. Dass „in Unvergänglichkeit, ... in Ehre, ... in Kraft“ auferweckt wird (1 Kor 15,42), kann dem vorpaulinischen Bekenntnis abgelesen werden, dass die Auferstehung auf die Erhöhung zuläuft.

Paulus aber öffnet der Erhöhungschristologie eine anthropologisch-soteriologische Dimension. Denn die Unvergänglichkeit des Auferstandenen ist die des zweiten Adam, der den Tod geschmeckt, die Ehre des Kyrios die des Sklaven, der die Schande des Kreuzes ertragen; die Kraft des Retters die des Leidenden, der die ganze menschliche Schwäche gespürt, aber gerade daraus seine Stärke gewonnen hat, wie Paulus im Zweiten Korintherbrief ausführen wird (2 Kor 13,4). Dass der Auferweckte zu „lebendig machendem Geist“ (πνεῦμα ζῳοποιοῦν) wird (1 Kor 15,45), greift die göttlichen Attribute der Unvergänglichkeit, Ehre und Kraft auf, füllt sie mit Inhalt und verbindet sie mit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi.<sup>46</sup> 1 Kor 15,45–49 ist einer der paulinischen Texte, die zur Trinitätstheologie drängen.

---

<sup>46</sup> Vgl. Söding, *Das Wehen des Geistes* (2003).

Diese Herrlichkeit und Heilswirksamkeit des Auferstandenen ist in seinem Menschsein begründet. Es unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht qualitativ von dem Menschsein Adams und aller anderen Adamiten: Jesus ist als der „zweite Mensch ... aus dem Himmel“ (1 Kor 15,47); und er ist gehorsam. Beides gehört zusammen. Dass er aus dem Himmel stammt, variiert nicht die Schöpfungsaussage, sondern gehört zur Sendungschristologie, die bei Paulus einen präexistenzchristologischen Hintergrund hat.<sup>47</sup> Dass Jesus „Gehorsam“ geleistet hat, ist kein Zwang, sondern Treue aus Liebe und zeigt sich darin, dass er „nicht sich selbst zu Gefallen“ (Röm 15,3), sondern in „Gerechtigkeit“ (δικαίωμα) gelebt hat (Röm 5,18). Beides ist in der Auferstehung und Erhöhung nicht vergessen: Sein Leben lebt der Auferstandene für Gott (Röm 6,10) und verwirklicht so den Zweck seiner Sendung, für die Menschen einzutreten (Röm 8,34). Wie er „aus dem Himmel“ kommt (1 Kor 15,47), ist er durch seine Auferstehung ein „Himmlicher“ (1 Kor 15,48f.) – anders als Adam, der ein Irdischer ist, aber die Hoffnung hegen darf, durch Jesus Christus ein „Himmlicher“ zu werden.

Ebenso hängt es allein an Jesus Christus, dass Adam ein „Geistlicher“ wird – mit einem pneumatischen, ganz von Gottes Schöpferkraft erfüllten Soma, so wie der auferstandene Gottessohn nach Röm 1,4 „gemäß dem Geist der Heiligkeit“ in Gottes Kraft wirkt, aber doch Jesus ist und bleibt, der Davidssohn. In 1 Kor 15,44 behauptet Paulus ebenso kühn wie lakonisch: „Wenn es einen psychischen Leib gibt, dann auch einen pneumatischen“.<sup>48</sup> Diese Logik erklärt sich aus dem Auferstehungsglauben, zeigt aber zugleich, dass Paulus die Schöpfung im Horizont der Erlösung denkt, so wie seine Soteriologie kosmische Dimensionen erhält.

Aus diesem Gegensatz heraus entwickelt sich die Hoffnung Adams und aller Menschen. Es ist gerade das Gegenüber zu

---

<sup>47</sup> Schon deshalb ist die Adam-Christus-Parallele keine Alternative, sondern eine Konkretion der Präexistenzchristologie von Phil 2,6–11 und 2 Kor 8,9; anders jedoch *Dunn*, *Theology*, 199–204.

<sup>48</sup> Die paulinische Vorstellung lässt freilich viele Fragen offen. Wird etwa die irdische „Seele“ durch das Pneuma ersetzt? Das wäre ein Widerspruch zur ganzheitlichen Anthropologie. Pneuma meint hier nicht den Geist des Menschen, sondern Gottes und Christi. Paulus hat aber nur vom pneumatischen Leib, nicht auch von der pneumatischen Seele gesprochen und in 1 Kor 15,42–49 nicht den Schöpfergeist, den er bejaht, zur Geltung gebracht. So bleiben Lücken, die durch ad-hoc-Abbreviaturen entstehen und von der christlichen Anthropologie gefüllt werden müssen; Paulus würde sagen: durch eine noch stärkere Reinterpretation der Genesis und anderer Schöpfungstexte der Heiligen Schrift.



Adam, in dem Paulus die Heilsuniversalität Jesu am stärksten betont: „In Christus werden alle lebendig gemacht werden“, so wie sie alle sterben müssen (1 Kor 15,22)<sup>49</sup>; „die Vielen“ werden begnadigt (Röm 5,15.19), die vorher wie Adam gesündigt haben: „alle“ werden gerechtfertigt (Röm 5,18), so wie sie alle von Adam her verurteilt worden sind. Ohne eine Adam-Christologie zu entwickeln, könnte Paulus nicht so nachdrücklich von der Universalität der Liebe Gottes handeln, wie er es in seinen Briefen tut. In 1 Kor 15 begründet er die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und öffnet deshalb sehr weit die Perspektive futurischer Eschatologie; in Röm 5 hingegen bespricht er nicht nur die kommende Rettung, sondern auch die gegenwärtige Rechtfertigung und akzentuiert deshalb die präsentische Eschatologie.

Weshalb aber kann Adam überhaupt seine Hoffnung auf Jesus Christus setzen? Darauf gibt Paulus in 1 Kor 15 und in Röm 5 eine unterschiedlich akzentuierte, aber kompatible und differenzierte Antwort. Sie ist christologisch und anthropologisch aufschlussreich. Der Apostel setzt bei Gott an. Jesus Christus ist nach 1 Kor 15,20 als „Erstling der Entschlafenen“ (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) von den Toten auferweckt worden. „Erstling“ heißt im sakralen Agrarrecht Israels die erste Garbe, die auf dem Feld geschnitten und als Opfer Gott dargebracht wird<sup>50</sup> – als Repräsentantin der ganzen Ernte und als „Unterpfand“ (ὑπορρῶβον) eines reichen Ertrages (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5). Die Metapher ist christologisch präzise. Jesus ist wirklich „entschlafen“; aber er ist es nicht für sich selbst, sondern für diejenigen, deren Leben er teilt, deren Schuld er trägt und deren Tod er überwindet. „Lebenspendender Geist“ ist er als „Erstling der Entschlafenen“; der „letzte Adam“ ist der erste von den Toten Auferstandene. Gott hat die Macht, den Tod zu besiegen, und setzt sie durch Christus, den von den Toten Auferstandenen, zu Gunsten aller Adamskinder ein (1 Kor 15,23–28). Eine Christologie der Stellvertretung, wie sie für Paulus – und weite Teile des Neuen Testaments – grundlegende Bedeutung hat, setzt, konsequent entfaltet, eine Bestimmung des Verhältnisses Christi zu Adam voraus. Das leistet Paulus in 1 Kor 15 und nutzt es in Röm 5. Im Römerbrief, wo Paulus die Rechtfertigungstheologie begründet und also nicht alles auf die Zerschlagung der Todes-

<sup>49</sup> In 1 Kor 15,45–49 schreibt Paulus allerdings das „Wir“ der Glaubenden. Von 1 Kor 15,20–28 her geurteilt, sind die Gläubigen die Vorhut des vollendeten Gottesvolkes.

<sup>50</sup> Ex 23,19; Lev 23,10–14; Num 18,12; Dtn 26,2.10; vgl. Lev 2,12; Num 15,20f.; Dtn 12,6.17; 18,4. Paulus (der in 1 Kor 15 oft an Saat und Ernte denkt) ist die Metapher vertraut; vgl. Röm 11,16; 1 Kor 16,15; Röm 16,5. Nach Röm 8,23 ist das Pneuma die „Erstlingsgabe“.

macht konzentriert, sondern die Vergebung der Schuld anspricht, akzentuiert er weniger die Macht denn die Liebe Gottes als Grund der Verbindung zwischen Adam und Christus.

Sie ist aber nicht nur soteriologisch, sondern auch schöpfungstheologisch begründet. Adam ist nach Röm 5,14 als „Typ des Kommenden“ (τύπος τοῦ μέλλοντος) erschaffen. Nach dem Kontext muss die Wendung christologisch gedeutet werden. Es macht keinen Sinn, eine große Kontroverse zu führen, ob an die Inkarnation, die Sendung, das geschichtliche Wirken, den Tod, die Auferstehung und Erhöhung oder die Parusie gedacht ist; entscheidend ist, dass Paulus Jesus Christus als den präsentiert, der die Zukunft bringt, weil er im Kommen ist. Jesus Christus kommt auf Adam zu; darin ist alle Heilshoffnung begründet.

Adam seinerseits ist als „Typ“ des kommenden Christus geschaffen (Röm 5,14). Der Sinn dieser für Paulus wesentlichen Kennzeichnung Adams ist freilich in der Exegese umstritten. Ist Adam Gegenbild<sup>51</sup> oder Urbild Christi<sup>52</sup>? Vorbild<sup>53</sup> oder Vorläufer<sup>54</sup>? Die Konsequenzen für die Deutung der Anthropologie und der Christologie sind erheblich.

Paulus hat einen Sinn nicht nur für Allegorie, sondern auch für Typologie (vgl. 1 Kor 10,16). Der Mediävist Friedrich Ohly differenziert präzise: „Der geistliche Sinn des Wortes wird gewonnen aus der Dingbetrachtung. Typologischer Sinn erschließt sich aus vergleichender Betrachtung heilsgeschichtlicher Geschehnisse“<sup>55</sup>; und er definiert: „Gegenstand der Typologie ist [...] vornehmlich die Geschehensdeutung, insofern das alte und das neue Geschehen sich wechselseitig so erhellen, daß das Alte als Verkündigung des Neuen, das Neue als Verkündigung des Alten zu verstehen ist im Sinn des non veni solvere, sed adimplere“.<sup>56</sup> Die paulinische Typologie ist nicht platonisch, sondern heilsgeschichtlich strukturiert und christologisch zentriert.<sup>57</sup> Die hermeneutische Chance typologischen Denkens ist es, den Faktor geschichtlicher Zeit nicht zu überspringen (wie es das Problem allegorischen Denkens ist), sondern zu stärken. Die Typologie verweist nicht auf einen neutralen

<sup>51</sup> So *Wilckens*, Der Brief an die Römer (1978), 321.

<sup>52</sup> So *Lohse*, Der Brief an die Römer (2003), 177.

<sup>53</sup> So *Barth*, Der Römerbrief (1922), 150.154.

<sup>54</sup> So *Schlatter*, Gottes Gerechtigkeit (1983), 193.

<sup>55</sup> *Ohly*, Synagoge und Ecclesia (1977), 320.

<sup>56</sup> *Ohly*, Halbbiblische und außerbiblische Typologie (1977), 366.

<sup>57</sup> Erkennt von *Brandenburger*, Adam und Christus (1962), 241. Adam ist Typus als „geschichtliche Vorabbildung und Vorausdarstellung des ebenfalls im Bereich der Geschichte sich vollziehenden Heilsgeschehens Christi“.

Standort jenseits der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte beider Testamente, sondern auf den Standpunkt des Christenglaubens, erschließt aber von ihm her einen Zugang zum realen Geschehen ante Christum natum, das als solches für eine christologische Deutung der Geschichte, wie sie Paulus im Sinn hat, wesentlich ist.

Die Konkretionen in Röm 5 und 1 Kor 15 zeigen die Vielschichtigkeit der Typologie bei Paulus. Synonym sind Menschsein und Tod, antithetisch Sünde und Gehorsam, synthetisch Auferstehung und Erlösung.<sup>58</sup> Die Erschaffung Adams zielt auf die Erlösung Adams, jenseits der Verurteilung des Sünders. Das kann nach Paulus nur vom messianischen Adam her gesagt werden – und ist deshalb keine Aussage über die *intentio auctoris*, sondern über die *receptio lectoris* in Christo von Gen 1–3. Jesus Christus seinerseits lässt sich in seiner Heilswirksamkeit nur im Bezug auf Adam verstehen, so wie Adam sich nur von Christus her verstehen lässt. Aber während die anthropologische Lektüre der Jesusgeschichte eine *conditio sine qua non* der Christologie und Soteriologie ist, markiert die christologische Lektüre der Adamsgeschichte ein *superadditum* der alttestamentlichen Anthropologie, nämlich gerade das Je-mehr, den Überfluss der Gnade, den Paulus in Röm 5,12–21 betont. Wäre es anders, könnte von Gottes Liebe, von seinem freien Willen, von Neuschöpfung und Vollendung der Gottesherrschaft nicht mehr gesprochen werden.

Der typologischen Verhältnisbestimmung in Röm 5 entspricht die ikonologische in 1 Kor 15. Bei Paulus kann man tatsächlich von einem Menschen-Bild sprechen; in 1 Kor 15,45–49 hat er es knapp skizziert; der farbige Hintergrund lässt sich von anderen Stellen aus beleuchten. Paulus greift die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf<sup>59</sup>, rekonstruiert sie aber christologisch und eschatologisch. Gottes Ikone ist nach 2 Kor 4,4 Christus. Gen 1,26f. steht im Hintergrund. Aber Jesus ist nicht als idealer Prototyp geschaffen; gegen eine solche Vorstellung wendet sich Paulus ja gerade in seiner Exegese der Schöpfungsberichte; der Kyrios Jesus (1 Kor 12,3) gehört auf die Seite des Schöpfers, nicht der Schöpfung (1 Kor 8,6). Paulus dürfte den Gottessohn als jenes Bild Gottes gesehen haben, „nach“ dem Adam geschaffen worden ist, wie die Septuaginta in Gen 1,26f. schreibt. Allerdings ist die Protologie

<sup>58</sup> Anders *Ostemeier*, *Typologie und Typus* (2000), 128: „Zwischen Adam und Christus existieren nur zwei Gemeinsamkeiten: zum einen das Menschsein und zum anderen die Rolle des Prägenden“.

<sup>59</sup> Der nicht unumstrittene Begriff bietet sich für die Septuaginta an, weil hier Gen 1,26f. schreibt: κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν und κατ' εἰκόνα θεοῦ.

im Kolosserhymnus angesprochen<sup>60</sup>, während im Ersten Korintherbrief die Eschatologie herrscht: „Wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen“ (1 Kor 15,49). Das „Bild“ des Himmlischen kann nach dem Kontext nur das vollendete Menschsein des auferstandenen Gekreuzigten meinen. Weil Gottes Sohn Mensch geworden, gestorben und auferstanden ist, besteht die Hoffnung, die der Apostel macht, darin, dass die Menschen mit Leib und Seele auferstehen und in den Himmel kommen, ja vom himmlischen Menschen Jesus geprägt werden und so vollendete Gemeinschaft mit Gott haben werden.

Da Paulus den Korinthern diese Hoffnung jetzt schon machen kann, können sie auch jetzt schon sich als diejenigen wissen, die dereinst im Himmel das Bild Jesu Christi tragen können. Dass die präsentische Eschatologie in 1 Kor 15 zurücktritt, erklärt sich kontextuell, nicht systematisch. Denn in 2 Kor 4 arbeitet Paulus die Gegenwartseschatologie heraus: Wer Jesus Christus erkannt hat, wie der Apostel ihn vor Damaskus erkannt hat, in dessen Herz strahlt bereits das Licht Gottes auf, wie am ersten Schöpfungstag, und spiegelt die Herrlichkeit Gottes, die auf dem Antlitz Christi liegt (2 Kor 4,4ff.).<sup>61</sup> Im Römerbrief lässt Paulus die eschatologische Dialektik hervortreten: Schon jetzt verändert es den Status der Gläubigen, dass Gott sie dazu bestimmt hat „mit dem Bild seines Sohnes gestaltet“ zu werden (συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), damit dieser, Gottes Sohn, der „Erstgeborene vieler Brüder“ sei (Röm 8,29).<sup>62</sup> Die christologische Pointierung der Imago-Dei-Anthropologie ist die tiefste Begründung für die imitatio Christi.

Die Neuheit des christlichen Lebens, die Paulus seinen Gemeinden nahebringen will, resultiert aus der Vergebung der Sünden und der Eingliederung in den Leib Christi, was die Taufe feiert (Gal 3,26ff.; 1 Kor 12,13f.). Sie zeigt sich nach Gal 5 in Früchten des Geistes, die nicht wider das Gesetz sind, sondern im Gegenteil zur Erfüllung des Gesetzes in der Liebe führen (Gal 5,13f.; Röm 13,8ff.); sie zeigt sich nach Gal 4 wie Röm 8 im geistgewirkten Gebet zum „Abba“ in der Sprache Jesu und in Teilhabe an seiner Be-

<sup>60</sup> Nach Kol 1,15–20 ist Jesus Christus „Bild des unsichtbaren Gottes“, „Erstgeborener aller Schöpfung“ und „Erstgeborener der Toten“. Das ist paulinisch inspiriert.

<sup>61</sup> Vgl. Vorholt, Dienst (2008).

<sup>62</sup> Auch in Röm 3,23 herrscht die futurische Eschatologie – wenn zu übersetzen ist, dass die sündigen Menschen der „Herrlichkeit Gottes“ nicht verlustig gegangen sind (so merkwürdigerweise die Einheitsübersetzung), sondern ihrer „ermangeln“ (so bemerkenswerterweise die Lutherbibel).

ziehung zum Vater (Gal 4,4–7; Röm 8,14–17). Paulus lässt sich von der jeremianischen Verheißung des Neuen Bundes inspirieren (Jer 31,31–34) – nicht nur in seiner Abendmahlsüberlieferung (1 Kor 11,23ff.) und seiner Hoffnung auf die Rettung ganz Israels (Röm 11,36), sondern auch in seiner Vision einer Herztransplantation, die zu einem vollen Verständnis, zu einer inneren Bejahung und zu einer freien Praxis des Gesetzes führt (2 Kor 3). So wie Christus Adams Leben nicht zerstört, sondern rettet, wird das Gesetz im Evangelium nicht abgetan, sondern erfüllt.

Umgekehrt gibt aber die paulinische Christologie des Bildes Gottes eine – unter Voraussetzung des Auferstehungsglaubens – schlüssige Antwort auf die Frage, wie der eine Gott, ohne seine Einzigkeit zu verletzen, der Schöpfer Adams sein kann. Auf mittelplatonische Spekulationen ist Paulus nicht angewiesen, weil er mit Jesus Christus, dem Sohn Gottes, das Menschliche ins Göttliche selbst hineinnimmt und so die Erschaffung des Menschen aus dem Gottsein Gottes selbst ableitet, den er als „Gott der Hoffnung“ (Röm 15,13) verkündet.

### 5. Perspektiven

1 Kor 15 und Röm 5, Schlüsseltexte paulinischer Christologie und Soteriologie, konnten nur geschrieben werden, weil Gen 1–3 geschrieben worden war, und können nur verstanden werden, wenn Gen 1–3 geschrieben stehen bleibt. Von einer hermeneutischen Enteignung des alttestamentlichen Textes durch die paulinische Christologie kann, jedenfalls an dieser Stelle, keine Rede sein.<sup>63</sup> Auch der Vorwurf der Ausbeutung erweist sich als unbegründet. Vielmehr gilt: Je intensiver Gen 1–3 als anthropologischer Fundamentaltext interpretiert wird, desto stärker ist die Strahlkraft von 1 Kor 15 und Röm 5. Dass Paulus nach Röm 5,14 ausdrücklich typologisch denkt, verschärft das Problem nicht, wenn man den biblischen Begriff der Typologie zugrunde legt, sondern erschließt gerade das vielschichtige Entsprechungsverhältnis zwischen den Texten und mehr noch zwischen den zentralen Figuren Adam und Christus. Es ist hier wie vielerorts gerade die paulinische Kreuzes- und Pneumachristologie, die ein heils- und offenbarungsgeschichtliches Denken ermöglicht, zudem die Identität des Schöpfers mit dem Erlöser festhält und überdies die Einheit des

---

<sup>63</sup> Am Beispiel von Ps 8 zeigt das in ihrer Bochumer Dissertation *Brünenberg, Mensch in Gottes Herrlichkeit* (2009).

Menschen aus Leib und Seele, als Geschöpf und Sünder, als zum Glauben und zur Rechtfertigung Berufener festschreibt. Deshalb ist Paulus ein Ferment Biblischer Theologie. Die Fragen, von welchem Standpunkt aus in einem jüdisch-christlichen Gespräch eine Verständigung herbeigeführt werden kann, sind damit noch nicht beantwortet. Wohl aber kann mit Paulus aus dem Herzen der Christologie heraus ein echtes Interesse an einem jüdisch-christlichen Dialog begründet werden; denn was der Apostel in seiner Zeit und seinem Brief als christologisch-anthropologische Dialektik angelegt hat, schreit nach einer Konkretion durch geschichtliche Erfahrungen der Menschlichkeit und Unmenschlichkeit. Das Judesein Jesu ist für Paulus ein Eckstein der Christologie (Röm 9,4f.).<sup>64</sup> Deshalb ist auch das Gedächtnis genuin jüdischer Erfahrungen des Lebens und Sterbens ein Postulat kontextueller Christologie. Paulus spielt in seine Briefe solche Erfahrungen des Menschlichen ein, wenn er die Psalmen und Sprichwörter zitiert; freilich meist auf die Judenchristen und die in ihren Wurzeln sich nährenden Heidenchristen fokussiert.

Freilich umschließt die Adam-Christus-Parallele ein noch weiteres Themenfeld: das menschlicher Erfahrungen, menschlicher Sorgen und Ängste, Freuden und Hoffnungen in anderen, in allen Kulturen. Im Römerbrief schreibt er, als Apostel Schuldner von „Griechen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten“ zu sein (Röm 1,14) – nicht nur, indem er ihnen das Evangelium bringt, sondern auch, indem er ihnen aufs Maul schaut und in ihr Herz. Je offener, klarer, kritischer und selbstkritischer diese Erfahrungen vergegenwärtigt werden, desto offener, klarer, kritischer und selbstkritischer kann auch die Christologie werden. So wie Paulus das Gespräch mit der Philosophie seiner Zeit geführt hat, steht es auch heute der Theologie gut an, vom Menschen nur im Dialog mit den Geistes- und Humanwissenschaften zu sprechen.

Damit dieser Dialog für beide Seiten interessant ist, muss freilich eine kritische Auseinandersetzung mit der Rezeption der paulinischen Genesisexegese geschehen. Weite Teile der abendländischen Anthropologie sind durch Augustinus' Pauluslektüre und im Zuge dessen durch eine einseitig hamartologische Sicht des Menschen geprägt.<sup>65</sup> Durch sie wird der Eindruck erweckt, Röm 5 und 1 Kor 15 deckten das christlich denkbare Interpretationsspektrum der Paradies- und Vertreibungsgeschichte ab. Wäre

---

<sup>64</sup> Dass der Messias Jesu „dem Fleisch“ nach von den Juden abstammt, lässt sich im Lichte von Gal 4,4f. am besten auf Maria deuten, die jüdische Mutter Jesu.

<sup>65</sup> Vgl. *Menke*, Kriterium des Christseins (2003).

das richtig, müsste tatsächlich eine erhebliche Reduktion adamitischer Anthropologie alttestamentlicher Couleur<sup>66</sup> angenommen werden.

Aber das ist keineswegs so. Zum einen wäre die Perspektive der paulinischen Deutungen, zum anderen ihr Kontext verkannt. Paulus hat bestimmte Themen, die er bearbeiten, und bestimmte Probleme, die er lösen muss: einerseits die Realität und Überwindung des Todes in seiner ganzen Heimtücke und Unerbittlichkeit, andererseits die Realität und Überwindung der Sünde in ihrer ganzen Heimtücke und Unerbittlichkeit. Beide Male muss er auf Adam zu sprechen kommen, weil er als Apostel die Menschen, wie sie leben, im Blick hat, denen er das Evangelium verkünden muss, um sie zu retten. Paulus beansprucht weder in Röm 5 noch in 1 Kor 15, das gesamte Bedeutungsspektrum von Gen 1–3 abzubilden. Im Gegenteil: Vieles lässt er im Hintergrund stehen. Ohne dass Gen 1–3 als Referenztext dastände, bliebe 1 Kor 15 wie Röm 5 unverständlich. Mehr noch: Die christologische Hermeneutik des Paulus verlangt nicht eine Relativierung der Christologie, sondern der paulinischen Theologie, die eben nur „das irdene Gefäß“ ist, in dem der Schatz des Wortes Gottes transportiert wird (2 Kor 4,7). Aber Paulus beansprucht in seiner Genesisexegese, nicht nur die Christologie als konkrete Theologie zu ihrem Recht zu bringen, sondern auch zum entscheidenden Problem jeden menschlichen Lebens so Stellung zu nehmen, dass Hoffnung wider alle Hoffnung entstehen kann: zum Tod.

An anderen Stellen betont Paulus andere Aspekte der Genesisgeschichte: In 1 Kor 11,2–16 gelangt er schließlich – nach einem allerdings erheblichen Argumentationsumweg, der durch eine männliche Lesart von Gen 2 entsteht – doch noch dazu, die wechselseitige Verwiesenheit, die Ebenbürtigkeit und gleiche Gotteskindschaft von Mann und Frau aus Gen 1 und 2 herauszulesen: „Keine Frau ohne Mann und kein Mann ohne Frau im Kyrios; denn wie die Frau aus dem Mann, so der Mann durch die Frau; alles aber aus Gott“ (1 Kor 11,11f.). In 1 Kor 6 deckt Paulus einen Sexskandal der Gemeinde auf, den Versuch einer Legitimierung der Prostitution durch Spiritualisierung des Glaubens, indem er die Korinther zuerst mahnt: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?“ (1 Kor 6,15), um ihnen dann Gen 2,24 vorzuhalten: „Die zwei werden ein Leib sein“ (1 Kor 6,16), und sie schließlich zu erinnern: „Wisst ihr nicht, dass euer Leib Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt?“ (1 Kor 6,19).

---

<sup>66</sup> Vgl. *Dohmen*, Schöpfung und Tod (1996).

Ohne dass die paulinische Zuspitzung der Sünde und des Todes eingeholt würde, bliebe eine christliche Anthropologie nicht nur hinter dem Credo, sondern auch hinter der Wirklichkeit des menschlichen Lebens jenseits von Eden zurück. Aber wenn sie die paulinische Anthropologie und Christologie auf ihren genuinen Kontext bezieht, wird eine Fixierung auf Sünde und Tod aufgebrochen und der Blick öffnet sich für das, was Paulus den Römern im Anschluss an die Adam-Christus-Parallele zeigen kann: „Die Schöpfung wird befreit werden von der Sklaverei der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21).

### *Literatur*

- Angenendt, Arnold*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2006.
- Barth, Karl*, Der Römerbrief, München <sup>2</sup>1922.
- Baumert, Norbert*, Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes, Würzburg 2008.
- Bell, Richard H.*, No one seeks for God. Exegetical and Theological Study on Romans 1:18–3:20 (WUNT 106), Tübingen 1998.
- Berger, Klaus*, Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147), Stuttgart <sup>2</sup>1991.
- Beutler, Johannes* (Hg.), Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190), Freiburg/Basel/Wien 2001.
- Brandenburger, Egon*, Adam und Christus. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Röm 5,12–21 (WMANT 7), Neukirchen-Vluyn 1962.
- Brünenberg, Esther*, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (FzB 119), Würzburg 2009.
- Bultmann, Rudolf*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>9</sup>1984.
- Ders.*, Das Urchristentum, im Rahmen der antiken Religionen, Zürich/München <sup>5</sup>1986.
- Buscemi, Alfio Marcello*, Lettera ai Galati, Jerusalem 2004.
- Colpe, Carsten*, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus (FRLANT 78), Göttingen 1961.
- Dobbeler, Axel von*, Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22), Tübingen 1987.
- Dohmen, Christoph*, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 35), Stuttgart <sup>2</sup>1996.



- Dunn, James D. G.*, The Theology of Paul the Apostle, Edinburgh 1998.
- Erlemann, Kurt*, Endzeiterwartungen im frühen Christentum (UTB 1937), Tübingen/Basel 1996.
- Fabry, Heinz-Josef/Scholtissek, Klaus*, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 5), Würzburg 2002.
- Fiedrowicz, Michael*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg/Basel/Wien 2007.
- Fitzmyer, Joseph*, The Consecutive Meaning of ἐφ' ᾧ in Romans 5.12, in: NTS 39 (1993) 321–339.
- Frankemölle, Hubert*, Der Brief des Jakobus I-II (ÖTK), Gütersloh 1994.
- Frevel, Christian/Wischmeyer, Oda*, Menschsein. Perspektiven des Alten und des Neuen Testaments (NEB Themen 11), Würzburg 2003.
- Grillmeier, Alois*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg/Basel/Wien 1979.
- Hahn, Ferdinand/Friedrich, Gerhard* (Hg.), Glaube im Neuen Testament. FS H. Binder (BThSt 7), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Heckel, Theo K.*, Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Mythos (WUNT II/53), Tübingen 1993.
- Hofius, Otfried*, Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12–21, in: *Ders.* (Hg.), Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen 2002, 62–103.
- Hübner, Hans*, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band II: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993.
- Janowski, Bernd*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Karrer, Martin*, Der Hebräerbrief, in: *M. Ebner/S. Schreiber* (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 474–495.
- Küchler, Max*, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1), Göttingen/Fribourg 1986.
- Lichtenberger, Hermann*, Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Röm 7 (WUNT 154), Tübingen 2004.
- Lohse, Eduard*, Der Brief an die Römer (KEK), Göttingen 2003.
- Lyonnet, Stanislaw*, Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des pères grecs, in: *Biblica* 36 (1955) 436–456.
- Malina, Bruce J.*, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart 1993.
- Menke, Karl-Heinz*, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003.
- Merk, Otto*, Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie, in: *H. Merklein* (Hg.), Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg, Freiburg/Basel/Wien 1989, 172–206.

- Merklein, Helmut*, Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem (1979), in: *Ders.* (Hg.), Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 296–318.
- Mitchell, Margret M.*, Corrective Composition, Corrective Exegesis: The Teaching on Prayer in 1 Tim 2,1–15, in: *K. Donfried* (Hg.), First Timothy's Reconsidered (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18), Leuven 2008, 41–62.
- Ohly, Friedrich*, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: *Ders.* (Hg.), Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, 312–337.
- Ders.*, Halbbiblische und außerbiblische Typologie, in: *Ders.* (Hg.), Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, 361–400.
- Ostmeyer, Karl-Heinrich*, Typologie und Typus. Analyse eines schwierigen Verhältnisses, in: NTS 46 (2000) 112–131.
- Prostmeier, Ferdinand*, Was bedeutet die Autorität der Schrift bei Paulus?, in: *U. Busse* (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg/Basel/Wien 2005, 97–131.
- Reinmuth, Eckhardt*, Anthropologie des Neuen Testaments (UTB 2768), Tübingen/Basel 2006.
- Schlatter, Adolf*, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart 1983.
- Schnelle, Udo*, Neutestamentliche Anthropologie: Jesus – Paulus – Johannes (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991.
- Ders.*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2008.
- Schrage, Wolfgang*, Der Erste Brief an die Korinther IV (EKK VII/4), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>1996.
- Söding, Thomas* (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? (QD 203), Freiburg/Basel/Wien 2003.
- Ders.*, Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie, in: *B. Nitsche* (Hg.), Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 21–71.
- Ders.*, Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211), Freiburg/Basel/Wien 2005.
- Ders.*, „Ist Gott etwa ungerecht?“ (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: *M. Böhnke* u.a. (Hg.), Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theologische Module 1), Freiburg/Basel/Wien 2007, 50–68.
- Ders.*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein im Neuen Testament, Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>2008.

- Sellin, Gerhard*, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986.
- Theißen, Gerd*, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007.
- Thüsing, Wilhelm*, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. 1: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1/I), Münster <sup>3</sup>1986.
- Vanni, Ugo*, ὁμοῶμα, in: Gregoriana 58 (1977) 321–345.
- Vorholt, Robert*, Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Wilckens, Ulrich*, Der Brief an die Römer I (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Ders.*, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2,1: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre. Das Fundament, Neukirchen-Vluyn 2007.