

JENS ADAM

Paulus und die Versöhnung aller

EINE STUDIE ZUM PAULINISCHEN
HEILSUNIVERSALISMUS

NEUKIRCHENER



neukirchener
theologie

Jens Adam

Paulus und die Versöhnung aller

Eine Studie zum paulinischen
Heilsuniversalismus

Neukirchener

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.

© 2009

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Eleonora Reimer, Lünen

DTP: Jens Adam

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2368-2 (Print)

ISBN 978-3-7887-2957-8 (E-Book-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

Vorwort

Die theologische Frage nach der „Allversöhnung“ ist eine höchst umstrittene und mitunter heftig diskutierte Angelegenheit; sie ragt ins Zentrum der christlichen Theologie, insofern sie in spezifischer Weise die Frage nach Gottes Gottsein thematisiert – und dies nicht *an sich*, sondern *für uns*. Diese Frage verschärft sich auf dem Hintergrund des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes universalem Versöhnungshandeln in Person und Werk Jesu Christi, sind doch im Kanon der neutestamentlichen Texte Stimmen zu vernehmen, die einerseits hinsichtlich des eschatologischen Geschicks des Menschen einen Partikularismus, andererseits einen Universalismus naheulegen scheinen. Befürworter wie Gegner einer wie auch immer zu bestimmenden „Allversöhnung“ berufen sich folglich in gleicher Weise auf Schriftzeugnisse des Neuen Testaments, um ihre Sicht der Dinge argumentativ zu untermauern.

Ohne Zweifel spielen dabei Aussagen des Apostels Paulus eine grundlegende Rolle, provoziert er doch mit der Aussage von Röm 11,32 besonders zu einer Auseinandersetzung darum, wie das universale Erbarbungshandeln Gottes gegenüber dem von Grund auf gegen Gottes Willen und seine eigene Bestimmung lebenden Menschen zu verstehen sein wird. Die paulinische Sicht einer „Allversöhnung“ im Sinne einer eschatologisch bleibenden „Versöhnung aller“ mit Gott stellt sich dabei bemerkenswert differenziert dar, indem sie unhintergebar die *conditio* des Heilsempfangs wahrt, die zugleich als *modus* desselben zu verstehen sein wird: nämlich den Glauben an Jesus Christus. Die vorliegende Studie nähert sich mithin der *exegetischen* Klärung eben dieser Fragestellung anhand einer gewichtigen neutestamentlichen Position an: Die *theologische* Klärung ist damit freilich keineswegs vorweggenommen und wird unter voreschatologischen Bedingungen wohl auch kaum je definitiv gelingen können; was aber dazu theologisch überhaupt zu sagen ist, wäre unter Absehung des paulinischen Zeugnisses in jedem Fall defizitär gesagt.

Die vorliegende Arbeit wurde im Winter 2007 als Dissertation an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen angenommen; der Universität und besonders Dr. Frank Lucas danke ich für die Ehre, dafür den Dr. Leopold-Lucas-Nachwuchswissenschaftlerpreis 2008 erhalten zu haben. Die Arbeit wurde betreut von Herrn Prof. Dr. Hans-Joachim Eckstein, der auch das Erstgutachten an-

gefertigt hat. Das Zweitgutachten wurde von Prof. Dr. Hermann Lichtenberger angefertigt; letzterem danke ich sowohl dafür wie auch für seine fachlichen und freundschaftlichen Anregungen vielmals. Ein besonderer Dank gilt auch Herrn Dr. Volker Hampel vom Neukirchener Verlag für mannigfache und keineswegs selbstverständliche Unterstützung bei der Publikation dieser Arbeit. Frau Sina Beerwerth und Herr Dr. Johannes Woyke haben sich um die Korrektur noch so mancher Druckfehler verdient gemacht. Insbesondere aber danke ich Prof. Dr. Hans-Joachim Eckstein, der seinem Assistenten in jeder Hinsicht ein – nun doch schon langjähriger! – Lebensbegleiter ist. Ihm verdanke ich große Freiräume zu forschen, das Hinführen auf das Eigentliche der Theologie, fachlich profunde wie freundschaftlich seelsorgerliche Weisheiten.

Tübingen, im Advent 2008

Jens Adam

Inhalt

Einleitung 1

Erster Teil

Allversöhnung als Thema biblischer Theologie..... 5

1 Klärungen.....7

- 1.1 Forschungsüberblick7
 - 1.1.1 Einführung.....7
 - 1.1.2 Allversöhnung aus biblisch-theologischer Sicht11
 - 1.1.2.1 Grundsätzliche Klärungsversuche.....20
 - a) John A. T. Robinson.....21
 - b) Karl Adam22
 - c) Adolf Köberle24
 - d) Esteban Deák24
 - e) J. Christine Janowski26
 - f) Weitere Autoren.....29
 - α. Pro-Positionen.....30
 - β. Kontra-Positionen.....34
 - γ. Mittler-Positionen.....35
 - 1.1.2.2 Biblisch-theologische Klärungsversuche38
 - a) Otto Riemann.....38
 - b) Wilhelm Schlatter.....42
 - c) Heinz Schumacher44
 - d) I. Howard Marshall.....49
 - e) Weitere Autoren52
 - 1.1.2.3 Hinweise zur paulinischen Perspektive.....57
 - 1.1.3 Heilsuniversalismus bei Paulus65
 - 1.1.3.1 Wilhelm Michaelis65
 - 1.1.3.2 Sven Hillert70
 - 1.1.4 Ertrag und Konsequenzen78
 - 1.2 Terminologische Klärungen zur „Allversöhnung“84

Zweiter Teil

Paulinischer Heilsuniversalismus und paulinische Christo-Logik nach dem Römerbrief91

2 Der Römerbrief als Grundlage der Untersuchung.....93

- 2.1 Zum Abfassungszweck des Römerbriefs93

2.1.1	Das Präskript des Römerbriefs als Hinweis auf den Abfassungszweck	96
2.1.2	Die besondere Konstellation als Hinweis auf den Abfassungszweck ...	99
2.1.3	Die Adressaten als Hinweis auf den Abfassungszweck	101
2.1.4	Form und Gehalt des Römerbriefs als Hinweis auf den Abfassungszweck	103
2.1.5	Ergebnis.....	106
2.2	Zu Aufbau und Struktur des Römerbriefs	107
2.2.1	Der Gedankengang von Röm 1,18 – 11,36	109
2.2.1.1	Röm 1,18 – 3,20.....	111
	Exkurs: „Partikulare“ Soteriologie nach Röm 1,18 – 3,20?	117
2.2.1.2	Röm 3,21 – 4,25	118
2.2.1.3	Röm 5,1 – 8,39	120
2.2.1.4	Röm 9,1 – 11,36.....	124
2.2.2	Ergebnis: Der theologische und kontextuelle Ort der zugrunde liegenden Perikopen	127
	Überblick: Der Gedankengang von Röm 1,16 – 11,36.....	129
2.3	Zur paulinischen Christo-Logik	130
3	Die paulinischen All-Aussagen.....	134
3.1	κόσμος.....	134
3.2	πᾶς – πάντες.....	137
3.2.1	πᾶς in Verbindung mit ὁ πιστεύων.....	141
3.2.2	πᾶς in Verbindung mit einem artikellosen Substantiv	143
3.2.3	Substantivische Verwendung von πᾶς	145
	Exkurs: „Das auserwählte Israel“ nach Röm 9,6-13.....	147
3.2.4	Prädikativ (voran-)gestelltes πᾶς bei Substantiven mit Artikel.....	156
	Exkurs: Zur Deutung von πᾶς Ἰσραήλ.....	156
3.3	οἱ πολλοί.....	171
3.4	τὸ πλήρωμα	173
3.5	Ergebnis.....	186
4	Die paulinischen Gerichts- und Verwerfungsaussagen.....	187
4.1	Eingrenzung und Abgrenzung.....	187
4.2	Sünde, Tod und Teufel	189
4.2.1	Die universale Sündenverfallenheit der Menschheit.....	191
	Exkurs: Zur Bedeutung und Funktion des νόμος	192
4.2.2	Der Zusammenhang von Sünde und Gesetz.....	196
4.2.3	Die Wirkungen der Sünde	198
4.2.4	Das Befreitsein von der Sünde	199
4.3	Zorn Gottes und Gericht Gottes	200
4.3.1	Der Zorn Gottes.....	200
	Exkurs: Versöhnung – καταλλαγή	202
4.3.2	Das Gericht Gottes	205
4.4	οἱ ἀπολλύμενοι	213
4.5	Die Irrlehrer und „Feinde Christi“	226
4.6	Ergebnis – Schlussfolgerungen	235
5	Die Bedingung des Heils – das paulinische Verständnis von πίστις und πιστεύειν	238
5.1	Zur Problem- und Fragestellung.....	238
5.2	πίστις und πιστεύειν im Corpus Paulinum	242

Übersicht: Belege von πίστις / πιστεύειν im Corpus Paulinum	242
5.3 Das Widerfahrnis des Glaubens	247
5.4 Die Bewahrung im Glauben	253
5.5 Der Inhalt des Glaubens	258
5.6 Ergebnis und Fokussierung	263
Dritter Teil	
„Damit Gott sich aller erbarme“ –	
Der Heilsuniversalismus im Römerbrief	265
Vorläufige Einsichten und Aussichten.....	267
6 Die δύναμις θεοῦ – Exegese von Röm 1,16-17	271
6.1 Funktion und Gliederung von Röm 1,16-17	271
6.2 Die Aussage von Röm 1,16-17	273
6.3 Ergebnis und Übersetzung.....	281
7 Die Rechtfertigung des Sünders – Exegese von Röm 3,21-26.....	283
7.1 Funktion, Struktur und Gliederung von Röm 3,21-26	283
7.2 Die Aussage von Röm 3,21-26	288
7.3 Ergebnis und Übersetzung.....	297
8 Verheißungsvoller Glaube – Exegese von Röm 4,1-25.....	299
8.1 Funktion und Aufbau von Röm 4,1-25	299
8.2 Der Gedankengang von Röm 4,1-12.....	302
8.2.1 Röm 4,1-8.....	302
8.2.2 Röm 4,9-12.....	305
8.3 Der Gedankengang von Röm 4,13-25.....	306
8.4 Der verheißungsvolle Glaube nach Röm 4.....	310
8.5 Ergebnis und Übersetzung.....	312
9 Adam und Christus – Exegese von Röm 5,12-21	315
9.1 Der Anschluss von Röm 5,12-21: <i>Διὰ τοῦτο</i>	315
9.2 Gliederung von Röm 5,12-21.....	318
9.3 Der Gedankengang von Röm 5,12-21	321
9.3.1 Röm 5,12-14.....	321
9.3.1.1 Der erste Gedanke: Röm 5,12.14a.b.....	322
9.3.1.2 Der zweite Gedanke: Röm 5,13	324
9.3.1.3 Der dritte Gedanke: Röm 5,14c.....	326
9.3.2 Röm 5,15-17.....	328
9.3.2.1 Adam <i>et</i> Christus.....	328
9.3.2.2 Christus <i>contra</i> Adam.....	332
9.3.3 Röm 5,18-21 als Formulierung des Ergebnisses	334
9.4 Übersetzung.....	337
10 Der göttliche Ratschluss – Exegese von Röm 8,28-30.....	339
10.1 Funktion und Gliederung von Röm 8,28-30	339
10.2 Die Aussage von Röm 8,28-30	343
10.2.1 Der göttliche Ratschluss als Garant der göttlichen Perseveranz	343

10.2.2	Der göttliche Ratschluss als Garant der universalen Heilsverwirklichung	348
10.3	Ergebnis und Übersetzung.....	353
11	„Damit Gott sich aller erbarme“ – Exegese von Röm 11,25-32	355
11.1	Funktion und Gliederung von Röm 11,25-32	355
11.2	Einzelexegese Röm 11,25-32.....	359
11.2.1	Die Einleitung Röm 11,25a.....	359
11.2.2	Die Offenbarung des Gottesgeheimnisses nach Röm 11,25b-27	364
	Exkurs: Das Verstockungs-Motiv nach Röm 9 – 11	364
11.2.3	Die Explikation in Röm 11,28-31	382
11.2.4	Das Ende und Ziel nach Röm 11,32.....	388
11.3	Übersetzung von Röm 11,25-32.....	393
	Zusammenfassung und Ergebnis	395
12	Paulus und die Versöhnung Aller	397
12.1	Allversöhnung als Thema biblischer Theologie.....	397
12.2	Paulinischer Heilsuniversalismus und paulinische Christo-Logik nach dem Römerbrief	400
12.3	„Damit Gott sich aller erbarme“ – Der Heilsuniversalismus im Römerbrief.....	402
12.4	Der paulinische Heilsuniversalismus	406
	Abkürzungen.....	409
	Literaturverzeichnis.....	410
	Register.....	445
	Stellenregister.....	445
	Wort- und Sachregister.....	461

Einleitung

„Werdet auch ihr mich des Irrtums bezüglich der Apokatastasis schuldig finden, oder werdet ihr mit mir einig sein in der Überzeugung, daß es immer noch geratener ist, unter dieser Gefahr das lebendigmachende Evangelium, als ohne diese Gefahr das tötende Gesetz zu predigen?“
Karl Barth¹

Die vorliegende Arbeit widmet sich einer einzigen Fragestellung: Wie im Letzten – also auch eschatologisch – die Aussage des Apostels Paulus in Röm 11,32 zu verstehen ist: συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ – „denn Gott hat alle dem Ungehorsam preisgegeben, damit er sich aller erbarme“.

Damit kommt ein theologisches Thema in den Blick, dass in der Literatur in der Regel unter dem Stichwort ‚Allversöhnung‘ begegnet, wobei wahlweise von ‚Allversöhnung‘ oder ‚Allerlösung‘, von ‚Heilsuniversalismus‘, ‚universal salvation‘ etc. gesprochen werden kann². Zur Klärung des Horizonts der vorliegenden Studie sind darum einige einführende resp. abgrenzende Bemerkungen sinnvoll.

(1) Der philologisch sorgfältigen Analyse der Texte kommt ein großes Gewicht zu, insofern es um die Erarbeitung einer nachprüfbaren sowie diskursfähigen Exegese geht, die unter der Prämisse steht, dass die biblischen Texte grundsätzlich auf ‚Verstehen‘ hin angelegt sind, also weder unklar sind noch etwas verschleiern wollen, wenn und indem sie Aussagen über Gott und die Welt machen³.

¹ Die Frage stammt aus einem der „offenen Briefe“ Barths, den er 1949 von Basel nach Wuppertal schrieb, wo der sog. Coetus Reformierter Prediger in Deutschland zum Thema „Zur Lehre von der Prädestination“ tagte: K. BARTH, GA V: Offene Briefe 1945-1968, Zürich 1984, 181.

² Ich verwende zunächst noch undifferenziert und insofern vorläufig den Begriff ‚Allversöhnung‘; im Weiteren wird dann die präzise Terminologie noch zu klären sein (s.u. 1.2).

³ Diese Bemerkung mag auf den ersten Blick als überflüssig empfunden werden, insofern damit lediglich ein weitgehend unbestrittener wie unverzichtbarer Teil der *leges artis* in Erinnerung gerufen wird; angesichts der teils heftig geführten Diskussion um das rechte Verständnis etwa zentraler paulinischer Theologumena (πίστις, νόμος resp. ἔργα νόμου, καταλλαγή u.v.m.) resp. des Themas der ‚Allver-

(2) Eine weitere Abgrenzung liegt darin, dass die Aussagen des Apostels Paulus im Mittelpunkt der Arbeit stehen. Damit wird der – nicht nur forschungsgeschichtlich begründeten – Beobachtung Rechnung getragen, dass die Symphonie der neutestamentlichen Autoren zwar so etwas wie einen ‚Zusammenklang‘ bilden und bilden müssen, insofern ihr einhelliger *cantus firmus* das Evangelium von der heilsamen Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist, dieses Orchester aber auch durchaus zu unterscheidende und mitunter konkurrierende Stimmen zu erkennen gibt. Angesichts dieses Befundes ist die Beschränkung auf die – kontrovers beurteilte – Stimme eines markanten wie gewichtigen Autors durchaus sinnvoll und nachvollziehbar. Die notwendige Folgefrage nach dem Verhältnis der paulinischen Briefe zu anderen neutestamentlichen (wie auch alttestamentlichen) Texten liegt damit sofort auf der Hand, kann aber zusätzlich im Rahmen dieser Untersuchung nicht eingehend entfaltet werden.

(3) Schließlich wird als primäre Grundlage der Römerbrief des Apostels Paulus dienen. Selbstredend ist auch der so gewichtige Römerbrief kein Dokument, das als Monolith unabhängig von anderen paulinischen Aussagen adäquat verstanden werden könnte. Insbesondere innerhalb der unumgänglichen Begriffsklärungen muss der Rahmen des Römerbriefs verlassen werden und sich der Blick auf die anderen paulinischen Briefe weiten. Dahinter steht freilich eine weitere Prämisse: Dass nämlich der Apostel nicht nur innerhalb des Römerbriefs, sondern auch in seinen weiteren uns überlieferten Texten als ein stringent denkender wie formulierender Theologe zu verstehen sein wird. Freilich muss sich zuallererst an den Texten selbst erweisen, ob sie inkohärent bzw. inkonsistent sind. Doch bis zum Beweis des Gegenteils ist es allein schon von der literarischen Gattung eines Briefes her, der grundsätzlich auf ‚Verstehen‘ hin angelegt ist und im antiken Kontext ohnehin alles andere als unstrukturiert auftritt, aber auch vom Selbstverständnis des Apostels her, wie es wiederum seinen Briefen zu entnehmen ist, geboten, von Kohärenz und Konsistenz der Argumentation auszugehen. Darum darf auch zu Recht erwartet werden, dass Paulus auf die Frage, ob er für oder wider eine ‚Allversöhnung‘ argumentiere, eine klare Antwort zu geben bereit ist⁴.

söhnung‘ überhaupt sei dies in einer sich dezidiert *exegetisch* verstehenden Arbeit dennoch ausdrücklich festgehalten.

⁴ Man mag an einzelnen Themen der paulinischen Theologie eine gedankliche Entwicklung oder Erweiterung erwägen; dies ist aber deutlich von der Annahme zu unterscheiden, dass Paulus insgesamt in seinen theologischen Überlegungen inkonsistent sei. Letzteres gilt auch unabhängig von der Frage, welches Gewicht man der Tatsache beimisst, dass bei den paulinischen Briefen von sog. ‚Gelegenheitsschreiben‘ auszugehen ist (s.u. 1.1.4).

Der Ertrag der Studie soll damit in der *exegetischen* Klärung der Frage liegen, ob oder in welcher Weise überhaupt sich die (Lehre oder Hoffnung einer) ‚Allversöhnung‘ auf paulinische Texte stützen kann. Wie die Antwort auch immer ausfallen mag: Dass damit die *theologische* Frage einer Allversöhnung noch lange nicht beantwortet ist, ist offensichtlich – doch unter Absehung des paulinischen Zeugnisses wäre sie in jedem Fall defizitär beantwortet.

Erster Teil:

Allversöhnung als Thema biblischer Theologie

1 Klärungen

1.1 Forschungsüberblick

Zur Klärung sowie Profilierung des Fragehorizontes dieser Untersuchung liegt es nahe, einen Überblick über die bisher vorliegenden Arbeiten zur Frage nach dem paulinischen Heilsuniversalismus zu bieten. Dazu soll zunächst ein breiterer Überblick gegeben werden (1.1.1). Anschließend werden Arbeiten vorgestellt, die sich thematisch enger mit der Frage nach der Allversöhnung aus biblischer respektive neutestamentlicher Perspektive beschäftigen (1.1.2)¹, um schließlich ausführlicher zwei Monographien darzustellen, die sich im eigentlichen Sinne *exegetisch* mit diesem Thema auseinander setzen (1.1.3). Aus dem Ertrag lassen sich dann weitere Konsequenzen formulieren (1.1.4). Eine knappe terminologische Klärung hinsichtlich eines für die paulinische Perspektive funktionablen Allversöhnungsbegriffs (1.2) schließt den ersten Teil ab.

1.1.1 Einführung

Bei einer ersten Sichtung der zu berücksichtigenden Literatur wird man alsbald der Auskunft von M. THEOBALD zustimmen: „Die Paulusforschung, speziell die zum Römerbrief, (...) [hat] eine solche Fülle von Monographien und Aufsätzen produziert, dass einem angst und bange werden könnte.“² Prüft man etwa die zahlreichen Kommentare zum Römerbrief, so finden sich entweder zu den einschlägigen Perikopen (etwa Röm 3,21-31; 5,12-21 oder 11,25-32) oder aber auch in Exkursen immer wieder – zumeist knapp gehaltene – Hinweise zur Frage, ob Paulus ein ‚Lehrer‘ der Allversöhnung gewesen sei.

So überschreibt GODET seine gesamte Auslegung von Röm 5,12-21: „Der siegreiche Gegensatz zwischen der universellen, lebenbringenden

¹ Wobei hier auch Arbeiten, die sich in eher grundsätzlicher Weise der Frage nach der Allversöhnung nähern, zu Wort kommen.

² THEOBALD, EdF, IX. – Diesem informativen Forschungsbericht können ergänzend an die Seite gestellt werden: HÜBNER, Paulusforschung, v.a. 2709ff.2730ff. 2749ff sowie DERS., Diskussion, 399ff und MILLER, Romans Debate (passim); für die Frage nach der Allversöhnung zudem insbesondere die Bibliographie von GOTTHOLD MÜLLER (MÜLLER, Allversöhnung) sowie die Übersichten von BAUCKHAM, Universalism; DEÁK, Apokatastasis und ROSENAU, Wiederbringung.

Wirkung der That Christi und der universellen, tödtlichen Wirkung der That Adams“³; ähnlich HAACKER, allerdings zu Röm 3,21-31: „Die universale Reichweite der Tat Gottes in Christus“⁴, ebenso SCHMITHALS zu 3,21-31: „Die Universalität der Glaubensgerechtigkeit“⁵. Lapidar dagegen THOLUCK zu Röm 5,18: „Was das in εἰς πάντας liegende Moment der Universalität betrifft, so drückt dasselbe nur aus, welchen Umfang nach göttlicher Absicht und nach seinem objektiven Vermögen das Werk der Erlösung hat“⁶. Besonders bemerkenswert sind auch die Erörterungen von KÄSEMANN zu Röm 5,18: „Wird hier nicht die Hoffnung auf die allgemeine Apokatastasis laut (...), wenn man das πάντες in 18b und das inklusive οἱ πολλοί von 19b in der antithetischen Entsprechung zu den Vordersätzen ernst nimmt? (...) Die Parallelen in 1.K 15,22, vielleicht noch gewichtiger in 11,32 sind nicht zu übersehen. Gemeinsam ist all diesen Stellen, daß nach ihnen allmächtige Gnade ohne eschatologischen Universalismus nicht denkbar ist“⁷ – was allerdings nach KÄSEMANN „kaum ohne Sachkritik“ hinnehmbar ist, wofür die Begründung (zumindest hier) entfällt⁸. THEOBALD spricht (zu Röm 5,12-21) von einer „Betonung der Universalität von Heil und Unheil“⁹; MICHEL bietet im Anschluss an Röm 5,12-21 einen Exkurs mit dem Titel „Die Herrschaft der Sünde und der Gnade“, in dem v.a. der eschatologische wie kosmologische Charakter der Perikope beleuchtet wird¹⁰; ähnlich KUSS im Anschluss an Röm 5,21 exkurshaft zu den Themen „Sünde und Tod, Erbtod und Erbsünde“¹¹ sowie „Die Heilsgeschichte“¹². – Insbesondere im Anschluss an Röm 11,32 und mit Hinweis auf die sich anschließende Doxologie 11,33-36 finden sich häufig Bemerkungen zu der „universalen Weite“, die der Apostel hier andeute; vgl. etwa DUNN z.St.: „While ‚the all‘ does not necessarily include every single individual (...), it certainly does not exclude universalism“¹³; ebenso WILCKENS: „Erwirken sich *alle* als Folge ihrer Sünde Unheil, so wirkt Gott aus diesem Unheil aller Heil für *alle*.“¹⁴

³ GODET, Römer, 243; vgl. auch sein Einleitung hierzu ebd. 243-246.

⁴ HAACKER, Römer, 85.

⁵ SCHMITHALS, Römer, 116ff.

⁶ THOLUCK, Römer, 265f.

⁷ KÄSEMANN, Römer, 148f.

⁸ Vgl. KÄSEMANN, Römer, 149 – was man durchaus mit C. JANOWSKI als faktische theologische Prinzipialisierung kritisieren kann: C. JANOWSKI, Warum, 301f.

⁹ THEOBALD, Römer I, 153.

¹⁰ MICHEL, Römer, 193ff.

¹¹ KUSS, Römer I, 241-275.

¹² KUSS, Römer I, 275-291.

¹³ DUNN, Romans II, 689.

¹⁴ WILCKENS, Römer II, 265 (Hervorhebungen im Orig.). Ähnlich auch NYGREN, Römer, 291f; ausdrücklich ablehnend dagegen etwa ZELLER, Römer, 200. – Die angeführten Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Darüber hinaus bieten übergreifende Paulus-Darstellungen¹⁵, aber auch Theologien des Neuen Testaments entsprechende Abschnitte. Bereits ETHELBERG STAUFFER hatte in seiner Theologie des Neuen Testaments kurz und knapp vertreten: „Die Zukunftsgedanken, die im 1 K noch am Arbeiten sind, kommen im Römerbrief zum Durchbruch. Allumfassend ist die Schuldverfallenheit der Menschenwelt (...). Wird auch das Rettungswerk Gottes alle umfassen? Paulus antwortet Ja. Der unwiderstehliche Gnadenwille Gottes wird auch die verstockteste Opposition überwinden (...). Der Universalismus des göttlichen Schöpfertums verlangt und verbürgt den Universalismus des göttlichen Erlösertums.“¹⁶

Nimmt man etwa zwei der neueren Theologien des Neuen Testaments zur Hand, so zeigt sich sofort die Umstrittenheit des Themas bis in die Gegenwart hinein. FERDINAND HAHN¹⁷ kann unter der Überschrift „Die Hoffnung für die Welt“ mit den Worten ansetzen: „Hoffnung gibt es nach Paulus nicht nur für die Glaubenden. Die Hoffnung der Glaubenden erweitert sich zur Hoffnung für die Welt.“ Er fährt fort: „Daß der ganze Kosmos in das Heilsgeschehen einbezogen werden soll, wird bereits in dem von Paulus übernommenen Hymnus Phil 2,(6-8)9-11 zum Ausdruck gebracht durch das proleptische Bekenntnis der Mächte zu Jesus als Kyrios. Ebenso ist es für Paulus nach 2Kor 5,14f.18f eine unumstößliche Gewißheit des Glaubens, daß das Heilswerk Gottes allen gilt und die ganze Welt von dem Versöhnungsgeschehen ergriffen werden soll: Christus ist ‚für alle‘ gestorben und das Versöhnungshandeln gilt der ganzen Welt“¹⁸. PETER STUHLMACHER hingegen¹⁹ kommt innerhalb seines christologisch bestimmten Paragrafen „Christus – das Ende des Gesetzes“ zu einer anderen Einschätzung: „Die wiederholte Rede von Christus als dem messianischen Weltenrichter schließt aus, daß Paulus die Erwartung einer kosmischen Allversöhnung gehegt hat, die am Ende der Zeiten alle Menschen und alle Kreatur mit Gott vereint. *An Christus vorbei und unabhängig von ihm kann nach dem Apostel niemand und nichts die βασιλεία ererben* (...). Im Endgericht kann vor dem Gerichtsthron Gottes nur bestehen, wer an den erhöhten Christus glaubt und ihn von daher zum Fürsprecher hat.

¹⁵ Vgl. wiederum exemplarisch: BECKER, Paulus, v.a. 477; BEKER, Paul the Apostle, 255ff („The Gift and the Demand of Salvation“). 351ff („The Triumph of God“); DUNN, Paul the Apostle, v.a. 461ff („The Process of Salvation“); FENSKE, Paulus, 231f; LOHSE, Paulus, 224-227.238f; SCHNELLE, Paulus, 454ff.545ff.667ff.

¹⁶ Vgl. STAUFFER, Theologie, v.a. 201-211, Zitat 202f (Hervorhebungen im Orig.); vgl. auch ebd. 184ff.

¹⁷ Vgl. HAHN, Theologie I, 307ff (§ 18: Das Evangelium als Zeugnis der Hoffnung), hier v.a. 314-316, Zitat 314; vgl. auch DERS., Theologie II, 768ff (§ 25: Die zukünftige Vollendung des Heils).

¹⁸ HAHN, Theologie I, 315.

¹⁹ Vgl. STUHLMACHER, Theologie I, 268ff (v.a. 272f).287ff.307ff.

Den Ungläubigen und Feinden Gottes droht dagegen die Vernichtung²⁰.

Sodann liegen eine Reihe von Monographien oder Aufsätzen vor, die sich thematisch mit paulinischen Theologumena wie ‚Gesetz‘, ‚Rechtfertigung‘, ‚Sühne und Versöhnung‘, ‚Eschatologie‘, ‚Vorsehung‘ oder ‚Prädestination‘, ‚Christologie‘ u.v.a. beschäftigen und insofern ihren spezifischen Beitrag zu unserer Fragestellung liefern²¹, von den entsprechenden Lexikonartikeln einmal abgesehen²²; darüber hinaus enthalten auch einschlägige systematisch-theologische Untersuchungen exegetische Abschnitte²³.

²⁰ STUHLMACHER, Theologie I, 309 (Hervorhebungen im Orig.). – Vgl. darüber hinaus die knappen Hinweise bei BERGER, Theologiegeschichte, 511f; BULTMANN, Theologie, 249ff (zur Universalität der Sünde).285ff (zu den Begriffen der καταλλαγή bzw. χάρις); CHILDS, Theologie II, 170ff, bes. 181ff u. 199ff (vgl. auch CHILDS, Theologie I, 289-294); CONZELMANN, Grundriss, 222ff (§ 24: Gottes Heilstat ‚in Christus‘); GOPPELT, Theologie, 454ff (§ 38: Der Glaube), hier bes. 462-464; HÜBNER, Theologie II, v.a. 271-277.290f; WILCKENS, Theologie I/3, 180ff.191ff.229ff (vgl. auch WILCKENS, Theologie I/2, 85 [zu Röm 11,32]).

²¹ Es wäre in diesem Rahmen müßig, auch nur ansatzweise einen repräsentativen Querschnitt der Literatur anzuführen; verwiesen sei zunächst auf die oben in Anm. 2 genannten Berichte. Zur exemplarischen Illustration: Es liegt auf der Hand, dass etwa der exegetische Disput um das rechte Verständnis des neutestamentlichen Sühnegeschehens zumindest mittelbar ebenso für unsere Fragestellung relevant ist. Neben den zahlreichen Hinweisen darauf, wie etwa ἰλαστήριον (Röm 3,25; Hebr 9,5) zu verstehen sei, verfolge man zur Deutung der in und durch Jesus Christus verwirklichten Sühne nur die vehemente Auseinandersetzung zwischen CILLIERS BREYTENBACH (BREYTENBACH, Versöhnung bzw. DERS., Abgeschlossenes Imperfekt) und OTFRIED HOFIUS (HOFIUS, Paulusstudien [passim]; DERS., Imperfekt; DERS., Rezension) bzw. PETER STUHLMACHER (STUHLMACHER, Sühne und Versöhnung); letztere wiederum mit Rekurs auf die grundlegenden atl. Vorarbeiten von HARTMUT GESE (GESE, Sühne) bzw. BERND JANOWSKI (B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen). Eine knappe wie informative Aufstellung der gegenwärtigen Diskussionslage über die genannten Positionen hinaus bieten jetzt FREY, Probleme, 13-26; SCHLUEP, Ort, 98-121.

²² Nicht nur unter den einschlägigen Stichworten „Apokatastasis“ (BREUNING in LThK bzw. LENZ in RAC) oder „Anakephalaisios“ (STAERK in RAC), „Allversöhnung“ oder „Heilsuniversalismus“ (beide ROSENAU in RGG), „Wiederbringung aller“ (ebenfalls ROSENAU in TRE), sondern entsprechend auch unter „Glaube“, „Sühne“ oder „Versöhnung“.

²³ HARTMUT ROSENAU (ROSENAU, Allversöhnung) stellt nach einer Begriffsbestimmung (ebd. 26ff) seinem „transzendentaltheologischen Grundlegungsversuch“ ein exegetisches Kapitel voran und greift darin exemplarisch Kol 1,15-20 sowie Mt 25,31-46 auf (ebd. 46-108). Das insgesamt höchst instruktive zweibändige Werk von J. CHRISTINE JANOWSKI (C. JANOWSKI, Allerlösung) verzichtet dagegen auf ein eigenständiges exegetisches Kapitel (u.a. um der „innerneutestamentlich einigmaßen schwierigen Situation im Ganzen“ willen, so Allerlösung I, 23), wenn auch „immer wieder Biblisches und Exegetisches aufgegriffen wird“ (Allerlösung I, 24). Überblickt man beide Werke, so ist der Ertrag für den Exegeten trotz dieses ersten formalen Unterschiedes bei JANOWSKI zumindest deutlicher zu greifen, insofern ROSENAU eben *transzendentaltheologisch* vorgeht, während JANOWSKI, so ich

Bereits diese Aufstellung machte zweierlei deutlich: Zum einen wird die Fragestellung nach einer paulinischen ‚Allversöhnungslehre‘ aus recht zahlreichen, wenn auch unterschiedlichen Blickwinkeln angegangen oder zumindest angedeutet. Zum anderen liegt aber eine dezidiert neutestamentlich-exegetische Arbeit zu diesem zentralen Thema – von zwei Ausnahmen abgesehen²⁴ – bisher nicht vor²⁵.

1.1.2 Allversöhnung aus biblisch-theologischer Sicht

Wendet man sich der Literatur zu, die sich dezidiert der Allversöhnungslehre widmet, so zeigt sich, dass eine präzise Kategorisierung hier nur schwer vorzunehmen ist: Das Genre der Texte reicht von wissenschaftlich knapper und konzentrierter Darstellung über Vermittlungstexte, die zwischen theologischer Wissenschaft einerseits und persönlicher Frömmigkeit andererseits die Brücke schlagen wollen, bis hin zu konfessorisch oder konfessionell geprägten Arbeiten, ihrerseits wiederum nicht selten mit apologetisch-polemischen Untertönen versehen, die aufgrund der als existenziell empfundenen Fragestellung schnell bei der Hand sind. Gemeinsam ist allen Texten der Anspruch, den biblischen Textbefund jeweils sachgemäß darzustellen.

Da ein rein historisch orientierter Durchgang zur weiteren Profilierung unserer Fragestellung wenig beitragen würde und es nicht darum gehen

sie nicht missverstehe, im eigentlichen Sinne *biblisch-theologisch* argumentiert. JANOWSKI hat sich darüber hinaus in einem längeren Aufsatz mit von Anderen vorgebrachten Einwänden gegen ihre Sicht der Dinge neuerlich geäußert: „Warum sollte Gott nicht alle erlösen?“, ihre Antworten auf mögliche Einwände v.a. ebd. 299ff (vgl. u. 1.1.2.1).

²⁴ Die dann auch ausführlicher zu rezipieren sind: V.a. HILLERT, *Universal Salvation*, der dezidiert das *Corpus Paulinum* behandelt (s.u. 1.1.3.2), sowie MICHAELIS, *Versöhnung* (s.u. 1.1.3.1), insofern er *auch* (aber nicht ausschließlich) paulinische Texte exegetisch in den Blick nimmt.

²⁵ Die – bereits aus dem Jahre 1969 stammende, trotzdem höchst hilfreiche – Bibliographie von MÜLLER (der selbst zahlreiche, meist historisch orientierte Aufsätze zum Themenfeld der Allversöhnungslehre veröffentlicht hat; vgl. GROTH, *Pietismus*, 17 bzw. das Verzeichnis ebd. 423f), die ihrerseits wieder auf fünf weitere, allerdings in der Sache nicht weiterführende Bibliographien hinweist (vgl. MÜLLER, *Allversöhnung*, unter I.; MÜLLERS Werk enthält keine Seitenzahlen), listet neben 22 allgemeinen Lexikonartikeln sowie 14 begriffsgeschichtlichen Titeln lediglich 15 exegetisch ausgerichtete Werke zur Frage nach der Allversöhnung auf (s.v. V.), wobei aus neuerer Zeit wiederum nur eine einzige deutschsprachige Monographie zum Thema (nicht speziell zur paulinischen Sichtweise) genannt wird: MICHAELIS, *Versöhnung des Alls*; Apg 3,21 (der einzige sprachliche Beleg für den Begriff ἀποκατάστασις im Neuen Testament) wird dagegen nach MÜLLER häufiger untersucht. – Auch ROSENAU, *Allversöhnung*, 11f teilt unsere Beobachtung: „Auf Seiten der Exegeten haben sich zwar noch Stauffer und Michaelis für die Vorstellung von der ‚Allversöhnung‘ stark gemacht, aber mehr und mehr ist diese Vorstellung zum Gegenstand theologie- und religionsgeschichtlicher Archivarbeit geworden.“

kann, eine historische Abhandlung der Allversöhnungslehre von Origenes an über die Reformatoren, besonders Calvin, die pietistische Erweckungsbewegung, Friedrich Schleiermacher u.a. bis in die Gegenwart hinein zu formulieren²⁶, bietet es sich nach Sichtung der relevanten Literatur aus neuerer Zeit²⁷ an, systematisch dort einzusetzen, wo das ‚Problem‘ der Allversöhnung eher grundsätzlich angesprochen wird (1.2.1). Nachfolgend kommt im Sinne einer weiteren Konzentration vor allem die Literatur in den Blick, die dezidiert biblisch oder neutestamentlich orientiert das Thema der Allversöhnung angeht (1.2.2), um mit einigen wenigen Texten zu schließen, die sich in noch speziellerer Weise mit paulinischen Aussagen hierzu beschäftigen (1.2.3)²⁸.

Nur knapp seien an dieser Stelle einige Arbeiten erwähnt, die die Frage nach der *Allversöhnung unter historischen Gesichtspunkten* behandeln²⁹: ERNST BENZ widmete sich in einem 1955 erschienenen längeren Aufsatz³⁰ der Geschichte der „Wiederherstellung aller Dinge“, gegen die sich „die offizielle Kirchenlehre (...) aufs heftigste gewehrt“ habe³¹. Sein historischer Durchgang von Kritikern wie Befürwortern der Allversöhnungslehre, die er insbesondere nach Boehme, Petersen, Oetinger und Hahn und mit Bezug auf Schleiermacher entfaltet³², kulminiert in einer besonders herauszustellenden Anthropologie, die

²⁶ Über diese Entwicklungen informieren knapp und mit weiteren Querverweisen BREUNING, Apokatastasis, 823f oder ROSENAU, Art. Allversöhnung, 322f; unter Einbeziehung einiger angelsächsischer Positionen BAUCKHAM, Universalism, v.a. 49ff. Möchte man sich darüber hinaus einen schnellen Überblick über die entsprechenden Hauptwerke der verschiedenen angeführten Autoren verschaffen – was freilich nicht die Lektüre der Originalwerke ersetzen kann und soll –, so ist das von M. ECKERT / E. HERMS / B. J. HILBERATH / E. JÜNGEL herausgegebene „Lexikon der theologischen Werke“ (2003) hilfreich.

²⁷ Die Untersuchung setzt hier zeitlich – nach der von GROTH, Pietismus (hier v.a. 173ff) sorgfältig dargestellten „württembergisch-pietistischen Spätphase“ – mit der in ihrer Weise programmatischen Schrift von OTTO RIEMANN aus dem Jahr 1897 an: Die Lehre von der Apokatastasis, d.h. der Wiederbringung aller, aufs neue untersucht und verteidigt, 2. Aufl., Magdeburg 1897 (bzw. dann zugrunde gelegt: 4. Aufl. 1922, s.u. 1.1.2.2).

²⁸ Dieser grobe Kategorisierungsversuch mag kritisierbar sein, trägt aber der Beobachtung Rechnung, dass striktere Einteilungsschemata oftmals nur künstlich durchzuhalten sind, insofern etwa historisch orientierte Arbeiten häufig auch systematisch-theologische Erörterungen bieten, stärker biblisch-theologisch geprägte Texte selten allein streng exegetisch argumentieren etc. D.h. zugleich, dass auch die hier vorgelegte ‚Systematisierung‘ das ein oder andere Werk an anderer Stelle zu erwähnen zuließe.

²⁹ Vgl. zu den historisch wie systematisch-theologisch orientierten Arbeiten ergänzend die Anmerkungen von GROTH, Pietismus, 17-24.

³⁰ E. BENZ, Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (nach Jakob Boehme und seiner Schule), ErJb 24, 1955, 133-197.

³¹ BENZ, Sympathie aller Dinge, 135.

³² BENZ, Sympathie aller Dinge, 193-197.

sich in einer in der Tradition von Boehme stehenden Allversöhnungslehre zeige: „Auffällig ist dabei, daß trotz dieser kosmischen Ausweitung das eigentliche menschliche Wesen des Menschen nie verlorengeht (...). Kaum irgendwo in der abendländischen Geistesgeschichte ist (...) das Menschenbild so hoch erhoben worden wie in dem Gottes-, Natur- und Selbstverständnis der Boehme-Schüler.“³³

Daran knüpft KURT LÜTHI in gewisser Weise an: LÜTHI hat sich 1956, ebenfalls in einem Aufsatz³⁴, eingehender mit der Allversöhnungslehre des Ehepaars (!) Petersen beschäftigt und weist besonders auf einige verbindende Linien einerseits zu Michaelis, andererseits zu Barth hin³⁵. FRIEDHELM GROTH hat dann 1984 in einer umfassenden Dissertation³⁶ die Anschauung des Heilsuniversalismus‘ im württembergischen Pietismus (v.a. Spener, Bengel, Oetinger und Hahn) sorgfältig erhoben und dargestellt³⁷. Im Ergebnis sieht er das Gemeinsame bei allen individuellen Unterschieden der dargestellten ‚Lehrer‘ in ihrem Interesse an der „Erkenntnis des Ganzen“, wobei er weniger die Anthropologie als vielmehr eine bestimmte Sicht der Eschatologie (in Form des Chiliasmus) als gemeinsame Hauptlinie herausstreicht: „Die entscheidende Perspektive des württembergischen Pietismus im 18. Jahrhundert ist es gewesen, des ‚Ganzen‘ ansichtig zu werden und die Universalität des Gotteshandelns zu erkennen. Dies manifestiert sich (...) in der Weise, daß das künftige Heil des ‚Ganzen‘ auf der Erde in den chiliastischen Lehren Ausdruck findet, und daß (jeweils als Überbietung der chiliastischen ‚Universalität‘) in den Apokatastasislehren formuliert wird, woraufhin das ‚Ganze‘ im Neuen Himmel und der Neuen Erde hinausläuft.“³⁸

Auch ROLF HILLE (1999)³⁹ greift die kirchengeschichtlichen Hauptlinien der Allversöhnungslehre von der Alten Kirche bis zum Pietismus

³³ BENZ, *Sympathie aller Dinge*, 192f.

³⁴ K. LÜTHI, Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen, ThZ 12, 1956, 362-377; ALBRECHT, Petersen, 199-214, hat der Ehefrau von Johann Wilhelm Petersen neuerlich einen um die Frage nach der historischen Lebens- und Welterfahrung jener Frau erweiterten Aufsatz gewidmet.

³⁵ LÜTHI, Allversöhnungslehre, 375-377.

³⁶ F. GROTH, Die „Wiederbringung aller Dinge“ im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts, AGP 21, Göttingen 1984.

³⁷ Vor allem das primärtextliche Literaturverzeichnis bietet für denjenigen, der für dieses Thema, diese Region und Epoche nach kirchengeschichtlichen Quellen sucht, eine ausgezeichnete Fülle von Angaben; vgl. GROTH, Pietismus, 403-413.

³⁸ GROTH, Pietismus, 254.

³⁹ R. HILLE, Die Auseinandersetzung der frühen Kirche mit dem Heilsuniversalismus in Theologie und Mission – heute wieder aktuell?, in: T. SCHIRRMACHER (Hg.), *Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen* (FS P. Beyerhaus), Nürnberg 1999, 514-526.

auf⁴⁰, mündet dann allerdings in eine apologetische Darlegung im Sinne einer nach seinem Verständnis „schriftgemäßen Antwort“⁴¹, die allerdings gegenüber der Differenziertheit seines historischen Referates eher apodiktisch als exegetisch begründend auftritt⁴².

MORWENNA LUDLOW (2000)⁴³ bereichert die zunächst historisch vorgehenden Untersuchungen zur Allversöhnungslehre in der Hinsicht, dass sie Denker aus dem England des späten 17. Jahrhunderts zu Wort kommen lässt (George Rust, Jeremiah White, Peter Sterry, Francis Van Helmont, Anne Fiche und Jane Lead)⁴⁴ und für die gegenwärtige theologische Diskussion fruchtbar macht: „None of these texts is a great piece of theology, but in their common insistence on a long and painful period of punishment after death for the wicked they raise some points which are very important for the study of the concept of universal salvation.“⁴⁵ Die von ihr angeführten Vertreter geben danach aufgrund ihres theologischen Konzepts von einem Gott, der durch Bestrafung und Läuterung letztlich jeden Sünder reinige, Anlass zu einem vertieften Nachdenken über das Wesen der göttlichen Natur („the divine nature“) und dem Zweck oder Ziel der göttlichen Strafe („the purpose of punishment“)⁴⁶.

ANDREAS LINDEMANN schließlich vergleicht in seinem 2001 erschienenen Aufsatz⁴⁷ die calvinistische Lehre von Gottes Gnadenwahl⁴⁸ mit paulinischen Aussagen nach dem Römerbrief⁴⁹. Für LINDEMANN liegt das Ergebnis dieses Vergleichs darin, „daß es dem Apostel nicht darum ging, das Problem des ewigen Heils des einzelnen Menschen als eines

⁴⁰ HILLE, Auseinandersetzung, v.a. 516-523.

⁴¹ HILLE, Auseinandersetzung, 524-526.

⁴² Man mag vertreten können, dass „der Mensch zum berufenen Gesprächspartner Gottes“ wird und es auch *post lapsum Adae* bleibt (HILLE, Auseinandersetzung, 526). Doch HILLE begründet weder, wieso der Mensch „für das an ihn ergehende Gotteswort [auch und gerade eschatologisch] verantwortlich“ ist, noch inwiefern er „das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders“ als „verlässliche Heilzusage Gottes (...) in persönlichem Glauben“ annehmen muss, er also hier eine sekundäre Konditionierung einführt (ebd.).

⁴³ M. LUDLOW, Universal Salvation and a Soteriology of Divine Punishment, SJTh 53, 2000, 449-471.

⁴⁴ Vgl. LUDLOW, Universal Salvation, 449-458.

⁴⁵ LUDLOW, Universal Salvation, 458f.

⁴⁶ Vgl. LUDLOW, Universal Salvation, 470f.

⁴⁷ A. LINDEMANN, „Decretum horribile“. Die Lehre von Gottes Gnadenwahl bei Johannes Calvin und im Römerbrief des Apostels Paulus, in: R. MOKROSCH (Hg.), Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung, Münster / Hamburg 2001, 136-153.

⁴⁸ Dargestellt v.a. an Calvins Institutio von 1559; vgl. LINDEMANN, Gnadenwahl, 136-142.

⁴⁹ LINDEMANN, Gnadenwahl, 142-152; LINDEMANN stützt sich auf Röm 8,28-30 sowie die Kap. 9 – 11.

Individuums zu lösen“, während „der Genfer Reformator nach der Gottesbeziehung des einzelnen fragt.“⁵⁰

Insbesondere die Dogmatik von *Karl Barth*, als solche schon Themengeber unzähliger Untersuchungen, bot des Öfteren Anlass, über die Allversöhnungslehre nachzudenken: 1974 legte ROLF ROCHUSCH seine „Untersuchung über die Stellung Karl Barths zur Lehre von der Apokatastasis in der ‚Kirchlichen Dogmatik‘“⁵¹ vor. Auch ROCHUSCH setzt mit einer knappen Umschreibung der Allversöhnungslehre nach Origenes und Schleiermacher an⁵², um sich dann ausführlicher mit Karl Barths Äußerungen, v.a. innerhalb seiner Gottes- resp. Erwählungslehre und Christologie, zur Frage nach der Universalität der Verwerfung und Erlösung zu beschäftigen⁵³; eine knappe Konturierung mit anderen, teils gegenläufigen dogmatischen Positionen beschließen die Dissertation⁵⁴. ROCHUSCH weist darauf hin, dass die an eine Apokatastasislehre erinnernden Äußerungen Barths nicht durch (klassische) Einwände getroffen werden⁵⁵ und schlägt darum vor, Barths Erwählungslehre und seine darauf gründende eschatologische Hoffnung mit dem Terminus der „Universalität“ (im Unterschied zum Universalismus) zu bezeichnen⁵⁶.

Die drei Jahre später zum gleichen Thema erschienene Dissertation von BONG-HO AHN⁵⁷ bleibt hinter einer solchen Differenziertheit deutlich zurück und kann dem nichts Weiterführendes hinzufügen.

WERNER VAN LAAK, der in seiner Arbeit von 1990⁵⁸ u.a. auch auf ROCHUSCH zurückgreift, in seinen Anfangskapiteln darüber hinaus

⁵⁰ LINDEMANN, Gnadenwahl, 152.

⁵¹ R. ROCHUSCH, Untersuchung über die Stellung Karl Barths zur Lehre von der Apokatastasis in der „Kirchlichen Dogmatik“. Darstellung und Auseinandersetzung mit der Kritik (Diss. Masch.), Berlin 1974.

⁵² ROCHUSCH, Untersuchung, 1-17.

⁵³ ROCHUSCH, Untersuchung, 18-199.

⁵⁴ Vgl. ROCHUSCH, Untersuchung, 200ff; zu Wort kommen v.a. Brunner, Berkouwer, Vogel, Kreck, Bettis, von Balthasar sowie Weber.

⁵⁵ Vgl. ROCHUSCH, Untersuchung, 291-293: So muss man nicht zwangsweise von einer klassischen Allversöhnungslehre reden, sofern und sobald das Wörtchen „alle“ in Verbindung mit Erwählung, Rechtfertigung oder Erlösung fällt; desgleichen trifft auf Barth nicht der Einwand zu, er wolle Gott selbst in seinem eschatologischen Handeln festlegen, insofern er einen christologischen Universalismus vertrete (was damit dann auch im Einzelnen gemeint sein soll); und schließlich könne das Argument, die Apokatastasislehre mache jegliche Verkündigung des Evangeliums überflüssig, wohl bedacht, aber auf Barths eigene Person kaum angewendet werden.

⁵⁶ ROCHUSCH, Untersuchung, 297. GROTH, Pietismus, 21 kritisiert im Anschluss daran an der Arbeit von ROCHUSCH, dass dessen grundsätzliche Einteilung in ‚historische‘ und ‚kosmologische‘ ‚Apokatastasislehrer‘ wohl nicht haltbar sei.

⁵⁷ B.-H. AHN, Allerwählung oder praedestinatio gemina? (Diss. Masch.), Marburg 1977.

⁵⁸ W. VAN LAAK, Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, SThTSt 11, Sinzig 1990.

aber einen erhellenden geschichtlichen Überblick⁵⁹ sowie knappe begriffs- und religionsgeschichtliche Ausführungen⁶⁰ bietet, nimmt neben Barth die Position Hans Urs von Balthasars auf, die für ihn – unter Verwendung eines Ausdrucks von Vorgrimler – eine weitere „originelle Ausprägung“ der Lehre von der Apokatastasis darstellt⁶¹.

Der Systematiker DAVID FERGUSSON geht in einem Aufsatz aus dem Jahr 2001⁶² der Grundaussage nach: „We cannot understand the New Testament and the message of Jesus in particular without reference to the end of history that the love of God will guarantee.“⁶³ Vor dem Hintergrund, dass die traditionelle Vorstellung „of heaven and hell has become problematic“⁶⁴, geht er in Aufnahme von Karl Barths Erwählungslehre der Frage nach, ob und inwieweit der Geltungsbereich von Gottes wirksamer und umfassender Liebe als ‚universal‘ angesehen werden kann („universalizing the scope“)⁶⁵; letztlich lehnt dies FERGUSSON im Sinne einer Allversöhnungslehre mit der Begründung ab, dass zum einen das Neue Testament einen solchen eschatologischen Heilsuniversalismus nicht vertrete, dass zum anderen Liebe gerade durch Freiwilligkeit sowohl seitens des Gebers wie des Empfängers charakterisiert sei und somit auch die Möglichkeit gegeben sein müsse, „that some may realize the possibility of rejecting him [sc. God]“⁶⁶.

GREGOR ETZELMÜLLER schließlich beschäftigt sich in seiner Dissertation (2001)⁶⁷ umfassend mit Karl Barths Aussagen zum Jüngsten Gericht. Vor allem in seiner Zusammenfassung⁶⁸ artikuliert er dabei die Frage nach der Apokatastasis in Auseinandersetzung mit der 52. Frage

⁵⁹ LAAK, Allversöhnung, 14-19.

⁶⁰ LAAK, Allversöhnung, 20-30.

⁶¹ LAAK, Allversöhnung, 175.

⁶² D. FERGUSSON, Will the Love of God Finally Triumph?, in: K. J. VANHOOZER (Hg.), Nothing Greater, Nothing Better. Theological essays on the Love of God, Papers from the sixth Edinburgh Dogmatics Conference, Grand Rapids / Michigan 2001, 186-202.

⁶³ FERGUSSON, Love of God, 186.

⁶⁴ FERGUSSON, Love of God, 187.

⁶⁵ FERGUSSON, Love of God, 190-196.

⁶⁶ FERGUSSON, Love of God, 199. In seiner Einschätzung des ntl. Befundes folgt er I. H. Marshall (s.u. 1.1.2.2), vgl. ebd. 198 mit Anm. 30. FERGUSSON betont dessen ungeachtet die „Asymmetrie“ zwischen göttlicher Liebe und menschlicher Freiheit zugunsten eines eschatologischen Vertrauens „in God’s unending love“ (ebd. 202); ähnlich äußerte er sich bereits in einem früheren Aufsatz, in dem er der (A-)Symmetrie zwischen dem ‚Werk‘ des ersten Adam und dem des zweiten Adam in Anknüpfung an Röm 5 und 1Kor 15 nachgeht: D. FERGUSSON, Paradise Lost and Regained: An ancient symmetry Assessed, JthQ 60, 1994, 115-124, vgl. ebd. 121: „The end [sc. the consummation of creation] is greater than anything that has been present along the way. This accords with the Pauline understanding of Christ as bringing to the human race far more than the first Adam once possessed“.

⁶⁷ G. ETZELMÜLLER, „... zu richten die Lebendigen und die Toten“. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001.

⁶⁸ ETZELMÜLLER, Gericht, 321-330.

des Heidelberger Katechismus sowie im Anschluss an das Karl Barth zuzuschreibende Verdienst, „den tröstlichen Sinn der Rede vom Gericht wieder freigelegt zu haben, indem er das Gericht konsequent christologisch verstand“⁶⁹. Die Aussage des Heidelberger Katechismus „Was tröstet dich die Wiederkunft Christi“ führt nach Karl Barth freilich „nicht zur Apokatastasis“⁷⁰. Doch bleibt angesichts der Bestimmung, dass im Jüngsten Gericht „alles Lebensfeindliche vergeht“, also alles, „was sich den von Jesus Christus ausgehenden Lebens- und Kommunikationszusammenhängen entgegenstellt“⁷¹, nach ETZELMÜLLER immerhin „die Hoffnung, daß die, die als ‚meine Feinde‘ vergehen werden, in anderen Lebenszusammenhängen bleiben werden.“⁷²

Hatten schon 1951 WALTER KRECK, OTTO WEBER und ERNST WOLF in ihrer kleinen Schrift „Die Predigt von der Gnadenwahl“⁷³ in Anknüpfung an die Erwählungslehre von Karl Barth, dem das Bändchen zu seinem 65. Geburtstag gewidmet ist, auf den theologischen Zusammenhang zwischen den Barth'schen Aussagen zu Erwählung und Verwerfung und dem Theologumenon der *Prädestination* bzw. *providentia Dei* hingewiesen, so nahm sich, was die exegetische Bearbeitung dieses Komplexes bei Paulus angeht, vor allem BERNHARD MAYER in seiner 1974 veröffentlichten Dissertation dieser Aufgabe an, die die Frage nach der Allversöhnung zumindest streift⁷⁴. Anhand zentraler Texte aus dem Corpus Paulinum⁷⁵ gelangt er zu dem Ergebnis, dass die paulinischen Aussagen zu Gottes Vorherbestimmung stets von einer innergemeindlichen Perspektive geprägt sind: „Das also ist das Entscheidende aller angeführten Aussagen, daß hier nicht über die Prädestination im allgemeinen reflektiert wird, sondern daß die christliche Gemeinde aus ihrer gewissen Vorherbestimmung zum Heil zur Bewältigung ihrer Probleme aufgerufen wird.“⁷⁶

⁶⁹ ETZELMÜLLER, Gericht, 321.

⁷⁰ So BARTH, Dogmatik, 159.

⁷¹ ETZELMÜLLER, Gericht, 328.

⁷² ETZELMÜLLER, Gericht, 329.

⁷³ O. WEBER / W. KRECK / W. WOLF (Hg.), Die Predigt von der Gnadenwahl (FS K. Barth), TEH.NF 28, München 1951. Darin mit den Beiträgen von W. KRECK, Die Lehre von der Prädestination, ebd. 37-62; O. WEBER, Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung, ebd. 9-36; E. WOLF, Erwählungslehre und Prädestinationsproblem, ebd. 63-94. Diese Beiträge stellten ursprünglich die Hauptreferate der Tagung „Zur Lehre von der Prädestination“ dar, die der „Coetus Reformierter Prediger Deutschlands“ am 2. Mai 1949 in Wuppertal abhielt; vgl. K. BARTH, Offene Briefe 1945-1968, 180 Anm. 7.

⁷⁴ B. MAYER, Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus, fzb 15, Würzburg 1974.

⁷⁵ MAYER zieht dazu heran: 1Thess 5,9-10; Phil 2,12-13; 1Kor 2,6-10a; 1Kor 1,8 mit 2Kor 2,15; 4,4, schließlich Röm 8,28-30 sowie im Gesamten Röm 9 – 11.

⁷⁶ MAYER, Heilsratschluß, 318. Mit dieser v.a. an Röm 8,28-30 und Röm 9 – 11 nachzuprüfenden Interpretation entgeht MAYER faktisch dem Problem, wie Paulus über die außerhalb der Gemeinde Stehenden urteilen mag; er urteilt entsprechend

Drei Jahre später legte GEORG KRAUS⁷⁷ in seiner Dissertation eine katholische Sicht der Dinge vor, allerdings mit „spezielle[r] ökumenische[r] Intention“ und somit letztlich unter dem Anspruch, „die (...) genuin biblische Prädestinationslehre aufzuzeigen“⁷⁸. In einem großen ersten Hauptteil zeichnet er sorgfältig „die prägenden Gestalten der Tradition“ der Prädestinationslehre und deren „unbefriedigende Lösungen“ nach: Augustin, Thomas von Aquin, Martin Luther sowie Johannes Calvin⁷⁹. Wollten alle vier Repräsentanten zentrale christliche Anliegen zur Sprache bringen (etwa „die Ehre Gottes, die Souveränität Gottes, die Allwirksamkeit Gottes“ etc.), so verfehlten sie nach KRAUS aber auch gerade wesentlich Christliches („gemeinsame bibelwidrige Grundfehler“), als da wären „die Grundannahme einer ewigen Prädestination einzelner (...), die Übersteigerung von Gottes Souveränität zur absoluten Willkürmacht (...), die Unterbewertung des Menschen und Gefährdung der menschlichen Freiheit“ etc.⁸⁰ In einem zweiten Hauptteil greift dann auch er Karl Barth auf, um an dessen Neuansatz „Perspektiven genuin biblischer Prädestination (...) in kritischer Weiterführung von Barth“ aufzuzeigen⁸¹. Sie münden in Schlussüberlegungen, wohlgermerkt „Bleibendes Geheimnis“ betitelt⁸². Darin nennt KRAUS seine Grundthese: „Die Schrift kennt keine absolute Vorherbestimmung einzelner Menschen“; das impliziert, dass „die Liebe Gottes (...) von Ewigkeit her als Ziel für alle Menschen vorausbestimmt, daß sie das ewige Heil erlangen können“, wobei Jesus Christus der „absolute[-] Heilmittler“, die Kirche wiederum „relative Heilmittlerin“ ist und dem Menschen gegenüber zwei „Heilsbedingungen“ auferlegt werden, „nämlich der *Glaube* und die – aus ihm folgende – *Liebe*: So sagt Prädestination nach der Schrift prinzipiell *nur Positives*: sie ist das *Evangelium* der absoluten allumfassenden Liebe Gottes und der sicheren

thetisch: „Paulus spricht nicht von solchen, die draußen stehen; er läßt sich nicht auf Spekulationen ein über jene, die nicht zum Glauben kommen“ (ebd. 318f). Wie das dann wieder zu seiner wohl begründeten Exegese von Röm 11,32 zusammenpassen mag, wird m.E. nicht recht deutlich; hier betont MAYER gerade die Universalität des (von Gott bewirkten) Ungehorsams aller menschlichen Größen der Heilsgeschichte (Juden wie Heiden) „in der [göttlichen] Absicht, sich aller erbarmen zu können (...). Gott wollte vor aller Welt als der Allerbarmer sich zeigen, die Gnade allein ist der entscheidende Faktor im Handeln Gottes an der Welt“ (ebd. 309) – damit ist doch der „innergemeindliche“ Rahmen bei weitem verlassen, selbst dann, wenn hier eine innergemeindliche Rede vorliegen sollte! Liegt hier dann nicht doch so etwas wie eine teleologische Reflexion über das Prädestinationshandeln Gottes vor?

⁷⁷ G. KRAUS, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie, ÖF.S 6 (in der gedruckten Ausgabe fälschlich als Band 5 bezeichnet), Freiburg u.a. 1977.

⁷⁸ KRAUS, Vorherbestimmung, 364.

⁷⁹ KRAUS, Vorherbestimmung, 27-209.

⁸⁰ KRAUS, Vorherbestimmung, 208f (im Orig. teils kursiv).

⁸¹ KRAUS, Vorherbestimmung, 213-363.

⁸² KRAUS, Vorherbestimmung, 364-367.

eschatologischen Hoffnung der Menschen.“⁸³ Damit sieht KRAUS dann auch die referierten Probleme der traditionellen Prädestinationslehre gelöst, insofern nun kein Gegensatz mehr zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und dem partikularen Heil einzelner Menschen besteht: Letztere können „in dem von Gott geschenkten Glauben frei entscheiden, ob [sie] auf Gottes Heilswort eine positive Antwort geben und dann in der Liebe tätig sein“ wollen, zudem sich „das Heil des einzelnen Menschen nur in der Gemeinschaft und nur als Gemeinschaft realisieren läßt“ – also innerhalb der (katholischen?) Kirche⁸⁴. Allerdings sind und bleiben auch für KRAUS mit Hinweis auf Röm 11,25-33 „Gottes Heilswege, die er in seinem universalen Erbarmen geht, *unerforschlich*“⁸⁵.

1994 widmete sich GÜNTER RÖHSER⁸⁶ erneut diesem Thema mit Betonung der ntl. Perspektive, nun allerdings (in Erweiterung von B. MAYER) unter Einschluss frühjüdischer sowie (neben paulinischen) auch johanneischer Texte. Seine Perspektive hinsichtlich der paulinischen Prädestinationsaussagen ist denn auch deutlich anders konturiert als die Sichtweise Mayers: RÖHSER betont das Modell des räumlichen Denkens bei Paulus in dem Sinne, dass die ‚Sphäre‘ des Menschen stets als göttlich umschlossen anzusehen ist. So wird u.a. „die *uneingeschränkte Präsenz Gottes* in aller Heils- und Unheilsgeschichte der Menschen“ gewahrt⁸⁷. Auch er weist aber auf das „eigenverantwortliche Wirken zum Heil“ hin, dass dieses Denkmodell gerade einschließe⁸⁸; mithin ist eine seiner auch zum Schluss energisch betonten Hauptthesen, dass „göttliche Verstockung und Prädestination auf der einen sowie menschliche Selbstverstockung und Verantwortlichkeit auf der anderen Seite von Haus aus keine Gegensätze bilden, sondern vielmehr ersteres den umfassenden Rahmen und übergreifenden Sinnhorizont des letzteren bezeichnet“⁸⁹.

Schließlich ist in diesem Kontext auf die unlängst erschienene, umfassende Monographie von WOLFGANG SCHRAGE hinzuweisen⁹⁰. SCHRAGE untersucht die Rede von einer göttlichen Vorsehung⁹¹ innerhalb der Stoa, des Alten Testaments, Frühjudentums sowie des Neuen

⁸³ KRAUS, Vorherbestimmung, 364 (Hervorhebungen im Orig.).

⁸⁴ Vgl. KRAUS, Vorherbestimmung, 365.

⁸⁵ KRAUS, Vorherbestimmung, 367.

⁸⁶ G. RÖHSER, Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie, TANZ 14, Tübingen/Basel 1994.

⁸⁷ RÖHSER, Prädestination und Verstockung, 171 (Hervorhebungen im Orig.).

⁸⁸ RÖHSER, Prädestination und Verstockung, 17.

⁸⁹ RÖHSER, Prädestination und Verstockung, 255.

⁹⁰ W. SCHRAGE, Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Gottes in der Antike und im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2005.

⁹¹ Zumeist wird nach SCHRAGE hier in einer undifferenziert verwendeten Terminologie von ‚Vorsehung‘, ‚Vorherbestimmung‘, ‚Prädestination‘, ‚providentia‘ etc. gesprochen; vgl. SCHRAGE, Vorsehung, 9f.

Testaments. Hinsichtlich des Neuen Testaments kommt er zu der bemerkenswerten Aussage: „Nirgendwo wird denn auch wie Am 3,6 oder Jes 45,7 ausdrücklich erklärt, dass in das von Gott erschaffene πάντα (1Kor 8,6; Röm 11,36; Eph 3,9 u.ä.) auch Unheil und Böses einzuschließen und Gott auch dafür verantwortlich zu machen sei (...). Ist das ursprünglich von Gott Gewollte zerbrochen und bedarf der ‚Zusammenfassung‘ bzw. Wiederherstellung (Eph 1,10 [ἀνακεφαλαίωσις]), so geht doch das Zerbrechen nicht auf das Konto Gottes selbst. Allenfalls dass Gott alle in den Ungehorsam eingeschlossen hat (Röm 11,32; vgl. auch Gal 3,22), um sich aller zu erbarmen, könnte so missverstanden werden (...). Das Einschließen aller in den Ungehorsam ist aber eher [so] zu verstehen (...), dass er jeden Ausweg aus dem Ungehorsam versperrt, um am Ende seine Barmherzigkeit triumphieren zu lassen.“⁹² Inhaltliche Offenheit bestünde jedenfalls nicht hinsichtlich Gottes Heilswillen, der „auf die Rettung aller“ ziele⁹³, wobei „Heilsindikativ und Heiligungsimperativ (...) unmittelbar nebeneinander in sachlich unausgeglichener, aber notwendiger Spannung“ stünden⁹⁴; gleiches gilt nach SCHRAGE auch und gerade für das Verhältnis von göttlicher Erwählung und menschlicher Entscheidungsfreiheit⁹⁵.

1.1.2.1 Grundsätzliche Klärungsversuche

In einer Reihe von weiteren Veröffentlichungen aus neuerer Zeit über die bisher genannten hinaus wird die Problemstellung der Allversöhnungsfrage grundsätzlich thematisiert. Neben anderem durchzieht ein Grundmotiv die Überlegungen, das schon PAUL ALTHAUS präzise benannte: „Gott ist Liebe – wie kann die Liebe das endgültige Widerstreben und Scheitern der Geliebten ertragen, ohne zu leiden? Soll und muß am Ende der Geschichte das Leiden der suchenden[,] verbenden, verschmähten Gottesliebe, das mit Gottes geschichtlichem Handeln notwendig gegeben ist, nicht aufgehoben werden? (...) Wir können auf diese Fragen in der Tat keine befriedigende Antwort geben. Wir stehen ratlos ihnen gegenüber.“⁹⁶ Entsprechend kommt er zu dem Schluss:

⁹² SCHRAGE, Vorsehung, 198f. SCHRAGE weist allerdings zu Recht darauf hin, dass es sowohl im Anschluss an Röm 11,32 wie bei 1Kor 15,28 umstritten ist, ob hier eine „faktische Rettung aller“ bei Paulus gedacht werde, und lässt dies somit auch offen (ebd.).

⁹³ SCHRAGE, Vorsehung, 219f.

⁹⁴ SCHRAGE, Vorsehung, 249.

⁹⁵ SCHRAGE, Vorsehung, 241.

⁹⁶ ALTHAUS, Eschatologie, 191. Dieser Gedanke bzw. das damit angesprochene theologische Denkproblem, dass aufgrund der Bestimmung von Gottes Wesen als Liebe und Güte letztlich keine ‚Seele‘ verloren gehen dürfe und also auch nicht könne, begegnet freilich schon bei Origenes; vgl. dazu kurz ROSENAU, Wiederbringung, 776; der Gedankengang des Origenes hinsichtlich seiner Apokatastasislehre ist knapp, aber pointiert zusammengefasst bei KETTLER, Origenes, v.a. 1697-1700. C. JANOWSKI, Allerlösung I, 180 Anm. 139 mahnt allerdings an: „Angesichts von Marcion bleibt paradigmatisch zu beachten, daß die Pointierung der Liebe Gottes

„Da wir aus dieser Spannung nicht heraustreten, kann weder die Lehre vom doppelten Ausgange noch die von der Apokatastasis die Bedeutung einer eindeutigen und endgültigen Erkenntnis der Zukunft haben und ist jede theoretische Antwort auf unsere Frage überhaupt unmöglich.“⁹⁷

a) *John A. T. Robinson*

ROBINSON formulierte 1949 in einem im *Scottish Journal of Theology* erschienenen Aufsatz eine seiner markanten Grundsatzfragen: „Universalism – is it heretical?“⁹⁸ Er nimmt darin die in Emil Brunners Dogmatik gestellte Äußerung, dass die Allversöhnung den biblischen Glauben gefährde⁹⁹, zum Anlass nachzufragen, ob „a doctrine of universal restoration is wholly incompatible with a truly *Biblical* theology“¹⁰⁰. Unter der Prämisse, dass das Wesen Gottes („the nature of God“) sich in seinem Willen zeige, sein Wille wiederum in dem Ziel der Heilsgeschichte („His will in His purpose in history“)¹⁰¹, muss nach ROBINSON anhand biblischer resp. neutestamentlicher Texte nach dem Ziel des Handelns Gottes gefragt werden, um so eine Antwort auf die Frage zu erlangen, ob eine Allversöhnungslehre der Natur Gottes oder dem christlichen Glaube wider- oder entspreche. Nach Joh 3,17; Apg 3,21; Röm 8,19-21; Eph 1,10; Kol 1,20; 1Tim 2,4 und 1Joh 2,2 besteht für ROBINSON kein Zweifel: „God’s sole will of love is to be loved by all whom He has created for love.“¹⁰² Wird Gottes Liebe eine solche Qualität zugeschrieben, geht damit das Bekenntnis zu Gottes Allmacht einher – allerdings auch die Frage, wie es grundsätzlich mit der (göttlichen wie menschlichen) Freiheit bestellt ist. Damit ist das entscheidende Dilemma benannt: Entweder muss aufgezeigt werden, dass der sog. ‚doppelte Ausgang‘ nicht Gottes allmächtiger Liebe widerspreche, oder aber, dass die ‚Allversöhnungslehre‘ keine Verletzung der (göttlichen oder menschlichen) Freiheit impliziere¹⁰³. Die erste Möglichkeit ist für ROBINSON aufgrund des Wesens Gottes schlechterdings undenkbar: Zunächst sind Gottes Liebe und seine Gerechtigkeit keine in Gott selbst widerstreitenden Pole, sondern Gottes Gerechtigkeit zeigt sich gerade *in* seiner und *als* seine vollkommene(n) Liebe¹⁰⁴. Damit ist Gottes „love, in the face of evil, continuing to exercise its

bzw. Gottes als Liebe nicht notwendig zu einer positiven Antwort auf die Thesemafrage führt.“

⁹⁷ ALTHAUS, Eschatologie, 193f.

⁹⁸ J. A. T. ROBINSON, Universalism – is it heretical?, *SJTh* 2, 1949, 139-155.

⁹⁹ Vgl. BRUNNER, Dogmatik I, 363.

¹⁰⁰ ROBINSON, Universalism, 139 (Hervorhebung im Orig.).

¹⁰¹ Vgl. ROBINSON, Universalism, 140.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Vgl. ROBINSON, Universalism, 140f.

¹⁰⁴ ROBINSON, Universalism, 143.

own peculiar power.“¹⁰⁵ Oder anders gesagt: Die eschatologische Verdammung auch nur eines Einzelnen würde das Scheitern von Gottes allmächtiger Liebe genau diesem Einzelnen gegenüber bedeuten: Gott würde aufhören, Gott zu sein¹⁰⁶. – Gegenüber dem zweiten Einwand, dass eine solcherart ‚bezwingende‘ Liebe die menschliche (Wahl-) Freiheit *ad absurdum* führe, verweist ROBINSON auf die eher empirische Erfahrung, dass der ‚merkwürdige Zwang‘ von Gottes Liebe („the strange compulsion“) gerade nicht zur Aufhebung, sondern zur Ermöglichung und Verwirklichung menschlicher Freiheit führe¹⁰⁷. So beantwortet ROBINSON letztlich in Aufnahme origenistischer Gedanken seine Eingangsfrage, ob die Allversöhnungslehre „heretical“ oder spekulativ sei, mit dem Hinweis, dass das eschatologische Verlorengeden auch nur eines Einzelnen nicht mit dem Wesen Gottes vereinbar sei: „In a universe of love there can be no heaven which tolerates a chamber of horrors, no hell for any which does not at the same time make it hell for God. He cannot endure that – for *that* would be the final mockery of His nature – and He will not.“¹⁰⁸

b) Karl Adam

KARL ADAM veröffentlichte 1951 einen knappen Aufsatz „Zum Problem der Apokatastasis“¹⁰⁹. ADAM setzt mit der signifikanten Äußerung ein, dass nach dem entsprechenden Anathema des 2. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel im Jahr 553 „für die katholische Theologie kein Raum mehr [ist], das ἀποκατάστασις πάντων von Apg. 3,21 in dem (...) Sinn (...) einer Allversöhnung zu verstehen. Wohl aber gibt es diesen Raum noch für die protestantische Theologie“¹¹⁰. Den Grund eines solchen Nachdenkens sieht auch ADAM in dem „unversöhnlichen“ Gegensatz zwischen göttlicher ewiger Liebe und ewiger Höllenpein, der immer wieder zur „Überprüfung der biblischen Aussagen über das Endschiedsal der Verdammten“ veranlasste¹¹¹. Seine eigene Darlegung ist v.a. eine Reaktion auf die im gleichen Jahr erschienene Mono-

¹⁰⁵ ROBINSON, Universalism, 144.

¹⁰⁶ ROBINSON, Universalism, 146: „God would simply cease to be God.“

¹⁰⁷ ROBINSON, Universalism, 151.

¹⁰⁸ ROBINSON, Universalism, 155 (Hervorhebung im Orig.).

¹⁰⁹ K. ADAM, Zum Problem der Apokatastasis, ThQ 121, 1951, 129-138.

¹¹⁰ ADAM, Apokatastasis, 129. – Vgl. die Anathematismen des Kaisers Justinian gegen Origenes aus dem Jahr 543, veröffentlicht auf der Synode von Konstantinopel, dort Nr. 9: „Wer sagt oder daran festhält, die Strafe der Dämonen und gottlosen Menschen sei zeitlich [πρόσκαιρον εἶναι] und sie werde nach einer bestimmten Zeit ein Ende haben, bzw. es werde eine Wiederherstellung von Dämonen oder gottlosen Menschen geben [ἀποκατάστασιν ἔσσεσθαι], der sei mit dem Anathema belegt“ (DH, 411). Man kann freilich die Ablehnung der Wiedertäufer nach CA XVII „De reditu Christi ad iudicium“ sinngemäß hinzunehmen: „Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse“ (BSLK, 72).

¹¹¹ ADAM, Apokatastasis, 129.

graphie von MICHAELIS¹¹²; er widerspricht dabei der These von MICHAELIS, dass die Allversöhnung die einzige Auskunft der Heiligen Schrift über den Heilsplan Gottes sei, denn „selbst wenn wir zugeben wollten, daß es in der Hl. Schrift keine Stellen gibt, die ‚eine Allversöhnung grundsätzlich und endgültig ausschließen‘ (...), können wir doch aus Ehrfurcht vor dem, was ‚geschrieben steht‘, von jenen Stellen nicht absehen, die eindeutig von einem Feuer sprechen, das nicht erlischt und von einem Wurm, der nicht stirbt.“¹¹³ Insbesondere bestätigt ADAM aber das Urteil von ROBINSON, dass es um das Wesen Gottes gehe, wenn man über Recht oder Unrecht der Allversöhnungslehre urteile – nur tut er dies im Ergebnis freilich völlig konträr zu ROBINSON: Die Allversöhnungslehre raube mit ihrer gegenüber dem Sünder trügerischen Hoffnung, „daß am Ende doch noch alles gut gehen werde“, Gott selbst die „Möglichkeit, dem Sünder sein Ultimatum anzudrohen und seiner Herr zu werden [!]. Die Freiheit seiner Gnade wäre damit in ihrem letzten Ernst aufgehoben (...). So scheitert die Wiederversöhnungslehre allein schon am biblischen Gottesbegriff.“¹¹⁴ Entsprechend hält es ADAM auch aufgrund des biblischen Menschenbildes für unmöglich, eine Allversöhnungslehre zu vertreten, denn „der αὐτὸν οὐτός würde zu einer bloßen Vorläufigkeit verflüchtigt, dem keine entscheidende, unersetzbare Aufgabe zukäme.“¹¹⁵ Hinter dem theologischen Anliegen von MICHAELIS und anderen sieht ADAM aber so etwas wie eine Annäherung an die katholische Lehre vom Fegfeuer, insofern den Höllenstrafen – falls sie vertreten werden – keine ewige, sondern eine reinigende Qualität zugeschrieben wird¹¹⁶. Mit ‚Annäherung‘ ist aber zugleich ein für ADAM elementarer Unterschied zu einer Allversöhnungslehre nach Art von MICHAELIS benannt, insofern die katholische Lehre eben auch die *peccata mortalia* kennt, „die (...) nicht

¹¹² MICHAELIS, Versöhnung; s. dazu ausführlich u. 1.1.3.1.

¹¹³ ADAM, Apokatastasis, 134f. – Man muss allerdings hinzufügen, dass auch MICHAELIS diese Stellen wahrnimmt, nur eben anders deutet, als es ADAM tut.

¹¹⁴ ADAM, Apokatastasis, 135 (Hervorhebung im Orig.). – Zweierlei sei hier nur angemerkt: Zunächst sei hinterfragt, was *hier* für ein Gottesbild vorliegt, wenn Gott seitens des Sünders offensichtlich eine „Möglichkeit“ genommen werden kann; man könnte mit SHUTT, Hereafter, 134 sagen: „To set the will of a finite sinful creature over against the infinite will of his loving Creator as shown in the Cross, and to declare that some will reject God in eternity, *that* seems to me in itself to belittle God’s almighty power.“ (Hervorhebung im Orig.) Sodann behauptet ADAM, dass der von ihm vertretene Gottesbegriff nun ein – gegenüber MICHAELIS’ Darstellung – „biblischer“ sei, ohne dass eine wenigstens knappe Begründung dafür erfolgte, wie es etwa für das biblische Menschenbild andeutungsweise geschieht. Angesichts einer solcherart geübten Grundsatzkritik ist dann auch die vorweggenommene Entschuldigung, dass diese Stellungnahme „angesichts des reichen Materials, das der Verfasser [sc. MICHAELIS] ausbreitet, nicht erschöpfend sein“ könne, nicht wirklich befriedigend (ADAM, Apokatastasis, 131).

¹¹⁵ ADAM, Apokatastasis, 136.

¹¹⁶ ADAM, Apokatastasis, 137.

vergebar, sondern todeswürdig sind (...). Gerade an dieser traurigen Möglichkeit, daß es solche Sünden gibt (...), scheitert die Lehre von einer Versöhnung des Alls.“¹¹⁷

c) *Adolf Köberle*

ADOLF KÖBERLE legte 1974 in einem Sammelband „Leben nach dem Sterben“ einen Aufsatz unter dem Titel „Allversöhnung oder ewige Verdammnis?“ vor, der sich, dem Charakter des Gesamtwerkes entsprechend, sowohl als grundsätzlich in die Problematik einführend wie auch als gegenüber anderen „Grenzwissenschaften“ vermittelnd verstehen lässt¹¹⁸. So zeichnet er in groben Zügen die Alternativen von ewiger Verwerfung, Annihilationslehre und Allversöhnungslehre nach¹¹⁹; bei Letzterer nennt auch er die Hauptvertreter wie Origenes oder die schwäbischen Pietisten, Schleiermacher bis hin zu Karl Barth, der „der Allversöhnung nicht allzu fern gestanden hat“¹²⁰. Alle Vertreter waren aus der Sicht KÖBERLES „miteinander Biblizisten“, d.h., dass ihrem Selbstanspruch nach die Allversöhnung „im Wort Gottes selbst ihren Realgrund haben“ musste¹²¹. Im Ergebnis sieht KÖBERLE aber die beiden theologischen Linien – die „Möglichkeit eines ewigen Verlorengehens“ neben „Verheißungsworte[n] von der Wiederbringung aller Dinge“ – parallel und gleichgewichtig nebeneinander herlaufen, wobei mit Seitenblick auf eine *mathematische* Definition *theologisch* nicht ausgeschlossen sei, „daß Parallelen sich im Unendlichen schneiden“; innerweltlich bleiben die Widersprüche freilich unauflösbar¹²². Wenn also auch die Hoffnung besteht, „daß sich in Gott lösen wird, was wir (...) als Einheit nicht zusammenschauen vermögen (...), sollten [wir] darauf verzichten, uns zu Gunsten der einen oder der anderen Anschauung einlinig und einseitig festzulegen.“¹²³

d) *Esteban Deák*

In die Reihe derer, die sich für einen ‚dritten Weg‘ oder aber für so etwas wie eine Mittel- bzw. Mittlerposition entscheiden, dies aber noch-

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ A. KÖBERLE, Allversöhnung oder ewige Verdammnis?, in: A. ROSENBERG (Hg.), *Leben nach dem Sterben*, München 1974, 122-136.

¹¹⁹ Bemerkenswerterweise hat KÖBERLE mit dem Faktum, dass es unzählige Menschen gab und gibt, die nicht der Verkündigung des Evangeliums teilhaftig wurden und also in diesem Sinne „von dem Liebesangebot Gottes in Christi Leben, Wort und Werk niemals erreicht worden sind“, keinerlei Problem, insofern hier für ihn der „Descensus Christi ad inferos“ gerade die göttliche Kundgabe gegenüber den so „Abgeschiedenen“ darstellt, um ihnen „die Möglichkeit zu geben, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gottesgemeinschaft und Gottesferne zu wählen“ (KÖBERLE, Allversöhnung, 123).

¹²⁰ KÖBERLE, Allversöhnung, 134.

¹²¹ KÖBERLE, Allversöhnung, 129.

¹²² KÖBERLE, Allversöhnung, 135.

¹²³ KÖBERLE, Allversöhnung, 136.

mals anders als KÖBERLE, gehört ohne Zweifel auch ESTEBAN DEÁK mit seiner 1979 in Toronto erschienenen Dissertation¹²⁴. Nach einer ausführlichen Hinführung in die Geschichte und Darstellung des theologischen Streits um die Allversöhnungslehre insbesondere bei Nicolai Berdyaev¹²⁵, dem katholischen Theologen Giovanni Papini und Karl Barth¹²⁶, dann aber auch in der weiteren europäischen und nordamerikanischen Literatur¹²⁷, wägt er die Pro- und Kontra-Argumente einer universalistischen wie partikular-dualistischen Eschatologie sorgfältig wie umfassend ab¹²⁸. Seine eigene Position ist dadurch gekennzeichnet, dass er auf beiden Seiten unüberwindbare Schwierigkeiten sieht: Während die traditionelle Sicht vom ‚doppelten Ausgang‘ durch einseitig verstandene Begriffe wie „dualism, fatalism, obstinacy, sympathy, justice and instincts of revenge and cruelty“ belastet sei¹²⁹, müssen sich die Vertreter einer Allversöhnungslehre insbesondere fragen lassen, ob sie sich zu sehr vom eigenen Gottesbild („the doctrine of God“) leiten ließen, die Evidenz der biblischen Verwerfungsaussagen herunterspielten oder verneinten („Biblical evidence“), die menschliche Entscheidungsfreiheit allzu grundsätzlich in Abrede stellten („Freedom“) und die *Möglichkeit* einer ewigen Verdammnis nicht zumindest in Betracht ziehen müssten („Possibility of eternal damnation“)¹³⁰. Folglich: „The ultimate solution of the apokatastasis problem is this: universal salvation, which is not based on philosophical considerations about some

¹²⁴ E. DEÁK, Apokatastasis. The problem of universal salvation in twentieth century theology, Toronto 1979. – Auch diese Arbeit steht im Übrigen in der Nachfolgediskussion um Karl Barths Position, ja er schlägt sogar vor, die Entwicklung der Allversöhnungslehre insofern an Barth auszurichten, als dass man von „pre-Barthian, Barthian and post-Barthian theologians“ sprechen müsse (ebd. 143).

¹²⁵ So in der Schreibweise von DEÁK; man findet den zuletzt in Paris wirkenden russischen Philosophen (1874-1948) auch unter Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew bzw. Nikolaj Aleksandrovic Berdjaev (vgl. BAUTZ, Berdjajew, 505-507).

¹²⁶ Vgl. DEÁK, Apokatastasis, 20-141.

¹²⁷ DEÁK, Apokatastasis, 142-254.

¹²⁸ Vgl. DEÁK, Apokatastasis, 255ff; eine knappe Zusammenfassung der Argumente aus der von DEÁK rezipierten Literatur findet sich ebd. 352-358.

¹²⁹ Vgl. DEÁK, Apokatastasis, 358f. Mit diesen Schlagworten werden die Vertreter des eschatologischen Duals bzw. deren Schwierigkeiten scharf charakterisiert: „dualism“ bringe grundsätzlich die Verewigung des Bösen mit sich; „fatalism“ spreche insbesondere das Problem der Prädestinationslehre(n) (wohl im Sinne einer *praedestinatio gemina*) an; mit „obstinacy“ sei das hartnäckige ‚In-der-Sünde-Bleiben-Wollen‘ gemeint, wie es die Vertreter des doppelten Ausgangs den Verworfenen unterstellten und welches als solches nicht schriftgemäß sei; „sympathy“ im Sinne der christlich geforderten Feindesliebe ließe sich darin nicht oder nur schwer denken; „justice“ weise auf das einseitig verstandene Gerechtigkeitsverständnis i. S. einer *iustitia distributiva* bzw. *retributiva* hin; und die „instincts of revenge and cruelty“ schließlich trügen der Beobachtung einer psychologischen Motivation Rechnung, die ebenfalls mitschwänge, wenn auch nicht immer einfach als solche zu erkennen sei.

¹³⁰ Vgl. DEÁK, Apokatastasis, 359-360.

attributes of God or other logical conclusions, but solely an God's abundant grace in Jesus Christ"¹³¹; darin müsse eingeschlossen sein – und das ist das neue an DEÁKs Vermittlungsweg –, dass selbst innerhalb der ewigen Glückseligkeit eine ewige und schmerzliche Erinnerung an das ehemals sündige Wesen bestehe: „Man also eternally realizes the sins of his entire life. This fills him with appropriate pains, which pains constitute his damnation, but these are nevertheless redeemed and become part of his eternal happiness.“¹³²

e) *J. Christine Janowski*

Auf das in zwei Bänden erschienene, in der Sache greifbar weiterführende (und nicht nur sattsam bekannte Argumente wiederholende) *opus magnum* „Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie“ von J. C. JANOWSKI wurde schon kurz hingewiesen¹³³. Ist hier nun weder der Ort noch Raum, um das darin sorgfältig entwickelte Modell einer Allerlösung annähernd angemessen zu referieren – die Autorin selbst bemerkt dazu, dass ihre „bisherige Schreibung zum Thema nicht nur sehr umfangreich und zugleich kompakt, sondern auch sprachlich etwas kompliziert“ sei¹³⁴ –, so seien einige höchst interessante Hinweise für die Paulusexegese hier fürs Erste zumindest angedeutet: JANOWSKI weist mit scharfem Blick auf die „Paradigmazität“ bes. von Röm 11,25ff hin, weil „die Juden in christlicher Apokatastasis-panton-Tradition biblischer Orientierung gerade insofern [exemplarisch sind], als es mit ihrer eschatologischen Rettung um die Ausweitung der Versöhnung und Erlösung nicht nur um die geht, die das Evangelium von Jesus Christus gar nicht hören können!“¹³⁵ Gerade Paulus provoziere vielfach zu der Frage, ob „das *gratis* endgültig (!) ein *vane* werden kann, wie es bis hinein in Bekenntnisse in der Tradition des strengen eschatologischen Duals protestantisch immer wieder

¹³¹ DEÁK, Apokatastasis, 361f.

¹³² DEÁK, Apokatastasis, 361. Hier wäre mit GROTH, Pietismus, 24 nicht nur zu kritisieren, dass dieser Versuch, Apokatastasis und Gericht (vermeintlich) zusammen denken zu können, sogar eine Überbietung des von DEÁK selbst kritisierten Rationalismus traditioneller Apokatastasislehren darstellt, sondern es wäre auch zu fragen, wo denn die von DEÁK eingeforderte „scriptural evidence“ dieser Lösung liegt. Denn unabhängig, ob man einer Allversöhnungslehre oder dem eschatologischen Dual folgt, die „Glückseligkeit“ der eschatologisch bei Gott Seienden wird biblisch doch gerade als das definitive Beendet-Sein schlicht jeglichen Schmerzes, Leides und jeder Art von Trennung von Gott beschrieben (vgl. nur 1Kor 15,26; v.a. Apk 21,3-4 in Aufnahme von Jes 25,8); dies ist freilich von einer einfach geschichtsnihilistischen Sichtweise nochmals zu unterscheiden (s. dazu u.a. die Ausführungen von LINK, Anmerkung [s.u. bei Anm. 171]).

¹³³ J. C. JANOWSKI, Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie, NBST 23/1+2, Neukirchen-Vluyn 2000 (s.o. Anm. 23).

¹³⁴ C. JANOWSKI, Warum, 293.

¹³⁵ C. JANOWSKI, Allerlösung I, 50 Anm. 89.

formuliert wurde¹³⁶. Das schließt berechtigterweise ein, dass „die das Apokatastasis-Problem betreffende Bestimmtheit der abstrakten Alternative von kollektivem statt individualistischem Horizont in Röm 9 – 11 bis hinein in [Röm 11,32]“ problematisch ist, ebenso „wie die Restriktion des Allquantors nur auf Israel“ (ebd., Anm. 111). C. JANOWSKI hat nun selbst so etwas wie eine zusammenfassende Sicht in einem weiteren, längeren Aufsatz vorgelegt, der aufgrund seiner Komprimiertheit wiederum nur unangemessen zusammenzufassen ist¹³⁷. Ihre Ausgangsfrage ist letztlich, „wo denn da [im sog. doppelten Ausgang des Jüngsten Gerichts] – *um Gottes und nicht nur der Menschen willen* – der Fehler liegt.“¹³⁸ Die Antwort folgt auf dem Fuße: Der Fehler liege in den dahinter stehenden „schlechten Paradoxen“¹³⁹, die „der christlichen, insbesondere paulinisch-reformatorischen Grundsubstanz mit ihren *guten Paradoxen* auf unerträgliche Weise widersprechen.“¹⁴⁰ Besonders plastisch werden die Ausführungen dort, wo sich JANOWSKI fünf stereotyp zu nennenden Einwänden gegen eine Allerlösung widmet¹⁴¹. (1) Auf den ersten Einwand, „dass zur christlichen (Auferstehungs-) Hoffnung *nicht* die Hoffnung auf die Überwindung *aller* Feindschaft“¹⁴² gehöre, antwortet JANOWSKI mit dem Hinweis auf die in der Auferstehung ermöglichte und verwirklichte Transformation aller unter jeder Hinsicht; „die mentale Operation strengen Dualisierens (...) zwischen Gerechten und Ungerechten (...) widerspricht dem christologischen und von da aus auch dem rechtfertigungstheologischen Zentrum des *christlichen* Glaubens“¹⁴³, und zwar deshalb, weil der christliche Glaube bestimmt ist von „*der für alle offenen Wirklichkeit* (also nicht nur Möglichkeit) des gekreuzigten Auferstandenen, der nicht nur für ‚die Seinen‘ gestorben ist und eben deshalb alle zu sich ziehen wird als sein Eigentum“¹⁴⁴. (2) Dem zweiten Einwand, die Allerlösung wäre eine Differenzen und Geschichte nivellierende ‚Einheitsideologie‘, begegnet JANOWSKI insofern positiv, als dass somit ein

¹³⁶ C. JANOWSKI, Allerlösung I, 55; vgl. den Kontext 52-56!

¹³⁷ J. C. JANOWSKI, Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre, in: M. L. FRETTLÖH / H. P. LICHTENBERGER (Hg.), Gott wahr nehmen (FS C. Link), Neukirchen-Vluyn 2003, 277-328.

¹³⁸ C. JANOWSKI, Warum, 284 (Hervorhebungen im Orig.).

¹³⁹ Gemeint ist damit – im Anschluss an Formulierungen Karl Barths – etwa, dass die Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus doch wohl nicht nur diese Hand voll (selbstzufriedener, weil allein das *pro me* betonender) Christen, gnädigerweise aus der großen *massa perditionis* herausgerufen, betreffen könne; dass – mit C. Link – der doppelte Ausgang von ewigem Tod und ewigem Leben, von Geretteten und Verdammten „zuletzt nur die Gegensätze der Erde erstarren“ ließe (vgl. C. JANOWSKI, Warum, 284-286, Zitat 286).

¹⁴⁰ C. JANOWSKI, Warum, 284 (Hervorhebungen im Orig.).

¹⁴¹ Vgl. C. JANOWSKI, Warum, 299ff.

¹⁴² C. JANOWSKI, Warum, 300.

¹⁴³ C. JANOWSKI, Warum, 302.

¹⁴⁴ C. JANOWSKI, Warum, 303.

Modell von Allererlösung entwickelt werden müsse, das eben gerade nicht resultativ monistisch und insofern relativierend oder gar nihilierend sei. Allerdings ist dies schon dann gegeben, wenn man sich den biblischen Texten als Grundlage einer solchen Allererlösung zuwende, die „alles andere als geschichts-nihilistisch usw.“ seien¹⁴⁵; die Lösung liege aber auch nicht darin, das man ein wie auch immer bestimmtes Zwischenmodell entwerfe, welches so etwas wie postmortale Läuterungs- oder Reinigungsprozesse einer unsterblichen Seele enthalte. JANOWSKI'S Modell umschreibt sie selbst mit der – für sich genommen missverständlichen – Formel *iustus / iusta in re, peccator / peccatrix in memoria*: Das heißt, dass die mit der unwiderstehlichen Kraft des Heiligen Geistes vollzogene Auferstehung einerseits keinerlei Sünde mehr als existent zu denken erlaube, dass andererseits das Jüngste Gericht „nicht nur Selbstzweck“, sondern zugleich die höchst praktische und nicht nur theoretische „Hölle der Selbsterkenntnis“ bedeute, es also „im Eschaton (...) Erinnerungsspuren der in ihrer Wirklichkeit und Möglichkeit vergangenen Vergangenheiten im schlimmen Sinne gibt“, wie eben auch der Gekreuzigte auf ewig bleibend stigmatisiert ist¹⁴⁶. (3) Der dritte Einwand, eine Allererlösung wäre gar nicht oder nicht hinreichend biblisch begründet, muss nach unseren bisherigen Darlegungen weder hier noch bei JANOWSKI ernsthaft geprüft werden¹⁴⁷; selbst wenn man auf dem vermeintlich moderaten Standpunkt stünde, die Apokatastasis wäre nicht *hinreichend* begründet, weil mit Schwierigkeiten oder Spannungen innerhalb des biblischen Befundes selbst belastet, so gilt ohne Zweifel: Diese „Argumentation (...) lässt sich so gut wie auf alles andere [z.B. die *creatio ex nihilo*, die Trinitätslehre etc.] anwenden.“¹⁴⁸ (4) Dem vierten Einwand: „Eine Allererlösung entspricht nicht dem kirchlichen Dogmen- und Bekenntnisstand“ begegnet JANOWSKI ebenso entwaffnend wie lapidar: „Ja, ich weiß.“¹⁴⁹ Nur

¹⁴⁵ C. JANOWSKI, Warum, 309. Dahinter steht das Bekenntnis dazu, dass nicht nur hinsichtlich der Dogmatik Karl Barths „eigentlich alles bereit“ für eine Apokatastasis-Lehre liege, sondern dies auch schon für den biblischen Befund gälte (vgl. ebd. 292).

¹⁴⁶ Vgl. C. JANOWSKI, Warum, 313f.

¹⁴⁷ Eine knappe Auflistung der drei neutestamentlich-eschatologischen ‚Modelle‘ vom doppelten Ausgang, von der *annihilatio* sowie der Allversöhnung und der jeweiligen (möglichen) biblischen Begründung gibt einleitend ROSENAU, Allversöhnung, 6f; vgl. dazu ausführlicher neben ROSENAU, Art. Wiederbringung, 774ff, bei HÄRLE, Dogmatik, 610-628.

¹⁴⁸ C. JANOWSKI, Warum, 319. Ähnlich – wenn auch weniger auf „biblische Spannungen“ als vielmehr auf Gottes für den Menschen letztlich immer undurchschaubare Wege bezogen – argumentiert im Übrigen ROSENAU in seiner Einleitung (Allversöhnung, 4): „Würde diese kritische Enthaltensamkeit bei eschatologischen Aussagen (...) nicht auch alle anderen dogmatischen topoi betreffen und somit Theologie als verantwortliche Rede von Gott im ganzen unmöglich machen, so daß am Ende nur ein andächtiges Schweigen übrig bliebe?“

¹⁴⁹ C. JANOWSKI, Warum, 320.

widerspricht sie dem Bekenntnisstand weniger als gemeinhin angenommen¹⁵⁰, und was die darin wohl (auch) enthaltene Frage angeht, ob man schon allein wegen des Bekenntnisstandes eine Allererlösung eben nur hoffen und keinesfalls lehren dürfe, formuliert JANOWSKI die für sie offene Gegenfrage, „wie wir heute überhaupt angemessen lehren sollen und dürfen“¹⁵¹. (5) Wenn gegen eine Allererlösung schließlich „der Ernst der Sünde“ – und damit der Ernst des christlichen Glaubens und der menschlichen (Lebens-) Situation – beschworen wird, so wäre mit JANOWSKI zu antworten: „Die Sünde ist nicht ernster zu nehmen als Gottes in Jesus Christus verbürgte Macht, sie endgültig zu überwinden. Dem Evangelium von Jesus Christus ist nicht ein Dysangelion von der Sünde zur Seite zu stellen“¹⁵². D.h. wiederum, dass der Tod so etwas wie einen „hamartiologischen Nullpunkt“ darstellt, der Tod also bei JANOWSKI nicht als Sündenfolge, sondern als absolute Sündenbegrenzung begriffen ist¹⁵³. Wer demgegenüber wiederum mit dem Vorwurf des hamartiologischen Nihilismus auftreten wollte, der vergäße, dass „mit dem so verstandenen Tod zwar (...) die Wirklichkeit und Möglichkeit der Sünde gänzlich entmachtet [wäre], nicht aber deren Vergangenheit: Der Tod macht diese nicht ungeschehen, sondern vielmehr irreversibel.“¹⁵⁴ So basiert das von JANOWSKI entwickelte Modell einer Allererlösung – das keineswegs Gott selbst auf die Notwendigkeit, alle erlösen zu *müssen*, festlegen kann und will! – auf einer streng universal verstandenen Auferstehung, „die nach allem zu entdualisieren und nicht als heilsneutrale Oberprämisse zu verstehen ist“ und so zu einer *communio* mit Christus führt, „die für alle die rettende Erkenntnis der Wahrheit (...) und zugleich der vergangenen Unwahrheit: *peccator / peccatrix in memoria*, und also ein Jüngstes Gericht durch ihn einschließt“¹⁵⁵.

f) Weitere Autoren

Neben den beiden nachgezeichneten Positionen, die Allversöhnungslehre folge konsequent aus dem Wesen Gottes als alles überwältigende Liebe (s.o. bei ROBINSON, eine Allererlösung vertretend, aber anders begründend JANOWSKI), oder aber ihrer genauen Kontradiktion (s.o. bei ADAM), liegt mit KÖBERLE – und modifiziert auch bei DEÁK – so et-

¹⁵⁰ Vgl. die Aufstellung C. JANOWSKI, Warum, 321-322.

¹⁵¹ C. JANOWSKI, Warum, 326.

¹⁵² C. JANOWSKI, Warum, 322.

¹⁵³ C. JANOWSKI, Warum, 324. Mag man dem möglicherweise systematisch-theologisch zustimmen, so ist doch die paulinische Auslegung von Gen 3 eine andere i.S.v. Röm 6,23 (vgl. 5,12ff): τὰ γὰρ ὑπὸ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας θάνατος.

¹⁵⁴ C. JANOWSKI, Warum, 324.

¹⁵⁵ C. JANOWSKI, Warum, 325. Damit liegt auf der Hand, dass ‚an Christus vorbei‘ selbstredend keine Allererlösung zu denken ist, genauso wenig wie an Gott vorbei, was aufs Gleiche hinausläuft – nur um einem weiteren Einwand von vornherein zu begegnen.

was wie ein ‚Zwischenmodell‘ vor, das beide Positionen als biblisch begründet sowie theologisch denkbar ansieht und folglich beide nebeneinander stehen lässt; dies entspricht dem bereits eingangs zitierten Votum von ALTHAUS¹⁵⁶. Die weiteren hier aufgenommenen Vertreter fügen sich in jeweils eines der drei Modelle mehr oder weniger ein.

α. Pro-Positionen

Einer Allversöhnungslehre gegenüber grundsätzlich *positiv* eingestellt und in ähnlicher Weise wie ROBINSON argumentierend, kommt auch ROWLAND J. H. SHUTT in einem knappen Aufsatz in *The Expository Times* Nr. 67 (1955/56) „The New Testament Doctrine of Hereafter: Universalism or Conditional Immortality“ zu dem Ergebnis: „The really ultimate purpose of God is victory, or the redemption of creation“¹⁵⁷. Denn auch angesichts des selbstgewählten Weges der sündigen Kreatur, in Feindschaft mit Gott leben zu wollen, gilt: „In any case a finite will of a creature cannot be quite so potent through eternity as the infinite will of the creator“¹⁵⁸.

Die Habilitationsschrift von HARTMUT ROSENAU zur „Allversöhnung“ stellt seinem Untertitel wie Anspruch nach „ein[en] transzendental-theologisch[n] Grundlegungsversuch“ dar und geht somit das Thema auch gänzlich anders an¹⁵⁹: „Wenn dazu in der vorliegenden Studie die Allversöhnung als anthropologisches Postulat transzendental zu begründen versucht wird, ohne sie transzendent direkt und an sich zu thematisieren, so bedeutet das, daß sie weder im Modus der Notwendigkeit noch der Wirklichkeit gedacht wird, da sie überhaupt nicht an sich selber gedacht werden kann.“¹⁶⁰ Der Allversöhnung, wie sie ROSENAU thematisieren will, eignet also der Status eines *Postulates* und sie ist insofern (nur) eine logische Möglichkeit. ROSENAU kann dessen ungeachtet unter die positiven Vertreter einer Allversöhnung aufgenommen werden, denn wie er „anhand des Leitgedankens der soteriologischen Ohnmacht des Menschen“ entfaltet, kommt er zu dem bereits hier formulierten Ergebnis: „Allversöhnung‘ ist das für uns

¹⁵⁶ S.o. bei Anm. 97. – Im Grunde ist dies – hier in Vorwegnahme der genaueren Darstellung weiter unten nur angedeutet – im Ergebnis die Position, wie sie HILLERT, *Universalism*, bei Paulus (also nicht nur innerhalb der gesamten Bibel oder des Neuen Testaments, sondern auch in den verschiedenen Texten ein und desselben Autors!) vertreten sieht (s.u. 1.1.3.2).

¹⁵⁷ SHUTT, *Hereafter*, 134.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ H. ROSENAU, *Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch*, TBT 57, Berlin / New York 1993 (s. dazu die bereits o. gem. Anm. 23). – ROSENAU hat darüber hinaus mehrere Lexikonartikel zum Thema verfasst, vgl. DERS., Art. *Allversöhnung*, RGG 1, 4. Aufl., Tübingen 1998, 322-323; DERS., Art. *Heilsuniversalismus*, RGG 3, 4. Aufl., Tübingen 2000, 1588-1589; DERS., Art. *Wiederbringung aller*, TRE 35, Berlin / New York 2003, 774-780 (dort 778f eine Art knapper Zusammenfassung seiner Monographie).

¹⁶⁰ ROSENAU, *Allversöhnung*, 44.

einzig denkmögliche universale Heil als Gnade“; unter der Bedingung „quoad nos“ stellt sich die Allversöhnung somit als „einzig mögliche eschatologische Vorstellung“ dar¹⁶¹. Exegetisch wiederum interessant ist die Feststellung von ROSENAU, dass insbesondere das Corpus Paulinum für die Diskussion der Allversöhnungsvorstellung relevant wäre – das er trotzdem nicht als Ausgangspunkt wählt, „denn der Befund zur paulinischen Eschatologie ist zu uneinheitlich, als daß hier ein klarer Ausgang möglich wäre.“¹⁶² Vom exegetischen Befund des gesamten NT jedenfalls her, den ROSENAU (zutreffend) hinsichtlich der Allversöhnung „divergierend und widersprüchlich“ nennt¹⁶³, leitet er zu einer historisch-systematisch-theologischen Darstellung von Origenes, Schleiermacher und Barth über, die jeweils exemplarische Modelle metaphysischer, transzendentaler und christologischer Begründungsversuche einer Allversöhnungsvorstellung repräsentieren¹⁶⁴. Während er an Origenes die „Freiheit als soteriologische Macht“ und an Barth die „mehrfach aporetische Erwählungslehre auf dem Boden seines christologischen Grundsatzes“ kritisiert, scheint Schleiermachers Ansatz „in sich konsistent“ zu sein¹⁶⁵; dies vertieft ROSENAU dann ausführlich anhand Johann Gottlob Fichte¹⁶⁶. Allerdings betont auch ROSENAU, dass die unter der Voraussetzung der soteriologischen Ohnmacht des Menschen transzendentaltheologisch begründete Allversöhnung den Status eines Postulats habe und somit „dem menschlich-endlichen Denken immanent (...), damit prinzipiell der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt“ ist¹⁶⁷.

¹⁶¹ ROSENAU, Allversöhnung, 45. Vereinfacht könnte man vielleicht von einem denknotwendigen Postulat und insofern von einer notwendigen, aber (noch) nicht wirklich gewordenen Möglichkeit sprechen.

¹⁶² ROSENAU, Allversöhnung, 51. Hier berührt er sich in der Einschätzung mit C. JANOWSKI (s.o. Anm. 23) – ein weiterer Hinweis darauf, dass eine exegetische Untersuchung zum Verständnis des Heilsuniversalismus bei Paulus nicht gänzlich unnötig zu sein scheint. Die bei ROSENAU, ebd. 51-53 zu Paulus gemachten Aussagen halten jedenfalls einer exegetischen Prüfung kaum stand, denn zunächst wird lediglich eine Inkonsistenz in der Eschatologie nur *behauptet* (ebd. 52), sodann liegt m.E. auch keine Spannung zwischen den paulinischen Aussagen über das Gericht wie über die Gnade Gottes vor (ebd. 53 – trotz Anm. 15), wie noch zu zeigen sein wird.

¹⁶³ ROSENAU, Allversöhnung, 104.

¹⁶⁴ Vgl. ROSENAU, Allversöhnung, 109-222, seine Zusammenfassung ebd. 223-225.

¹⁶⁵ ROSENAU, Allversöhnung, 224f.

¹⁶⁶ ROSENAU, Allversöhnung, 226-399.

¹⁶⁷ ROSENAU, Allversöhnung, 426. Dies ist auch unbestritten richtig – doch diese Selbstrücknahme (bei ROSENAU: „transzendental, selbstkritische Reduktion“, ebd. 427) kann m.E. nicht über das Manko gerade dieses, wie mir scheint, einseitigen Zugangs über die Anthropologie hinwegtäuschen. Wohl kann es unter dem von ROSENAU angestrebten Thema nicht angehen, „eine umfassende Dogmatik auszuarbeiten“ (ebd. 428 – bemerkenswerterweise mit Rekurs auf SCHEFFCZYK, s. dazu u. bei Anm. 192), doch wie man die soteriologische Ohnmacht des Menschen – und

Wiederum eher an SHUTT anknüpfend – wenn auch vorsichtiger formulierend – ist MATTHIAS REMENYI¹⁶⁸, der einerseits den freien Willen des Menschen und, damit verbunden, das (eschatologische) Gerichtsgeschehen in seiner Offenheit ernst nehmen möchte, andererseits aber prägnant formuliert: „Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht die unbedingte Versöhnung und Erlösung aller wollte (...). Was Gott bleibt (...) angesichts der Unausdenklichkeit dieser Situation [sc. der menschlichen Ablehnung des Versöhnungsangebots Christi] ist – Er selbst; er selbst aber in seiner ganzen Liebesmacht“¹⁶⁹. Im Wesen der „persuasiven Liebesmacht Gottes“ liegt deswegen nach REMENYI auch die Hoffnung auf eine Allversöhnung begründet: „Nur auf diese Weise, nur als um unsere Zustimmung werbende, unseren Starrsinn lockende und – wenn es denn sein muss – unendlich lange wartende Geduld ist eine Liebesmacht Gottes denkbar, die Allerlösung und Allversöhnung zu schaffen weiß, ohne an der geschöpflichen Freiheit vorbeizugehen.“¹⁷⁰ CHRISTIAN LINK schließlich¹⁷¹ hat sich in einer engagierten Auseinandersetzung mit der Position J. C. JANOWSKIs – die er zustimmend aufnimmt – neuerlich zum „eschatologischen Dual“ geäußert. Auch er setzt bei dem bekannten Argument von der menschlichen (Willens-) Freiheit ein: Wenn Gott sich über die seitens des Menschen aus freien Stücken vollbrachten bösen und guten Werke im Gericht hinwegsetzen würde und also die menschliche Freiheit letztlich als irrelevant erklärte, hat dann nicht die Anthropologie „die Weichen für das Dogma vom ‚doppelten Ausgang‘ des Weltgerichts gestellt?“¹⁷² Und was stünde hinter den ewigen Höllenqualen für ein Gottesbild, „was wäre das für ein Gott, der seinen Geschöpfen solche Torturen bereit hält?“¹⁷³ Doch würde man als Gegenposition die ἀποκατάστασις πάντων einnehmen,

damit nach ROSENAU die Allversöhnungslehre! – trotz der Kritik an Barth letztlich ohne Entfaltung der Christologie tragfähig darstellen will, bleibt mir verschlossen; die ‚Falle‘ des Geschichtsnihilismus liegt da etwa sehr nahe, ebenso wie ein kategorisch unterbestimmter Glaubensbegriff. ROSENAU charakterisiert seine Grundlegung selbst als *philosophisch* abgeleitet: „Sie [sc. die Grundlegung einer transzendentaltheologischen Argumentation für die Vorstellung von der Allversöhnung] besteht in der philosophischen Herleitung des anthropologischen Grundsatzes von der soteriologischen Ohnmacht“ (ebd.). Zur Kritik an ROSENAUs „Basisargument“ bzw. seiner (nicht entfaltenen) Eschatologie mit „geschichtsnihilistischer Vergleichsgültigkeit“ vgl. auch C. JANOWSKI, Allerlösung II, 584f mit Anm. 286; 598 Anm. 323; 604 mit Anm. 353.

¹⁶⁸ M. REMENYI, Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft, JKaZ 32, 2003, 492-512.

¹⁶⁹ REMENYI, Hoffnung, 508.

¹⁷⁰ REMENYI, Hoffnung, 509.

¹⁷¹ C. LINK, Wie kommt es zum „eschatologischen Dual“? Anmerkungen zum Problem der Allerlösung, in: R. HEB / M. LEINER (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße (FS J. C. Janowski), Neukirchen-Vluyn 2005, 185-214.

¹⁷² LINK, Anmerkungen, 185.

¹⁷³ LINK, Anmerkungen, 186 (Hervorhebung im Orig.).

so müsse man eine Art von Geschichtsnihilismus wiederum vermeiden, um „damit alle innergeschichtlichen Differenzen [nicht] einfach zu tilgen“¹⁷⁴. LINK benennt aber weitere Schwierigkeiten, indem er den klassischen dogmatischen Locus ‚De novissimis‘ untersucht und dort einen „unvermeidlichen ‚Geburtsfehler‘“ konstatiert: Jegliche Entfaltung der Eschatologie entzieht sich zwangsweise menschlicher Erfahrung, „führt unsere Vorstellungskraft an eine unüberschreitbare Grenze.“¹⁷⁵ Dazu kommt, dass die Lehre von der doppelten Prädestination, und davon wieder direkt ableitbar: vom doppelten Ausgang des Weltgerichts, sich quasi verselbstständigt hat und an die Rechtfertigungslehre gekoppelt wurde mit dem faktischen Ergebnis, „dass sich die Klammer zwischen Erwählung und Geschichte löst“, insofern es in der Autonomie Gottes liegt, wer zum Glauben kommt und wer nicht: wer also erwählt ist und wer nicht, und dies gänzlich unabhängig von geschichtlichen Umständen¹⁷⁶. Wollte man von hier aus wieder zurück auf das Feld der Eschatologie blicken, so nur derart, dass es auch eschatologisch in der Vollendung der ‚Geschichte‘ „um die Vollendung der Geschichte Gottes mit der Welt und dem Menschen geht“ und insofern eine gewisse geschichtliche „Kontinuität“ gewahrt sein muss: „Im Neuen muss das Alte wiedererkennbar sein. Ist die Erwählung die Eingliederung des Menschen in die *Verheißung*, so ist die Erlösung ihre Eingliederung in die *Erfüllung*.“¹⁷⁷ Daraus folgt aber zwingend die Frage, wie und ob es am Ende Gott ‚gelingt‘, „sich gegen die Schwerkraft unserer Vergangenheit durchzusetzen“¹⁷⁸. Hier argumentiert nun LINK angesichts der durchaus differierenden biblischen Belege „mit der Bibel gegen die Bibel“; das Ereignis von Jesu Tod und Auferstehung ist nichts anderes als die partikular sichtbar gewordene Verheißung und Verwirklichung Gottes, dass „die Schöpfung (...) ihre Toten nicht [verliert] (...). Es ist die bedingungslose Liebe Gottes, seine hier erfahrbar gewordene Treue zu seinem Werk, die uns *universal*, für die gesamte Schöpfung erwarten und hoffen lässt“¹⁷⁹. Gerade die *Geschichte* Jesu Christi verdeutlicht, dass das Ziel der Vollendung die menschliche Geschichte mit einbezieht, also gerade nicht geschichtsnihilistisch ist. Unter diesen Bedingungen „dürfen wir von dem ‚strengen‘ eschatologischen Dual Abschied nehmen.“¹⁸⁰

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ LINK, Anmerkungen, 187f.

¹⁷⁶ Vgl. zur hier sehr verkürzt dargestellten Argumentation LINK, Anmerkungen, 188-192.

¹⁷⁷ LINK, Anmerkungen, 193 (Hervorhebungen im Orig.).

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Vgl. LINK, Anmerkungen, 194f (Zitat ebd. 195).

¹⁸⁰ LINK, Anmerkungen, 197. – LINK präzisiert in seinem Aufsatz u.a. auch die von C. JANOWSKI, Warum, v.a. 286-290, kritisierte Formulierung, als ob das veröhnende Gerichtshandeln in Christus nur ‚uns‘ – also den Glaubenden – und nicht etwa allen zuteil würde, wie er sie zuvor in dem gemeinsam mit W. DIETRICH ver-

β. Kontra-Positionen

Den Ernst der menschlichen Entscheidungsfreiheit hinsichtlich Annahme oder Ablehnung des göttlichen Heilsangebotes hervorhebend und insofern einer Allversöhnung *negativ* begegnend äußert sich CHARLES S. DUTHIE¹⁸¹. Auch er geht der Frage nach: „If God wills that all men shall be saved, if He was truly in Christ reconciling the world to Himself, if it is His purpose to gather up all things in Christ, are we not driven towards the expectation, perhaps even the certainty, that at the last all shall have found their way, or been led, to God ,who is our home‘?“¹⁸² Nach kurzen Überlegungen insbesondere zu Mt 25, 1Kor 15, Phil 2, aber auch Belegen aus Joh¹⁸³ und der Auseinandersetzung mit verschiedenen theologischen Positionen (v.a. H. Farmer und K. Barth)¹⁸⁴ formuliert er zunächst positiv: „The God who in Jesus Christ has shown Himself bound to man by His own loving will cannot allow man’s sin to thwart His purpose for ever.“¹⁸⁵ Allerdings sieht er diese Aussage als eine der Binnenperspektive eines schon von Gottes Liebe Erfassten entsprungene, woraus für DUTHIE zunächst der ethische Impetus folgt, an der Erlösung der Welt mit aller Kraft mitzuwirken¹⁸⁶. Sodann bleibt „the appeal to our awful human responsibility“, denn keine noch so von Gottes Liebe erfüllte Predigt kann dem Hörer die Entscheidung abnehmen, diesem ‚Wort des Lebens‘ im und mit Glauben zu antworten¹⁸⁷. Folglich findet die Spannung zwischen christlicher Hoffnung und der Möglichkeit einer (eschatologisch) bleibenden Ablehnung durch den Sünder diesseits keine Auflösung – ja selbst der (jetzt) Glaubende darf sich in keiner falschen Sicherheit wiegen: „Because God is a consuming fire, His love freely offered to us in Christ compels us always to give our answer in responsibility freedom. That is true whether for this world or for the next“¹⁸⁸.

Enttäuschend undifferenziert äußert sich LEO SCHEFFCZYK¹⁸⁹; er stellt sich weder in ausgewogener Weise dem biblisch durchaus vielstimmigen Zeugnis noch reflektiert er angemessen über ein biblisches Ver-

antworteten 2. Band „Die dunklen Seiten Gottes. Allmacht und Ohnmacht Gottes“ verwendet hatte: „Dieses ‚uns‘ – offenbar missverständlich – [kann] exklusiv erscheinen. So habe ich es freilich nicht gemeint“ (LINK, Anmerkungen, 186 Anm. 6).

¹⁸¹ C. S. DUTHIE, *Ultimate Triumph*, SJTh 14, 1961, 156-171 (basierend auf einem Vortrag am New College in London aus dem Jahr 1959).

¹⁸² DUTHIE, *Triumph*, 156.

¹⁸³ Vgl. DUTHIE, *Triumph*, 159-161.

¹⁸⁴ DUTHIE, *Triumph*, 161-167.

¹⁸⁵ DUTHIE, *Triumph*, 168.

¹⁸⁶ DUTHIE, *Triumph*, 169: „We [as Christians] have no right at all to envisage or speak of a world redemption unless we ourselves are working for it with our dedicated powers.“

¹⁸⁷ DUTHIE, *Triumph*, 170 (Zitat ebd.).

¹⁸⁸ DUTHIE, *Triumph*, 171.

¹⁸⁹ L. SCHEFFCZYK, *Apokatastasis: Faszination und Aporie*, IKaZ 14, 1985, 35-46.

ständnis von Gericht und Gerechtigkeit, von Gut und Böse etc. Katholische Vertreter, die der Allversöhnungslehre zuneigen, werden der „Abschwächungen oder Abirrungen“ von der kirchlichen Lehrverkündigung bezichtigt¹⁹⁰; gegenüber evangelischen Vertretern, die sich dem Votum anschließen, man dürfe die Apokatastasis erhoffen oder glauben, aber nicht lehren, äußert sich SCHEFFCZYK: „Es kann demnach etwas Gegenstand des Glaubens sein, was nicht zum Gegenstand der Glaubenslehre gemacht werden dürfe. Hier scheint auch die Zuordnung von Glaube und Theologie verfehlt zu sein.“¹⁹¹ Konsequenterweise ist so nur die Lehre vom doppelten Ausgang schrift- wie lehrgemäß, „denn der Gott, der die festgehaltene Bosheit des Sünders übersehen würde (und sie so bejahren müßte), müßte sich selbst verneinen“¹⁹².

γ. Mittler-Positionen

Nun erheben auch in neuerer Zeit weitere Gegner der Allversöhnungslehre, teils recht vehement, ihre Stimme (s.u. 1.1.2.2 u. 1.1.2.3), doch fällt bei der Sichtung der Literatur auf, dass neben den bisherigen Vertretern die Mehrzahl der Autoren sich eher in der unentschiedenen *Mitte* zu verorten scheint, als eine wie auch immer bestimmte Allversöhnungslehre rundheraus als denkmöglich oder unbiblich abzulehnen¹⁹³. So stellt sich MARTIN BIELER in einem einfühlsam geschriebenen, knappen Aufsatz der Frage, „ob Gott in einem letzten Sinn gnädig ist“ – mithin also der Frage nach der Allversöhnung, in der es „in eminenten Weise um Gott selbst [geht], und gerade darum muß sie gestellt werden.“¹⁹⁴ Wieder in Aufnahme von Karl Barths Erwählungslehre, al-

¹⁹⁰ SCHEFFCZYK, Apokatastasis, 37.

¹⁹¹ SCHEFFCZYK, Apokatastasis, 42.

¹⁹² Vgl. SCHEFFCZYK, Apokatastasis, 45f. – SCHEFFCZYK formuliert in einer bemerkenswerten Missachtung der theologischen Diskussion den Vorwurf: „Die heute wieder aufgenommene Allversöhnungshypothese [Welche? Welcher Art? Welchen Umfangs? Wie begründet?] unterzieht sich jedenfalls auf theologischer Ebene nicht der Mühe, ihre Behauptung mit der theologischen Wahrheit im ganzen [die wie zu bestimmen wäre?] in Übereinstimmung zu bringen.“ Man muss Undifferenziertheit nicht undifferenziert beantworten oder auf Polemik polemisch reagieren, doch ganz unabhängig vom theologischen Ergebnis dieses Aufsatzes – dem ich in keiner Weise zustimmen kann – würde er durch dialogisch-argumentative Berücksichtigung des theologischen Diskurses (der auch innerhalb der katholischen Theologie geführt wird!; vgl. ergänzend dazu die Darstellung bei C. JANOWSKI, *Allerlösung I*, 249-274) einiges an Überzeugungskraft gewinnen.

¹⁹³ Das Votum von BAUCKHAM aus dem Jahr 1979 ist so wohl gegenwärtig nicht mehr aufrechtzuerhalten: „Attempts to show that the NT texts refer to a temporary hell to be followed by ultimate salvation are still sometimes found (...). But they no longer carry conviction.“ (BAUCKHAM, *Universalism*, 52 Anm. 35). – Ähnlich spricht auch C. JANOWSKI, *Warum*, 295f, nach ihrer weit umfassenderen Rezeption verschiedener Allerlösungsmodelle davon, dass „man in der Ökumene inzwischen weithin zu der *Zwischenlösung* eines sog. dritten Weges tendiert“.

¹⁹⁴ M. BIELER, *Der Grund der Gelassenheit. Die Frage nach der Allversöhnung als Weg zu Gott*, GuL 60, 1987, 23-39: 24.

lerdings unter pointierter Betonung der menschlichen Freiheit¹⁹⁵, verweist er auf die Hoffnung, dass Gott sich als der überwältigend Liebende dem sündigen, sich verweigernden Menschen so offenbart, dass dieser sich ‚in Freiheit‘ Gott zuwendet. Aber: Auch dass Gott die (endgültig sich verweigernde) negative Antwort des Menschen auf sein Heilsangebot wird gelten lassen, ist nicht ausgeschlossen¹⁹⁶: „Beide sind also möglich, Allversöhnung und doppelter Ausgang, wobei man sich hüten muß zu behaupten, es sei eigentlich gleichgültig, welche der beiden Möglichkeiten eintreffen werde (...). Unsere Hoffnung kann sich nur mit der Hoffnung Gottes zusammen auf die Allversöhnung richten.“¹⁹⁷

Dies liegt nun ganz auf der Linie von HANS URS VON BALTHASAR, auf den BIELER auch verweist¹⁹⁸. Dieser hat sich mehrfach zur Allversöhnung geäußert¹⁹⁹, kurz vor seinem Tod 1988 nochmals in einer Gastvorlesung an der Kath.-theol. Fakultät Trier²⁰⁰. BALTHASAR setzt dort ein mit der Überlegung, ob die Apokatastasis auf einem zyklischen oder linearen Zeitverständnis aufbaut und kommt nach Durchsicht des biblischen Wortbefundes zum Ergebnis, dass dies nicht alternativ gesehen werden kann: Biblisch finde man sowohl ein lineares Geschichtsverständnis (i.S. einer Erstreckung von der Schöpfung über den Bund und die Verheißungen bis hin zur apokalyptischen Endzeit) als auch ein zyklisches Zeitverständnis, das BALTHASAR eben durch Begriffe wie „Wiederkehr, Wiederherstellung, Einholung des Ursprungs“ abgebildet sieht²⁰¹. BALTHASAR sichtet dann v.a. patristische Stimmen, aber auch grundsätzliche „Haltungen“, wie sie sich gegenüber dem Zeugnis ntl. Texte hinsichtlich des doppelten Ausgangs sowie der Allversöhnungsaussagen finden lassen. Im Letzten aber muss man hier schweigen: „Die letzten Dinge sind und bleiben verhüllt (...). Wer weitergehen will, gerät in die Gegend des Nicht-mehr-Ausdenkbaren.“²⁰² Was also nach BALTHASAR bleibt, ist die christliche Hoffnung und insofern ein positiv gestimmtes Nicht-Wissen²⁰³.

¹⁹⁵ BIELER, *Gelassenheit*, 32: „Gottes Allmacht zeigt sich gerade darin, daß sie echte menschliche Freiheit mit allen Implikationen zulassen kann.“

¹⁹⁶ Vgl. BIELER, *Gelassenheit*, 38.

¹⁹⁷ BIELER, *Gelassenheit*, 39.

¹⁹⁸ BIELER, *Gelassenheit*, 39 Anm. 60.

¹⁹⁹ Vgl. etwa BALTHASAR, Was dürfen wir hoffen, v.a. 13.36f.120-127; DERS., *Kleiner Diskurs über die Hölle* (passim).

²⁰⁰ H.U. v. BALTHASAR, *Apokatastasis*, TThZ 97, 1988, 169-182.

²⁰¹ BALTHASAR, *Apokatastasis*, 170f.

²⁰² BALTHASAR, *Apokatastasis*, 181f.

²⁰³ Auch EMMANUEL JUNGCLAUSSEN („Die Wiederbringung aller Dinge“: *Allversöhnung oder ewige Hölle?*, US 57, 2002, 304-310) wandelt in großen Zügen auf den Spuren BALTHASARS (von sieben Seiten des kurzen Textes sind gut zwei Seiten Zitat aus BALTHASARS ‚Diskurs‘), wobei er in ökumenischer Weite nicht nur die katholische Lehrmeinung angibt, sondern auch die württembergischen Pietisten und die griechische Orthodoxie zu Wort kommen lässt. Eine eigene (oder eigen-

In einem bemerkenswerten Text hat sich schließlich MAGNUS STRIET zur Apokatastasis geäußert²⁰⁴. STRIET betont in stärkerer Weise als andere die Verbindung der Apokatastasis- mit der Theodizeefrage; es sei dem Menschen nicht erlaubt, „unter Distanzierung der realen Geschehnisse über die Idee einer Allversöhnung nachzudenken, in der nicht nur das ‚Zerschlagene‘, sondern alles wieder Zusammengefügte und alle, auch die Folterer und Mörder, gerettet sein sollen.“²⁰⁵ Wenn überhaupt über die Idee (dezidiert nicht ‚Lehre‘!) einer Allversöhnung nachgedacht werden kann, dann nur so, dass „in dieser vorausgenommenen Zukunft das Geschehene nicht einfach vergessen ist.“²⁰⁶ Für STRIET erweist sich die Idee einer Apokatastasis „als biblisch eröffnet“, auch und gerade dann, wenn es ihr widersprechende Bibeltexte gibt, denn: „Die entscheidende Frage lautet (...), ob bei aller Unterschiedlichkeit der biblischen Theologien diese, ohne damit ihre Vielfalt, Nuancen und Differenzen vergessen zu lassen, auf einen gemeinsamen Inhalt hin verdichtet werden können (...). Als These vertreten werden soll nun, dass der in den biblischen Theologien dokumentierte Prozess einer stetig neuen reflexiven Vergewisserung des in der Dimension der Geschichte eröffneten Glaubens an den menschenfreundlichen Bundesgott seine weitere reflexive Vertiefung auch im Hinblick auf die Apokatastasisfrage legitimiert, ja geradezu erzwingt.“²⁰⁷ STRIET schließt dieser seiner Grundthese einen historischen Durchgang an, der über die katholische Lehrmeinung und die CA zurück nach Origenes und Augustin schaut, weiter (sehr knapp) den Befund des AT wie NT streift, um so zumindest die (biblische) *Denkmöglichkeit* einer Apokatastasis darzustellen. Der ungebrochenen Freiheit des Menschen räumt STRIET nun freilich *den* entscheidenden Rang ein (und widerspricht hier auch dezidiert Barth): „Gott selbst setzt sich (...) eine Grenze seines Handelns, die Freiheit des Menschen. Es findet an der Freiheit des Menschen deshalb eine Grenze, weil Gott auf das freie Ja des Menschen angewiesen ist, um sein Ziel erreichen zu können; nämlich in bleibender Differenz zum Menschen diesen mit seiner Liebe füllen zu wollen.“²⁰⁸ Die Apokatastasis entscheidet sich mithin erst am eschatologischen Ge-

ständige) Antwort zur in der Überschrift formulierten Frage lässt sich dem Text allerdings leider nicht entnehmen.

²⁰⁴ M. STRIET, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick, ThQ 184, 2004, 185-201.

²⁰⁵ STRIET, Apokatastasis, 185; vgl. auch ebd. 201: „Apokatastasis und Theodizee hängen engstens zusammen.“

²⁰⁶ STRIET, Apokatastasis, 186; STRIET verfolgt damit (auch) Überlegungen zu einer ‚Theologie nach Auschwitz‘ (vgl. v.a. ebd. 199f).

²⁰⁷ STRIET, Apokatastasis, 190.

²⁰⁸ STRIET, Apokatastasis, 197. Hier formuliert STRIET zumindest missverständlich: „Gegenüber *Origenes* insistiert deshalb die hier gedachte Apokatastasis mit noch stärkerem Nachdruck, dass es in der Tat die Möglichkeit eines auch definitiven Neins gegenüber Gott gibt“. Konzidiert man einmal Letzteres, so kann man terminologisch doch gerade *nicht* mehr von einer Apokatastasis sprechen.

richtstag Gottes – auch für Gott selbst! „Offen ist das Gericht, weil es im erwarteten Gericht um den wirklichen, durch Geschichte gezeichneten Menschen geht und der Mensch insofern beteiligt sein wird, als er gefragt sein wird. Sein Ausgang ist deshalb nicht vorhersehbar.“²⁰⁹ Folglich kann auch nach STRIET die Allversöhnung allenfalls erhofft werden, und „es gibt deshalb auch, weil Gott sich an die Freiheit des Menschen bindet, die reale Möglichkeit ewigen Scheiterns, eine Möglichkeit, die im Dogma der Hölle festgehalten ist“²¹⁰.

1.1.2.2 *Biblich-theologische Klärungsversuche*

Auch die bisher angeführten Arbeiten zur Frage nach der Allversöhnung rekurren – mehr oder weniger – auf biblische Aussagen, vornehmlich des Neuen Testaments, vom ‚doppelten Ausgang‘ einerseits und universaler Versöhnung resp. Erlösung andererseits. In einem weiteren forschungsgeschichtlichen Durchgang sollen darüber hinaus nun Arbeiten angeführt werden, die sich in noch strengem Sinne als „biblisch-theologisch“ verstehen, also die Allversöhnungslehre hinsichtlich ihrer biblischen Grundlage thematisieren. Neben dieser – eher graduellen – Unterscheidung zu den ‚grundsätzlichen Klärungsversuchen‘ fällt zudem auf, dass sich der apologetische Ton in diesen Texten verschärft, sei es, dass um Zustimmung *für* die Allversöhnung geworben, sei es, dass der häretische Charakter einer solchen Lehre oder auch nur Hoffnung herausgestellt wird. So geht es auch immer wieder um die Frage nach der ‚Orthodoxie‘ und theologischen Angemessenheit einer solchen Anschauung, um die vehement gefochten wird und zu der bekenntnishaft – sei es ablehnend, sei es zustimmend – Stellung bezogen wird.

a) *Otto Riemann*

OTTO RIEMANN legte um 1900 eine Schrift vor, die sich der Verteidigung der Allversöhnungslehre widmete²¹¹. Bereits im Vorwort zur 1. Auflage malte RIEMANN mittels eines „Eisenbahn-Artikel[s] vom 23. Februar 1889 für die ins Jenseits Reisenden“ – der Feder der Heilsarmee entstammend – sehr plastisch nach, wogegen er sich zu wenden gedachte: Hieß es in diesem drastischen Blatt für die Passagiere des „Halleluja-Zugs“ von „Zürich nach dem Himmel – Erste Klasse“, dass ihnen mit „ein wenig Glauben“ „Himmel, Herrlichkeit auf den Mauern,

²⁰⁹ STRIET, Apokatastasis, 199.

²¹⁰ STRIET, Apokatastasis, 200.

²¹¹ Die Texte sind – was einigermaßen für Verwirrung sorgen kann – im Laufe der Auflagen unter verschiedenen Titeln erschienen: Ursprünglich 1889 in Magdeburg erschienen, lautete noch die 2. Aufl.: „Die Lehre von der Apokatastasis, d. h. der Wiederbringung aller, aufs neue untersucht und verteidigt“ (ebenfalls in Magdeburg 1897 erschienen). Die hier zugrunde gelegte 4., knapp 100 Seiten umfassende Auflage trägt den Titel: „Gibt es nach dem Tode noch Seelenrettung, wie die Wiederbringungslehre behauptet? Eine brennende Frage“, erschienen 1922 in Wernigerode.