

# Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten

Anmerkungen zum Streit um „*simul iustus et peccator*“  
im Lichte paulinischer Theologie

Thomas Söding  
für Peter Stuhlmacher

1. Zum <i>status quaestionis</i> . . . . .	30
2. Die Rechtfertigung der Sünder durch den Glauben . . . . .	33
2.1 Die Dimensionen der Sünde und des Heiles . . . . .	34
2.2 Forensik und Effektivität der Rechtfertigung . . . . .	35
2.3 Wirkungen der Rechtfertigung im Leben der Glaubenden . . . . .	37
3. Die Macht der Sünde und die Sünden der Gerechtfertigten . . . . .	39
3.1 Unchristliche Sünden christlicher Sünder . . . . .	40
3.2 Das Problem des Begehrens . . . . .	44
3.3 Formen kirchlicher Sündenvergebung . . . . .	50
4. Adams Not und Rettung nach Röm 7 . . . . .	53
4.1 Das Ich Adams im Spiegel von Röm 7 . . . . .	53
4.2 Die Wirkungen der Sünde nach Röm 7 . . . . .	58
4.3 Sünde und Gesetzesdienst nach Röm 7,25b . . . . .	59
4.4 Zusammenfassung . . . . .	64
5. Auswertung . . . . .	66
5.1 Die Gnade der Rechtfertigung angesichts des sündigen Begehrens . . . . .	66
5.2 Die paulinische Rechtfertigungslehre als Auslegung des Christusgeschehens im Horizont Biblischer Theologie . . . . .	67
5.3 Ökumenische Probleme und Perspektiven . . . . .	71
6. Thesen . . . . .	78
6.1 Zum <i>status quaestionis</i> . . . . .	78
6.2 Die Rechtfertigung der Sünder . . . . .	78
6.3 Die Macht der Sünde und die Sünden der Gerechtfertigten . . . . .	79
6.4 Adams Not und Rettung nach Röm 7 . . . . .	80
6.5 Auswertung . . . . .	80

## 1. Zum *status quaestionis*

Augustinus und Luther haben in ihrer Exegese von Röm 7<sup>1</sup> die bedrängende Erfahrung der Christen angesprochen, trotz der Rechtfertigungsgnade,

<sup>1</sup> Vgl. H. Hübner, Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf (GlLehr 7), Witten 1967, 129; W. Anz, Zur Exegese von Röm 7 bei

die ihnen durch Glaube und Taufe zuteil geworden ist, dennoch zu sündigen und die Macht der Sünde als eine brennende Versuchung in sich zu spüren, der sie noch und noch erliegen. Der entscheidende Bezugsvers ist Röm 7,25:

ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοί δουλεύω νόμῳ Θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας

Also diene ich mit der Vernunft dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde.

Aus Röm 7,25 wird vom Reformator herausgelesen, dass jeder Glaubende zwar sich als „gerecht“ erkennen könne, wenn er auf Gott und Jesus Christus blicke, um des ihm zuteil gewordenen Gnadenheils inne zu werden, gleichzeitig sich aber als „Sünder“ bekennen müsse, wenn er auf das in ihm weiterhin mächtige Begehren achte, wie Gott sein zu wollen.<sup>2</sup> Die Deutung von Röm 7,25 auf das *simul iustus et peccator* ist von erheblicher kontroverstheologischer Bedeutung; sie verbindet sich sowohl mit dem Problem des Verhältnisses zwischen der *gratia aliena* und der *gratia inhaerens* als auch mit der Bewertung der Konkupiszenz, nicht zuletzt mit der Frage nach der Stellung und Bedeutung der Buße in ihrem Verhältnis zur Taufe.<sup>3</sup> Zwar dokumentiert die „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ im Annex, wie auch die katholische Kirche auf der Basis der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“<sup>4</sup> sagen kann, der Glaubende sei Sünder und Gerechter zugleich.<sup>5</sup> Aber damit ist das Problem noch nicht gelöst; denn der Vorwurf eines katholisierenden Formelkompromisses, der gerade das Grundanliegen lutherischer Schriftausle-

---

Bultmann, Luther, Augustin, in: C. Andresen/G. Klein (Hg.), *Theologia crucis – signum crucis*. FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 1–15; F. Beißer, *Spricht Paulus in Rö 7,7–25 vom Menschen, der noch nicht zum Glauben gekommen ist?*, in: F. Krüger (Hg.), *Gottes Offenbarung in der Welt*. FS H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1998, 228–240; R. Brandt, „Zugleich gerecht und Sünder“. Martin Luthers Erklärung einer anthropologischen Grundformel, in: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 79 (1999) 61–64.

<sup>2</sup> In der Römerbriefvorlesung von 1515/16 schreibt Luther: „*Quod simul Sancti, dum sunt iusti, sunt peccatores*“ (WA 56, 347). Offener ist seine Auslegung in folgender Formulierung: „*Vide, ut unus et idem homo simul servit legi Dei et legi peccati, simul iustus est et peccat*“ (ebd.). „Klassisch protestantisch“ hingegen die Exegese von Röm 4, 17: „*peccator in re, iustus in spe*“ (WA 56, 269).

<sup>3</sup> Ökumenisch-theologischer Ausgangspunkt jeder weiteren Befassung bleiben H. G. Anderson (Hg.), *Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue 7)*, Minneapolis 1985, §§102ff.; K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (DiKi 4), Freiburg/Göttingen 1986, 36 ff.48–53 (zu Konkupiszenz, Erbsünde, Passivität, Gnade).

<sup>4</sup> Abgedruckt in: HK 51 (1997) 191–200; MD 48 (1997) 34–37; Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Diskussion (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19), Bonn 1998; epd-Dokumentation 36 (1999) 31–37.

<sup>5</sup> Epd-Dokumentation 36 (1999) 38 ff., 2A.

gung verkenne, ließ nicht lange auf sich warten<sup>6</sup> und heischt eine begründete Antwort.

Damit eine exegetische Behandlung der Thematik<sup>7</sup> theologischen Rang gewinnen kann, muss das Schriftprinzip – in evangelischer oder katholischer Färbung – anerkannt werden<sup>8</sup>. Dies geschieht, wenn Bereitschaft besteht, die konfessionellen Traditionen einerseits als Ausdrucksformen der sich charakteristisch differenzierenden Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Theologie zu beurteilen, andererseits kritisch von der Schrift her zu rekonstruieren. Ziel ist, sowohl im Interesse konfessioneller Selbstdefinition als auch im Interesse ökumenischer Konsensbildung Stärken und Schwächen, Leistung und Grenzen, Ort und Kontext der jeweiligen Auslegungstradition zu beurteilen, dann aber immer zugleich auch den biblisch-theologischen Stellenwert und Bedeutungsgehalt des ausgelegten Schrifttextes zu bestimmen.<sup>9</sup>

Steht die exegetische Vergewisserung in diesem Problemhorizont, ergibt sich eine differenzierte Problemstellung.

- Eine wichtige Frage lautet, ob die Berufung auf Röm 7 und speziell Vers 25 leisten kann, was sie kontroverstheologisch leisten soll: eine Schriftbegründung für das *simul iustus et peccator* zu liefern oder aber zu destruieren. Welcher Zusammenhang besteht zwischen Röm 7,25 und dem gesamten Kapitel? Welchen Konnex gibt es mit den Grundsätzen paulinischer Rechtfertigungslehre?
- Wesentlich ist aber über die Einzelexegese von Röm 7 und speziell Vers 25b hinaus die Frage, welchen Blick der Apostel Paulus für die Sünden der Gerechtfertigten gehabt hat, welche Möglichkeit der Vergebung besteht und wie sie sich aus seiner Sicht zur Rechtfertigung der Sünder verhält. Dabei fällt Gal 5 eine erhebliche Rolle zu.
- Notwendig ist aber schließlich auch eine Diskussion, ob die „Sache“, die Augustinus und Luther je auf ihre Weise ansprechen, über eine unmittelbar exegetische Verifizierung am paulinischen Schrifttext hinaus nicht ihr theologisches Recht hat und mithin nach einer ökumenisch verbindenden Rezeption verlangt, die freilich über die Auslegungsgeschichte von Röm 7 und Gal 5 hinaus gesamt-biblisch abgesichert sein müsste, um überzeugen zu können.

---

<sup>6</sup> Vgl. R. Floghaus, Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese der ökumenischen Konsenserklärung, in: ThLZ 124 (1999) 1083–1106. Weit positiver urteilt E. Jüngel, Kardinale Probleme, in: StdZ 217 (1999) 727–735.

<sup>7</sup> Vgl. R. Oechslen, Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung (BEvTh 108), München 1990.

<sup>8</sup> Vgl. W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I–III (DiKi 7.9.10), Freiburg/Göttingen 1995–1998.

<sup>9</sup> Zur methodischen Basis vgl. Th. Söding, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg/Basel/Wien 1998.

Die exegetische Diskussion ist nach wie vor kontrovers. Zwar gibt es unter den Bibelwissenschaftlern eine deutliche Mehrheit, Röm 7 nicht auf den gläubig gewordenen Christen, sondern auf den „alten Adam“ zu deuten.<sup>10</sup> Aber häufig geschieht dies unter der Voraussetzung, der entscheidende Vers 25b sei eine Glosse.<sup>11</sup> Dem entsprechend wird zwar die These vertreten, das lutherische *simul iustus et peccator* entbehre einer Basis in der Schrift.<sup>12</sup> Aber nach wie vor gibt es starke Gegenstimmen<sup>13</sup> und ungelöste Probleme: Welche Beziehung herrscht zwischen der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben und dem Gericht nach den Werken<sup>14</sup>, welche zwischen der schöpferischen Erneuerung des Gerechtfertigten und seinen Sünden, welche zwischen Taufe und Sündenvergebung, welche zwischen der Unheilmacht der Sünde und den Sünden, die Juden, Heiden und Christen begehen?

## 2. Die Rechtfertigung der Sünder durch den Glauben

Im Philipper-, Galater- und Römerbrief zieht Paulus mit der Rechtfertigungslehre<sup>15</sup> die soteriologischen Konsequenzen aus dem Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu.

---

<sup>10</sup> Maßgebend ist W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1926), in: Ders., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien* (ThB 53), München 1974. Er wurde seinerseits inspiriert von R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus* (1924), in: Ders., *Exegetica*, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 36–54, hier 53.

<sup>11</sup> So jüngst mit ausführlicher Forschungsdiskussion und Begründung die Tübinger Habilitationsschrift von H. Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschen. Studien zur paulinischen Anthropologie nach Röm 7* (erscheint in WUNT).

<sup>12</sup> So dezidiert U. Wilckens, *Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) und ihre biblische Grundlage*, in: Th. Söding (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Freiburg/Basel/Wien 1999, 27–63: „Die lutherische Formel ‚zugleich Gerechter und Sünder‘ (GE 29) ist aus paulinischer Theologie nicht zu begründen.“ (48) Als einer der ersten Lutheraner hat dies P. Althaus unterstrichen: *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh 1938.

<sup>13</sup> Klassisch: A. Nygren, *Der Römerbrief*, Göttingen 1965.

<sup>14</sup> Wichtige Impulse gibt K. Kertelge, *Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bei Paulus*, in: K. Lehmann (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung* (DiKi 5), Freiburg/Göttingen 1989, 173–190.

<sup>15</sup> Grundinformationen finden sich in den Lexikonartikeln von H. Hübner (EKL, Bd. 3 [1992] 1456–1459), R. B. Hays (ABD, Bd. 3 [1992] 1129–1133), H. Spieckermann/K. Kertelge (TRE, Bd. 28/1.2 [1997] 282–307), Th. Söding (NBL, Bd. III/12 [1998] 288–298) und F.-L. Hossfeld/M. Theobald (LThK, Bd. 8 [1999] 882–889).

## 2.1 Die Dimensionen der Sünde und des Heiles

Die Rechtfertigungstheologie umfasst die harte Analyse, dass es „keinen Unterschied“ zwischen Juden und Heiden gibt: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes“ (Röm 3,23), *sind* also Sünder (vgl. Röm 3,9–20) und demonstrieren dies als Juden durch die notorischen Übertretungen des Gesetzes, als Heiden durch die flagranten Verstöße gegen die Stimme ihres Gewissens (Röm 1,18 – 3,20). *Hamartia* ist einerseits Unheilsmacht, die von Adam an alle Menschen, die nicht zum Glauben gefunden haben, in ihren Bann schlägt (Röm 5,12–21), andererseits persönliches Fehlverhalten, das letztlich auf die Missachtung des Gottseins Gottes und der Rechte des Nächsten zurückzuführen ist (Röm 1,18).<sup>16</sup> Beide Aspekte sind untrennbar verbunden. Indem sie sündigen, machen die Adamskinder die Unheilsmacht der Sünde groß (Röm 5,12–21), die ihrerseits sich noch der besten Absichten der Menschen, selbst der Gesetzesfreude und des Gesetzesgehorsams, bemächtigt. Es ist gerade die Kreuzestheologie, die den Apostel die verhängnisvolle Kraft, die sublimen Wirkungen und verschiedenen Erscheinungsformen der Sünde differenziert bestimmen lässt.<sup>17</sup>

Dem entsprechend ist es gerade die Kreuzestheologie in ihrer Verbindung mit der Auferweckungstheologie, die auf der anderen Seite die Rechtfertigung als Neuschöpfung des Sünders erhellt (2 Kor 5,17; Gal 6,15).<sup>18</sup> Zwar kann die Macht die Sünde erst dann endgültig gebrochen werden, wenn „als letzter Feind der Tod“ besiegt worden ist (1 Kor 15,20–28). Aber Jesus *ist* bereits „ein für allemal der Sünde gestorben“ (Röm 6,10) – und so ist es mit ihm jeder, der „auf seinen Tod getauft worden ist“ (6,3); und den Glaubenden *sind* die Sünden vergeben (Röm 3,24 ff.).

Die Rechtfertigung der Gottlosen hat die Dimension der Auferstehung von den Toten (Röm 4; vgl. Röm 6,4 f.). Es ist dieselbe Macht des Geistes, in der Gott die Toten lebendig macht und in der er die Glaubenden recht-

<sup>16</sup> Die einschlägige Dissertation von G. Röhser (Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia [WUNT II/25], Tübingen 1987), die viele treffliche Beobachtungen beisteuert, reduziert die „Macht“ der Sünde auf die „Eigendynamik menschlicher Tatverfehlungen“ (179), die tatsächlich im Mittelpunkt stehen, aber nur in einer hermeneutischen Würdigung „mythischer“ Sprache ihre vollen Dimensionen erkennen lassen. Der Machtcharakter der Sünde lässt sich nicht auf eine rhetorisch bedingte Personifikation reduzieren.

<sup>17</sup> Zur kreuzestheologischen Perspektive vgl. H. Merklein, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik (1987), in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 1–106.

<sup>18</sup> Vgl. P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1992, 334f.; K. Kertelge, „Neue Schöpfung“. Grund und Maßstab apostolischen Handelns (2 Kor 5,17), in: M. Evang/H. Merklein/M. Wolter (Hg.), Eschatologie und Schöpfung. FS E. Gräßer (BZNW 89), Berlin 1997, 139–144.

fertigt, indem er ihre Sünden vergibt (Röm 3, 24 ff.), den „alten Menschen“ mit kreuzigt (Röm 6, 6) und das neue Leben schenkt, dessen „Ich“ der Gottessohn Jesus ist, „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2, 19f.). Die Rechtfertigung der Glaubenden zielt auf den endgültigen Sieg über Sünde und Tod (1 Kor 15; Röm 8), damit aber auf die umfassende Verwirklichung der Gerechtigkeit im vollendeten Reich Gottes (Röm 14, 17). Die schöpferische Kraft der Gnade Gottes zeitigt sich in einem radikalen Statuswechsel: Aus Sklaven, die sich selbst unter die Herrschaft der Sünde gebeugt haben, werden Söhne, die in der Freiheit des Geistes leben können (Gal 4, 5; Röm 8, 15.23)<sup>19</sup>; aus Feinden Gottes werden Versöhnte, denen „die Liebe Gottes durch den Geist in die Herzen ausgegossen worden ist (Röm 5, 5 im Kontext von 5, 1–11); aus Sündern werden Gerechte, die „ihre Glieder als Waffen der Gerechtigkeit Gott zur Verfügung stellen“ (6, 13).

## 2.2 Forensik und Effektivität der Rechtfertigung

Dem Rechtfertigungsmotiv eignet von Haus aus und speziell in apokalyptischer Rezeption ein forensisches Motiv.<sup>20</sup> Schon die vorpaulinische Theologie handelt aber auch von der Effektivität der Rechtfertigung. Hier hat die Tauftheologie ihren festen Platz (Röm 6, 1–11; vgl. Gal 3, 26ff.; 1 Kor 6, 11; 12, 13). Die Taufe ist nicht die sakramentale Einschränkung, Voraussetzung oder Ergänzung der Rechtfertigung durch den Glauben, sondern die sakramentale, nämlich kraft des Geistes durch Jesus Christus ein für allemal in einem wirksamen Zeichen geschehende Zueignung der Rechtfertigungsgnade.<sup>21</sup>

Paulus vermittelt die Heilswirksamkeit des Geistes „im“ Glaubenden, der bereits gegenwärtig „in Christus“ ist (Röm 8, 9f.), mit der Hoffnung auf Heilsvollendung durch das Gericht hindurch. Dadurch werden beide

<sup>19</sup> Vgl. J. M. Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (WUNT II/48), Tübingen 1992.

<sup>20</sup> Das betont in seinem (nicht unproblematischen) bundesnomistischen Interpretationskonzept E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977 (dtsh. 1985); vgl. auch M. Winninge, *Sinners and the Righteous. Comparative Study of the Psalms of Salomon and Paul's Letters* (CB.NT 26), Stockholm 1995. Zur traditionsgeschichtlichen Kritik eingefahrener Vorurteile: K. Müller, *Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums. Methodische und grundsätzliche Vorüberlegungen zu einer sachgemäßen Einschätzung*, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg/Basel/Wien 1994, 23–53.

<sup>21</sup> Zur Theologie der Taufe vgl. (mit unterschiedlichen Akzenten) U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (GTA 24), Göttingen 1986 (= 1982); O. Hofius, *Wort Gottes und Glaube bei Paulus* (1989), in: Ders., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 148–174; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 442–459.

Aspekte wechselseitig bestärkt.<sup>22</sup> Entscheidend ist, dass Paulus gut biblisch mit der Schöpferkraft des Gotteswortes rechnet. Wen Gott für gerecht erklärt, der *ist* gerecht, und gerecht *ist*, wen Gott gerecht *spricht*. Beim Rechtfertigungsurteil denkt Paulus zuerst an das Jüngste Gericht, dessen Spruch aber präsentisch-eschatologisch antizipiert wird – so wie er bei der neuschöpferischen Rechtfertigung zuerst an die vollendete Gemeinschaft mit Gott durch die Gemeinschaft mit Christus denkt, eben deshalb aber mit starker Betonung an die Heilsgegenwart, die aus dem Sterben „mit Christus“ folgt und aus dem Leben „in Christus“ besteht (Röm 6, 1–11).

Die Bedeutung, die dem Gericht in der paulinischen Soteriologie zukommt, wird jüngst wieder besser erkannt.<sup>23</sup> Die Vollendung des Heiles setzt das Gericht voraus, weil es der Gerechtigkeit Gottes widerspräche, wenn der Sünder *nicht* verurteilt würde (Röm 2, 1–16; 14, 10; 1 Kor 3, 5–15; 5, 1–5; 2 Kor 5, 10; vgl. Gal 5, 4; 6, 7 f.)<sup>24</sup>. Auch die Glaubenden werden „vor den Richterstuhl Christi“ treten und für ihre Taten eintreten müssen (2 Kor 5, 10). Entscheidend ist freilich, dass am Jüngsten Tag nicht nur herauskommt, was jeder „getan hat, sei es Gutes, sei es Böses“ (2 Kor 5, 10), sondern weit mehr noch, dass Gott „für uns ist“ und uns „alles“ geben wird, nachdem er seinen „eigenen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle hingegeben hat“ (Röm 8, 32). Träte nicht selbst noch einmal und letztlich gerade das Gericht in den Dienst der Verwirklichung vollendeten Heiles, fiel die *Dikaiosyne* Gottes auf die nachträgliche Beurteilung menschlichen Verhaltens und Fehlverhaltens zurück, wäre aber nicht jene alles erfassende Heilmacht, die gerade der Gnade Recht verschafft, und nicht jene alles umfassende Heilsgabe, die allein der Schöpfer- und Erlöserkraft Gottes entspricht.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> In ökumenischer Verbundenheit grundlegend erarbeitet von P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen 1965; K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA 3), Münster 1967.

<sup>23</sup> Präzise beschrieben von H. Merklein, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990), in: Ders., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60–81; vgl. auch (mit problematischen Verhältnisbestimmungen zwischen „zeitlicher“ Züchtigung und der Bestrafung im Jüngsten Gericht) M. Klinghardt, *Sünde und Gericht von Christen bei Paulus*, in: ZNW 88 (1997) 56–80; ferner M. Reiser, „Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi“ (2 Kor 5, 10). Bilder des Jüngsten Gerichtes bei Paulus, in: *EuA* 75 (1999) 456–468.

<sup>24</sup> 1 Kor 4, 4 bleibt besser aus der Betrachtung heraus, weil keine eigentliche Rechtfertigungstheologie vorliegt; vgl. U. Schnelle, *Gerechtigkeit* (Anm. 21) 50; anders jedoch Ch. Wolff, *Der erste Brief an die Korinther* (ThHK 7), Berlin 1998, 81 (der eine Sachparallele zu Gal 5, 5 sieht).

<sup>25</sup> Zur Dialektik von Macht und Gabe im paulinischen *Dikaiosyne*-Verständnis vgl. (mit starker Akzentuierung des Machtcharakters) E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus* (1961), in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 181–193. Für

Die Vermittlung geschieht christologisch. Im Tod am Kreuz nimmt Jesus stellvertretend den Fluch auf sich, den das Gesetz mit tödlicher Wirkung über jeden verhängt, der auch nur eines seiner Gebote übertritt, damit diejenigen, die in ihrer Sünde verloren gehen müssten, Juden wie Heiden, des Segens Abrahams teilhaftig werden (Gal 3, 10–14).<sup>26</sup> Das Kreuz ist deshalb der eschatologische Ort des Gerichtes wie der Versöhnung; es antizipiert das Jüngste Gericht und die Heilsvollendung, um bereits gegenwärtig den Glaubenden die Gnade der Rechtfertigung zu schenken und so das Recht Gottes auf Gehorsam, vor allem aber die Macht seiner Gnade zu verwirklichen. Die Auferweckung Jesu von den Toten bringt das soteriologische „Für“ seines Todes zu eschatologischer Wirksamkeit (vgl. Röm 4, 25; 8, 31–39).<sup>27</sup>

### 2.3 Wirkungen der Rechtfertigung im Leben der Glaubenden

Die präsentisch-eschatologische Effektivität der Rechtfertigung zeitigt sich in allen Grundvollzügen menschlichen Lebens. Die Begabung mit dem Geist ist der entscheidende Faktor der Veränderung im Sinne des Heilswillens Gottes<sup>28</sup>, die Gemeinschaft „in Christus“ der Ort, der von Gott neu geschaffenen Realität.<sup>29</sup> Die Rechtfertigungsgnade ist *gratia continua* aus der Dynamik der eschatologischen Vollendung; sie entfaltet ihre Geisteskraft nicht nur im Prozess der Bekehrung, sondern auch im Modus der Bewahrung und Bewährung, also im Glauben, wie Paulus ihn umfassend verstanden hat.

Entscheidend ist die Beziehung zu Gott. Die Gerechtfertigten sind gerufen und bevollmächtigt, zu Gott als „Abba“ zu beten (Gal 4, 5f.; Röm 8, 15)<sup>30</sup>. Die Intensität und Vertrautheit, die aus dieser Anrede spricht, ist

---

den Primat der Gabe plädiert mit starken Argumenten E. Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996, 201–204.

<sup>26</sup> Zur Exegese vgl. D. Sänger, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994.

<sup>27</sup> Zur paulinischen Sühnetheologie vgl. jetzt M. Gaukesbrink, Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert (FzB 82), Würzburg 1999.

<sup>28</sup> Zur paulinischen Pneumatologie vgl. F.-W. Horn, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992; zur anthropologischen Dimension vgl. aber auch S. Vollenweider, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: ZThK 93 (1996) 163–192.

<sup>29</sup> Einen soziologisch-kulturanthropologisch orientierten Neuansatz zur Bestimmung der Realität des „in Christus“ verfolgt Ch. Strecker, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive (FRLANT 185), Göttingen 1999 (freilich um den Preis, das transitorische Moment des Christseins zu perpetuieren).

<sup>30</sup> Die traditionsgeschichtlichen Spuren, die nicht deutlich zu erkennen sind, führen zurück zum Gebet Jesu, besonders zum Vaterunser, verweisen aber auch auf die alttestamentlichen



ein direkter Ausdruck der Gottessohnschaft, die in der Teilhabe der Glaubenden an der Gottessohnschaft Jesu besteht. Das Gebet zieht bei Heidenchristen die Konsequenz aus dem radikalen Herrschaftswechsel vom sklavischen Dienst unter den „sogenannten Göttern“ (1 Kor 8,5) zum freien Dienst des „lebendigen und wahren Gottes“ (1 Thess 1,9f.; vgl. Gal 4,8ff.), bei Judenchristen hingegen die Konsequenz aus der Glaubenseinsicht, dass „der eine Gott“ nicht „allein der Gott der Juden, sondern auch der Heiden“ ist, „der die Beschneittenen aus Glauben und die Unbeschnittenen durch Glauben rechtfertigt“ (Röm 3,29f.). Das Gebet des Geistes wird zur Mitte jenes „lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfers“, als das die Gerechtfertigten „durch Gottes Erbarmen“ sich selbst darbringen (Röm 12,1f.), indem sie kraft des Geistes durch die Liebe zum Nächsten das Gesetz erfüllen (Röm 13,8ff.; vgl. Gal 5,14).<sup>31</sup>

Damit öffnet sich der Blick auf die Ethik.<sup>32</sup> Die Rechtfertigung der Sünde kann selbstverständlich nicht bedeuten, dass nun desto unbekümmerter gesündigt werden könnte, sondern nur, dass desto entschiedener der Dienst der „Gerechtigkeit“ geleistet wird (Röm 6,15–22); denn die Rechtfertigung beruht auf der Gerechtigkeit Gottes, die sich in seiner Basileia als umfassende Friedenherrschaft vollendet (Röm 14,17) und deshalb schon gegenwärtig den Kampf für Gerechtigkeit ermöglicht, bewirkt und fördert. Für Heidenchristen realisiert sich die „Neuheit“ ihres geistlichen Lebens (Röm 6,4; 7,6) in klarer sittlicher Orientierung am „Gesetz des Mose“ (1 Kor 9,9), das im Liebesgebot seine Mitte (Röm 13,8ff.; Gal 5,14) und im Dekalog seinen prägnantesten Ausdruck findet (Röm 13,9), aber auch in den anderen „Geboten“ (1 Kor 7,19), die der Agape konform gehen, verpflichtend sind.<sup>33</sup> Judenchristen begegnet das Gesetz, das ihr Handeln auf Gottes Willen ausrichtet, qualitativ neu als „Gesetz Christi“ (Gal 6,2), insofern es nach paulinischer Überzeugung von Jesus Christus selbst

---

und frühjüdischen Anrufungen Gottes als „Vater“; vgl. A. Strotmann, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FTS 39), Frankfurt/M. 1991.

<sup>31</sup> Zum Zusammenhang vgl. Th. Söding, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), Münster 1995, 237–241.255–258.

<sup>32</sup> Wichtige Orientierungen vermitteln E. Lohse, Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 5/2), Stuttgart u.a. 1988, 69–73; W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments (NTD.E 4), Göttingen 1989, 212ff.218–224; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Völlige Neubearbeitung, 2 Bde. (HThKNT.S 1–2), Freiburg/Basel/Wien 1986.1988.

<sup>33</sup> Paulus hat diese Frage weder prinzipiell noch paradigmatisch erörtert. 1 Kor 5–6 zeigt, dass er weit mehr gesetzliche Weisungen zu integrieren imstande gewesen ist, als vielen heutigen Interpreten plausibel scheint. Selbstverständlich ist die Beschneidung für Heidenchristen nicht verpflichtend (Gal 2,1–10); sie ist als „Siegel“ der Glaubensgerechtigkeit Abraham und seinem Haus auferlegt worden (Röm 4,11). Ebenso gelten die Speisegebote nicht als „Werke des Gesetzes“, denen sich die Christen um ihres Heiles willen verpflichtet wissen müssten (Gal 2,11–14); dass es die Liebe gebietet, um des schwachen Bruders willen auf die eigene Freiheit zu verzichten (1 Kor 8–10; Röm 14), steht auf einem anderen Blatt.

– in der Einheit von Wort und Tat, letztlich durch seinen Kreuzestod – neu als Gebot Gottes definiert wird.<sup>34</sup>

Die paulinische Ethik ist keineswegs nur auf das Liebesgebot reduziert<sup>35</sup>, sondern erschließt weite Handlungsfelder und inspiriert viele Tugenden, die vom Apostel paradigmatisch markiert werden.<sup>36</sup> Prägend ist die materiale Kontinuität mit der Ethik Israels, wie sie im Gesetz weit über das Liebesgebot und den Dekalog hinaus ihren Niederschlag gefunden hat, signifikant ist aber auch die große Fähigkeit zur Anverwandlung hellenistischer Werte und Haltungen, wie dies schon zu großen Teilen im Diaspora-Judentum vorgemacht worden ist.

Entscheidend ist: Paulus lässt seinen Gemeinden große Freiheit in der konkreten Ausgestaltung ihres christlichen Alltages, aber das hat mit Laissez-faire nicht das Geringste zu tun, sondern mit der Autorität der Freiheit. Paulus hat klare Vorstellungen von einer christlichen Lebensführung in der Kraft des Geistes und lässt seine Gemeinde darüber nicht im Unklaren. Der rechtfertigende Glaube befreit durch Jesus auch insofern von der Sünde, als er ein Leben „in Christus“ prägt, das dem Gottsein Gottes und dem Recht des Nächsten entspricht. Die Freiheit des Glaubens findet darin ihre Verwirklichung. Die Agape ist „Frucht des Pneuma“ (Gal 5,22) – so auch jedes Handeln, das ihr entspricht.

### *3. Die Macht der Sünde und die Sünden der Gerechtfertigten*

Die Freiheit vom Tode, die den Glaubenden verheißen ist, schließt nicht aus, dass sie sterben müssen, sondern bedeutet, dass der Tod sie nicht endgültig von Gott trennt, vielmehr im Gegenteil die Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus vollendet, die ihnen in der Taufe zugeeignet worden ist (Röm 6,4 ff.). So bedeutet auch die Freiheit von der Sünde, die den Glaubenden durch Jesus Christus geschenkt ist (Gal 5),

---

<sup>34</sup> Die Auslegung von Gal 6,2 ist freilich exegetisch und konfessionell strittig. Nomos offen als „Ordnung“ zu verstehen (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* [1958], hg. v. O. Merk, Tübingen <sup>9</sup>1984, 260), ist eine erleichternde Exegese die dem präzisen Nomos-Begriff des Kontextes widerspricht. Zur hier anvisierten Deutung vgl. U. Wilckens, *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses*, in: NTS 28 (1982) 154–190, hier 175f. Das Paradigmatische Jesu betont im Kontext der Soteriologie H. Schürmann, *Das „Gesetz des Christus“* (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus (1974), in: Ders., *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, hg. v. Th. Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 53–76.

<sup>35</sup> Dies anzunehmen, war der Grundfehler der liberalen Paulusexegese auf dem Gebiet der Ethik; die nachteiligen Wirkungen zeigen sich noch deutlich bei R. Bultmann, *Das christliche Gebot der Nächstenliebe* (1930), in: Ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. I, Tübingen <sup>8</sup>1966, 229–244.

<sup>36</sup> Gut herausgearbeitet von W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh 1961.

keineswegs, dass sie nicht mehr die Versuchung der Sünde spürten oder keine Sünden mehr begingen, wohl aber dass sie das Böse, das sie getan, und das Gute, das sie unterlassen haben, nicht aus der rettenden Gemeinschaft mit Christus herausfallen lässt, wenn sie den Glauben bewahren.

### 3.1 Unchristliche Sünden christlicher Sünder

Dass und wie die Christen sündigen, hat Paulus als Seelsorger seiner Gemeinden klar gesehen und nüchtern beurteilt. Seine Paraklesen wären überflüssig, ein großer Teil seiner Briefe wäre gar nicht geschrieben, hätte er nicht Anlass gesehen, sich kritisch mit Missständen in seinen Gemeinden auseinanderzusetzen, die immer auch ins Gebiet der Ethik hinüberspielen. Der Erste Korintherbrief ist ein Paradebeispiel (vgl. 1 Kor 5, 9ff.). Selbst bei der Feier des Herrenmahles kommt es zu gravierenden Problemen (1 Kor 11,17–34). Die Unsitten, die in Korinth eingerissen sind, zeigen nicht nur, wie wenig die Teilhabe an der Eucharistie vor den Gefahren des Götzendienstes schützt (vgl. 1 Kor 10,1–13); sie geben jedem Gemeindeglied und der ganzen Ekklesia auch allen Anlass zur kritischen Gewissensforschung. Die Ursachen und Erscheinungsweisen der Sünde hat Paulus in Gal 5 angesprochen. Im Kontext geht es darum, die Erfüllung des Liebesgebotes als integralen Bestandteil des rechtfertigenden Glaubens vor Augen zu führen (und dabei zugleich den Vorwurf ethischen Indifferentismus der Gnadenbotschaft zu widerlegen).

Entscheidend ist und bleibt der Glaube, der freilich rechtfertigende Kraft nicht schon als hochgemute Bekehrung und korrektes Bekenntnis, sondern als der Glaube hat, „der durch Liebe wirksam wird“ (Gal 5,6) – wie dies allein dem Bekenntnis zum auferweckten Gekreuzigten (Röm 10,9f.) und der Bekehrung zum Vater Jesu entspricht (1 Thess 1,9f.). So wie auf der einen Seite dieser Glaube – er allein – die Kraft zu rechtfertigen hat (Gal 2,16; Röm 3,28), so führt auf der anderen Seite der Verrat dieses Glaubens – er allein – zum Selbstausschluss aus der rettenden Christusgemeinschaft.<sup>37</sup> Dieser Unglaube begegnet nach Gal 5 in zweifacher Gestalt.

*Zum einen* denkt Paulus an ein Heilstrauen, das sich auf die „Werke

---

<sup>37</sup> Eine ganz eigene Geschichte durchläuft Israel. Es bleibt bei den Privilegien des Gottesvolkes: „Ganz Israel wird gerettet“ (Röm 11,26), indem der Parusie-Christus als „Retter vom Zion“ alle „Gottlosigkeit von Jakob abwenden“ wird (Röm 11,26f.; Jes 59,20; 27,9; Jer 31,31); denn Gott reut seine Gnade nicht (11,29), und Paulus bezeugt den Kindern Israels „Eifer für Gott“ (10,2); vgl. O. Hofius, *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11* (1986), in: Ders., *Paulusstudien* (Anm. 21) 175–202. Eine Prognose über das Schicksal der Heiden, die nie den Weg des Glaubens gefunden haben, bleibt müßig, weil Röm 1,18–3,20 in stärkstem Maße zum Zweck der dialektischen Einheit von Gerechtigkeit und Zorn Gottes typisiert. Nach 1 Kor 5,13 ist das Gericht über die „Außenstehenden“ das Vorrecht Gottes (und nicht etwa des Apostels oder der Gemeinde).

des Gesetzes“ richtet. Das wäre zwar nicht unbedingt mit religiösem Leistungsdenken zu identifizieren, das gegenüber Gott Anspruch auf den Lohn des ewigen Lebens erhebt<sup>38</sup>, wohl aber mit einer katastrophalen Unterschätzung der Macht, mit der sich die Sünde sogar das Gesetz unterwirft, einer unverständlichen Herabsetzung der Gnade Gottes, wie sie im auferweckten Gekreuzigten Gestalt angenommen hat (Gal 2,19 ff.), und einer angstvollen Unterstellung, Gott habe in Jesu Tod und Auferweckung doch nicht *alles* zum Heil der Menschen getan und seine Gnade an Bedingungen geknüpft. Das Urteil des Apostels an die Adresse der galatischen Nomisten ist hart (Gal 5,4):

Ihr werdet von Christus abgebracht, die ihr im Gesetz gerechtfertigt werden wollt; ihr seid aus der Gnade gefallen.

„Von Christus abgebracht“ zu sein, ist das genaue Gegenteil zum Sein „in Christus“; „aus der Gnade gefallen“ zu sein, das genaue Gegenteil zum Stand der Gnade, den Röm 5,2 konstatiert. Die bittere Konsequenz ist zu ziehen, weil diejenigen, die ihr Heil in Gesetzeswerken suchen, dann immer nur ob ihrer Übertretungen als vom Gesetz Verfluchte (Gal 3,10) dastehen und deshalb verloren sind. Das paulinische *Anathema* von Gal 1,8f. hat hier seinen theologischen und kirchendisziplinären Ort (vgl. 1 Kor 16,22).

Zum anderen zeigt sich das Unheil des Unglaubens in offenkundig massiven Verletzungen des Liebesgebotes. Paulus summiert sie in Gal 5 mit Hilfe eines langen Lasterkataloges (5,19 ff.) – nicht um die Fehlhaltungen im Einzelnen genau zu differenzieren und zu analysieren, sondern um sie als menschliche Katastrophen zu akkumulieren und so ihre desaströse Wirkung zu demonstrieren. Nicht besondere Missetaten und Verfehlungen, sondern radikal falsche Grundeinstellungen des Lebens stehen zur Debatte, die sich aber in konkretem Fehlverhalten zeigen. Deshalb qualifiziert Paulus die Laster einleitend als „Werke des Fleisches“. Sie sind Untaten, die das „Fleisch“ fordert, sofern es seinem Begehren folgt (5,16) und darin die radikale Theozentrik des Menschen missachtet, die sich in seiner Geschöpflichkeit und Erlösungsbedürftigkeit darstellt. In synoptischer Manier prophezeit Paulus (5,21)<sup>39</sup>:

Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben.

So wird es deshalb sein (vgl. 1 Kor 6,9; ferner Eph 5,5), weil die Rechtfertigungsgnade eben darin ihre Wirklichkeit erweist, dass nicht die Sünde,

<sup>38</sup> Das ist eine für die moderne Exegese typische Eintragung in die paulinische Rechtfertigungslehre, besonders eindrucksvoll bei R. Bultmann, *Theologie* (Anm. 34) 264 f.303–306.

<sup>39</sup> Vgl. H. D. Betz, *Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien* (engl. 1979), München 1988, 486: „Formkritisch betrachtet ist V 21b eine eschatologische Warnung und in diesem Sinn die Feststellung eines eschatologischen Gesetzes.“

sondern Gottes Gerechtigkeit im Leben der Christen triumphiert. Wo aber der Geist Gottes, der zur Gemeinschaft mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Nächsten führt, verachtet wird, dort herrschen Sünde und Tod als Inbegriff und Folge selbstgewählter Trennung von Gott.

Beide Fälle malt Paulus drastisch aus, um die Galater zu warnen. Die pastorale Pragmatik setzt freilich die soteriologische Semantik der Sätze voraus, die aber ihrerseits in pastoraler Perspektive verstanden sein will. So gewiss die Gnade der Rechtfertigung nicht *sub conditione* gewährt wird, so gewiss ist der Glaube, dem die Verheißung gilt, kraft des Geistes in der Liebe wirksam (Gal 5,6) – und so gewiss ist aus einer radikalen Verwerfung der Agape ebenso wie aus einer programmatischen Bejahung der Werkgerechtigkeit auf die Abkehr vom Christusglauben zu schließen. Zwar führt das Sakrament der Taufe durch den Glauben unzweideutig zur rettenden Teilhabe an Jesu Tod und Auferweckung (Röm 6,4f.); aber gerade weil es der Geist Gottes ist, der im Vorgriff auf die Vollendung bereits gegenwärtig den Gottlosen rechtfertigt, führt seine Verachtung in den Untergang.<sup>40</sup>

Dies ist zur Ehre des Geistes, des Glaubens und der Liebe gesagt, nicht zur Schande der Abtrünnigen. Gal 5,4 und 5,21 spiegeln die Kehrseite der positiven Aussagen über die Rechtfertigung des Gottlosen. Das Problem einer „Zweiten Buße“, die der Hebräerbrief im Interesse engagierten Christseins ausgeschlossen sieht (Hebr 6,4ff.), berührt Paulus nicht. Gal 5,4 und 5,21 können nicht im Sinn einer negativen Prognostik der Soteriologie systematisiert werden. Der theozentrische Vorbehalt wird so wenig außer Kraft gesetzt (vgl. Röm 12,19ff.), wie das Erbarmen Gottes konditioniert wird.

Wie weit der Arm der Gnade reicht, zeigt das Beispiel des Sexskandals in Korinth (vgl. 1 Kor 5,1–5).<sup>41</sup> Unter der Voraussetzung eines gravierenden und beharrlichen Verstoßes gegen Gottes Gebot (und auch gegen die heidnischen Sitten) sieht der Apostel nur die Möglichkeit der „Exkommunikation“<sup>42</sup>, die in einem Akt heiligen Rechts<sup>43</sup> vom Apostel kraft des Geistes vorgenommen und von der Ekklesia ratifiziert wird<sup>44</sup>. Der Effekt

<sup>40</sup> Eine synoptische Sachparallele ist Jesu Wort von der Vergebung aller Sünden und der Lästerung des Heiligen Geistes als unvergebbares Frevel (Mk 3,28ff. parr.) – denn sie führt dazu, dass Gottes Macht der Sündenvergebung negiert wird; vgl. Th. Söding, Erlösung vom Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid, in: M. Kleer/C. Söling (Hg.), *Wie böse ist der Mensch?* Paderborn 1999, 73–104, hier 89f.

<sup>41</sup> Zum Hintergrund vgl. W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, Bd. 1 (EKK VII/I), Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 1991, 367–378.

<sup>42</sup> Paulus macht sich Grundmotive deuteronomistischer Bundestheologie zu eigen, die er auf die Kirche überträgt. In 1 Kor 5,13 zitiert er Dtn 17,17.

<sup>43</sup> Vgl. E. Käsemann, *Sätze Heiligen Rechtes im Neuen Testament* (1954/55), in: Ders., *Versuche* (Anm. 25) Bd. II, 69–82.

<sup>44</sup> Die Aktivität der Ekklesia betont H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. II (ÖTK 7/2), Gütersloh/Würzburg 2000, 37. Allerdings trifft C. J. Roetzel (*Judgement in the*

ist ein doppelter: Einerseits wird der „Leib“ des Übeltäters „dem Satan übergeben“, andererseits aber „sein Geist am Tag des Herrn gerettet“ (5,5). Darauf liegt der Akzent. Die Übergabe des „Leibes“ an „Satan“ bedeutet, dass jener Mensch nach Gottes Willen außerhalb der Gemeinde der tödlichen Herrschaft seiner Begierde ausgeliefert wird<sup>45</sup>, so wie Gott selbst seinen heiligen Zorn nach Röm 1,24 dadurch walten lässt, dass er die Sünder „in den Begierden ihres Herzens der Unreinheit ausliefert, sodass ihre Leiber durch sie selbst geschändet werden“.<sup>46</sup> Das Ziel der Kirchenstrafe ist aber einzig und allein die Rettung jenes Menschen<sup>47</sup>, näherhin seines *Pneuma*.

Der Ausdruck ist etwas unklar. Der Verdacht eines soteriologischen Zynismus, wie er durch Missbrauch genährt wird, trifft den Apostel nicht. Paulus hat nicht im platonischen oder gnostischen Sinn dualistisch gedacht, aber zwischen *Soma* und *Pneuma*, die beide anthropologische Ganzheitsbegriffe sein können, klar unterschieden. *Soma* ist der unteilbar eine und ganze, von Gott geschaffene Mensch unter dem Aspekt seiner geschichtlichen Existenz, *Pneuma* eben derselbe eine und ganze von Gott geschaffene Mensch unter dem Aspekt seiner von Gott selbst erwirkten Kommunikation mit Gott im Hören auf sein Wort und in der Bejahung seiner Gnade. Leichter wäre der Gegensatz *Sarx* – *Pneuma* zu verstehen gewesen, wobei *Sarx* der eine und ganze Mensch, Gottes Geschöpf, unter dem Aspekt seiner Kreatürlichkeit, Endlichkeit, Versuchbarkeit und Schwachheit ist.<sup>48</sup> Tatsächlich wird sich in 1 Kor 5,1–5 die Bedeutung von *Soma* der von *Sarx* stark annähern. Dass Paulus von *Soma* spricht, ist dem Gegenstand geschuldet – Sexualität ist eine Sache des Leibes, nicht nur des Fleisches, wie 1 Kor 6,9–20 zeigt.

Gerettet wird mit seinem *Pneuma* jener Mensch, insofern und weil er als

---

Community. A Study of the relationship between eschatology and ecclesiology in Paul, Leiden 1972, 118) den Punkt, wenn er das Wirken der Gemeinde als „cooperate by ratifying“ kennzeichnet.

<sup>45</sup> Auf sympathische Weise abschwächend interpretieren die Väter, die an eine mortificatio durch Askese denken. Eine existentialtheologisch beeinflusste Variante entwickelt Ch. Wolff, Der erste Brief an die Korinther (Anm. 24) 104: Die sarkische „Existenz soll ... vernichtet werden; der Mann lässt dann von seinem bösen Tun und wird für die Verwirklichung seiner christlicher Existenz frei; als Christ erfährt er schließlich Rettung am Gerichtstag.“ Auf schwere körperliche Strafen deutet nach dem Vorgang von Theodor von Mopsuestia und Thomas von Aquin W. Schrage, Erster Brief an die Korinther (Anm. 41) 376. H. Umbach denkt an „den (sofortigen) physischen Tod“ (In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus [FRLANT 181], Göttingen 1999, 111); das ist (trotz Apg 5, 1–11) überzogen.

<sup>46</sup> Zur Deutung vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer, Bd. I (EKK VI/I), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1997, 108.

<sup>47</sup> Vgl. E. Käsemann, Sätze Heiligen Rechtes (Anm. 43) 74: „Der Ausschluss aus dem Christusleib steht noch immer im Dienst des Heiles, das sich als Gnade im Gericht offenbart“.

<sup>48</sup> Grundorientierungen vermittelt U. Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 71–75.

getauftes Geschöpf trotz seiner „fleischlichen“ Sünde von Gott nicht verloren gegeben wird, der ihm verbunden bleibt.“<sup>49</sup>

Die verschiedenen Aussagen des Apostels, meist *ad hoc* getroffen, lassen sich nicht ohne weiteres ausgleichen. Entscheidend ist, dass Paulus durchaus mit der Möglichkeit eines radikalen Glaubensabfalls in seinen Gemeinde rechnet und diesen Kasus pastoraltheologisch bearbeitet; er nutzt diese Möglichkeit, um eindringlich vor den verheerenden Folgen zu warnen, damit sie nur ja nicht eintreten, aber um vor allem die Vermittlung eschatologischen Heiles *durch* das Gericht bis zum härtesten denkbaren Fall auszuloten.

Unterhalb des Levels eines radikalen Glaubensabfalls, der zum Ausschluss aus der Gemeinde führt, spricht Paulus in seinen Briefen eine Vielzahl von Sünden an, die innerhalb der Gemeinde begangen werden. Sie reichen – als menschlich-allzumenschliche Sünden – von Rechtsstreitigkeiten (1 Kor 6, 1–11) und finanzieller Übervorteilung anderer Gemeindeglieder (1 Thess 4, 6) über sexuelle Libertinage (1 Kor 6, 12–20; vgl. 1 Thess 4, 3 ff.) bis zu Rachsucht (Röm 12, 17) und Neid (Gal 5, 21; Phil 1, 15), und sie reichen – als spezifisch „christlich-unchristliche“ Sünden – von der Missachtung der „Schwachen“ durch die Starken (1 Kor 8–10) und der vorschnellen Verurteilung der „Starken“ durch die „Schwachen“ (Röm 14) über die Beschämung der Armen beim Gottesdienst (1 Kor 11, 17–34), die „enthusiastische“ Verachtung einfacher Arbeit (1 Thess 4, 11), den Missbrauch der Charismen zur Selbstbestätigung (1 Kor 4, 9–13; 12–14) und die Spaltung der Gemeinde um eigener spiritueller Größe willen (1 Kor 1–4) bis zu Kompetenzstreitigkeiten in der Gemeindeleitung (Phil 4, 2), zu pastoralem Ehrgeiz auf Kosten anderer (Phil 1, 15 f.) und zum Hochmut der Heidenchristen gegenüber den Judenchristen (Röm 9–11).

### 3.2 Das Problem des Begehrens

Die tiefe Ursache der permanenten Sünden, die Christen begehen, analysiert Paulus in Gal 5, 16–21.<sup>50</sup> Er spricht von den Gerechtfertigten, um sie zur Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe anzuhalten (5, 13 f.). Im Zuge dessen analysiert er eine große Versuchung der Christen: die Freiheit vom Gesetz, die ihnen durch Christus geschenkt ist, zum Vorwand für die Sün-

<sup>49</sup> Die Begründung ist nicht evident. W. Schrage (Erster Brief an die Korinther [Anm 41] 378) denkt, „dass die Wirkung der Taufe nicht einfach ungeschehen gemacht werden kann. Auch wer sie desavouiert, kann sie nicht annullieren“; H. Merklein (Der erste Brief an die Korinther [Anm. 44] 39) vermutet, dass Paulus mit Reue rechnet. Beides ist nicht ausgeschlossen, steht aber nicht im Text. Paulus sieht Gott durch den Kyrios am Werk, der die Strafe der Auslieferung an Satan als Heilmittel einsetzt.

<sup>50</sup> Vgl. Th. Söding, Liebesgebot (Anm. 31) 211–218.

de werden zu lassen. Wie dies geschehen kann, hat Paulus deutlich gesehen und deshalb – gegen vielstimmige Verdächtigungen seiner Freiheitsbotschaft (vgl. Gal 2, 17; Röm 6, 1.15) – deutlich kritisiert. Dass es geschehen kann, hängt Paulus zufolge daran, dass die Christen nach wie vor Menschen von Fleisch und Blut sind. In ihrer *Sarx* finden sie sich als Gottes Geschöpfe und geschichtliche Wesen (2 Kor 10, 3; vgl. Röm 4, 3; 9, 11; 11, 14), die nicht unsterblich, sondern sterblich (vgl. Röm 6, 12), nicht vollkommen, sondern schwach (Gal 4, 13; Röm 6, 19) sind. Dass sie „Fleisch“ sind, macht sie angreifbar für die Sünde.<sup>51</sup> Die Sünde sucht den Ort ihrer Herrschaft über den Menschen im „Fleisch“, weil sie hier, inmitten seiner Sensibilität und Endlichkeit, seinen Verdacht nähren kann, Gott wolle sich seiner als Instrument der eigenen Vollkommenheit bedienen, und seinen Wunsch anzustacheln vermag, selbst „wie Gott zu sein“ (Gen 3, 5).

Freilich sind genau diese Fleischesmenschen durch den Glauben, der ihnen nahegebracht worden ist und den sie angenommen haben, mit dem Geist Gottes begabt (Gal 3, 1–5), der ihnen die rettende Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus vermittelt und im Zuge dessen auch seine Früchte schenkt, an der Spitze die Agape (Gal 5, 22). Dadurch ist ihnen die Möglichkeit freien christlichen Lebens eröffnet, die sie ergreifen können und sollen. Die, deren Fleischlichkeit einst in den Untergang führen müsste, können jetzt in der Freiheit des Glaubens leben – aber als Fleischesmenschen stehen sie in der Versuchung des Rückfalls in die Herrschaft der Sünde. Gal 5, 17 fasst sentenzartig zusammen:

Denn das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist wider das Fleisch; diese liegen nämlich im Streit gegen einander, sodass ihr gerade das, was ihr wollt, nicht tut.<sup>52</sup>

Das „Begehren“ ist ein Grundzug des „Fleisches“. Die außerordentlich hohe Bedeutung, die in der paulinischen Hamartologie der ἐπιθυμία zukommt<sup>53</sup>, versteht sich vom Dekalog her (Röm 13, 9; vgl. 7, 7). Schon das

---

<sup>51</sup> Eine traditionsgeschichtliche Verbindung zur essenischen Anthropologie verfolgt J. Frey, Die paulinische Antithese von „Fleisch“ und „Geist“ und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, in: ZNW 90 (1999) 45–77. Die Qumran-Texte wird man stärker berücksichtigen müssen, aber eine Ableitung ist, wie der Beitrag zeigt, unmöglich; ohne Rekurs auf die hellenistischen (resp. hellenistisch-jüdischen) Texte kommt die Paulus-Exegese nicht aus.

<sup>52</sup> Die Einheitsübersetzung führt auf einen theologischen Irrweg, wenn sie – philologisch falsch – übersetzt: „so dass ihr nicht imstande seid, zu tun, was ihr wollt“. Ebenso problematisch die „Gute Nachricht“ (1997): „so dass ihr von euch aus das Gute nicht tun könnt, das ihr doch eigentlich wollt.“ Von einem Verhängnis ist bei Paulus keine Rede. Richtig hingegen die Vulgata: „*ut non quaecumque vultis, illa faciatis*“; ebenso die Lutherbibel: „so dass ihr nicht tut, was ihr wollt“ (freilich mit dem ungenauen Querverweis auf Röm 7, 15.23). Das philologisch naheliegende finale Verständnis präferiert die Zürcher Bibel: „damit ihr nicht das tut, was ihr wollt“; so auch U. Wilckens, Das Neue Testament, Hamburg/Einsiedeln 1970: „damit ihr nicht tut, was ihr tun wollt“ (und einer kurzen Anmerkung, die präzise den gravierenden Unterschied zu Röm 7 beschreibt).

<sup>53</sup> Freilich kennt Paulus ἐπιθυμέω auch im einfachen Sinn von „verlangen“, „sehen“:



Frühjudentum kann die beiden Schlussgebote als Summe der Zweiten Tafel ansehen.<sup>54</sup> Auch für den Apostel kommt gerade im „Begehren“ zum Ausdruck, was die Sünde ausmacht. Denn wer seinem „Begehren“ folgt, will auf Kosten seines Nächsten dem Geltung verschaffen, was er unbedingt für sich selbst meint, in seinen Besitz bringen zu müssen. Damit gerät er zugleich in einen Grundwiderspruch gegenüber Gott. Er lässt es nicht nur an der Aufmerksamkeit für Gottes Größe und Macht, für seine Gnade und Gerechtigkeit fehlen; er widerspricht ihr in seinem Streben und Handeln. Ein Mensch, der seinem Begehren lebt, ist sich selbst letztes Ziel; er lebt sich selbst, aber nicht Gott und seinem Nächsten zu Gefallen (vgl. Röm 15, 1). Das Ergebnis ist der Tod; denn indem ein Mensch gegen Gott und den Nächsten sich selbst zu gewinnen sucht, weil er unbedingt haben will, was er begehrt, verliert er sein Ich in der Befriedigung seiner Bedürfnisse (Röm 7, 8 ff.).

Da der Apostel die ἐπιθυμία anthropologisch in diesen abgründigen Dimensionen sieht, versteht er auch Adams Ursünde, seinen „Ungehorsam“ (Röm 5, 19), als Verstoß gegen das Grundgebot Gottes: „Du sollst nicht begehren“ (Röm 7, 7). Adams Fall wiederum zeigt, dass ein Mensch, indem er seine Gier auslebt und Gott ungehorsam ist, selbst wie Gott sein will (vgl. Gen 3, 5). Im „Begehren“, wie Paulus es als Grundsünde Adams versteht, kommen „Ungerechtigkeit“ und „Gottlosigkeit“ zusammen (vgl. Röm 1, 18).

Dass der Apostel das „Begehren“ nach des Nächsten Weib und Haus in diesen theologischen und anthropologischen Dimensionen als Inbegriff der Sünde sehen kann, erklärt, weshalb er die ἐπιθυμία auch als Subjekt resp. Ort des Sündigens anspricht: Gottes Zorn liefert die Sünder „in ihren Begierden der Unreinheit aus“ (Röm 1, 24)<sup>55</sup>, wer sündigt, ist dabei, „seinen Begierden zu *gehobchen*“ (Röm 6, 17); die Sünde „bewirkt“ (indem sie Gottes Gebot pervertiert) in Adam „jedes Begehren“ (Röm 7, 7 ff.); wer sich nicht „vom Geist führen“ lässt, wird „das Begehren des Fleisches erfüllen“ (Gal 5, 16). In all diesen Schlüsselversen ist es der Mensch selbst, der schuldhaft begehrt (oder kraft des Geistes in Gerechtigkeit diesem Begehren widersteht); aber er ist es als ein Wesen, das dem Einfluss einer fremden Macht erliegt, der er – aktiv – sich unterwirft (vgl. Röm 13, 14).

---

(1 Thess 2, 17; Phil 1, 23) und – als Kontrastbildung – im positiven Sinn von „aussein auf ...“ (Gal 5, 17 vom πνεῦμα).

<sup>54</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Freiburg/Schw./Göttingen 1982; W. H. Schmidt, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993; ferner Th. Söding, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*, Freiburg/Basel/Wien 2001 (1995), 180–189. Zur frühjüdischen und neutestamentlichen Rezeptionsgeschichte grundlegend: K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu I* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 346–349. Sowohl Philo und Josephus als auch 4Makk (2, 6) und VitAd 19 liefern Belege.

<sup>55</sup> Vgl. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer I* (Anm. 46) 108.

Das führt zum Grundverständnis des Begehrens. Die ἐπιθυμία ist einerseits die Hauptwirkung der universalen Sündenmacht, die seit Adam (durch deren eigene Schuld) über die Menschen herrscht (Röm 7,7 ff.), andererseits die Quelle vieler weiterer Sünden, die sie begehen. Die Sündenmacht stachelt gerade das Begehren an, weil es, wie Adam zeigt, im Verstoß gegen Gottes Gebot die Ursünde des Menschen ist, die sich in unzähligen Varianten vervielfältigt; das Begehren macht die Sünde groß, weil es Inbegriff menschlicher Selbstgefälligkeit ist, die sowohl die Gemeinschaft mit Gott als auch die mit den anderen Menschen zerstört. Im „Begehren“ des fleischlichen Menschen zeigt sich beides: daß er von Adam her in einem Unheilszusammenhang steht, der ihn immer beeinflusst und permanent zu beherrschen versucht, und dass er selbst in persönlicher Verantwortung mit unvermeidlich katastrophalen Folgen diese Abkehr von Gott vollzieht und dadurch nicht nur dem Bösen neue Nahrung gibt, sondern sich auch seiner selbst entfremdet.

Der Ort, an dem das sündige Begehren auftrumpft, ist das „Fleisch“, d.h. der von Gott geschaffene Mensch selbst in seiner Kreatürlichkeit *und* Versuchbarkeit (vgl. Röm 7,18). Nach Röm 1,24 wohnen die Begierden im „Herzen“ des Sünders, also in dem, was die Mitte seines Lebens ausmacht: Er selbst ist es, der im Begehren sündigt. Nach Röm 13,14 führt es gerade dann zum Triumph des Begehrens, wenn ein Mensch vor allem anderen um sein „Fleisch“ besorgt ist: Er ist gerade dann Sünder, wenn er sich auf seine Fleischlichkeit reduziert – nicht etwa, weil das „Fleisch“ als solches schlecht wäre, sondern weil die Fixierung aufs Fleischliche den Geist Gottes nicht wahrnimmt. Wer κατὰ σάρκα lebt, ist Sünder (Röm 8,4 ff.; vgl. 2 Kor 10,2 f.); denn er nimmt gerade nicht seine Geschöpflichkeit aus Gottes Hand dankbar entgegen, sondern lebt seine „Leidenschaften“ aus (Röm 7,5), die mit seinen „Begierden“ zusammengehören (Gal 5,24; vgl. Röm 6,12).<sup>56</sup> Es gibt ein ureigenes „Trachten (φρόνημα) des Fleisches“, das „Feindschaft gegen Gott“ ist (Röm 8,7), weil es Gott nicht als Gott anerkennt, und in den Tod führt (Röm 8,6), weil es die Sünde zum Ausdruck bringt (Röm 6,21.23).

Das Begehren ist einerseits ein Streben des Menschen, das „stark“ zu sein scheint, indem es das Wollen des (sündigen) Herzens mit tatkräftiger Durchsetzung der eigenen (irregeleiteten) Lebensinteressen gegen Gott und gegen den Nächsten verbindet; andererseits ist doch gerade diese ver-

---

<sup>56</sup> H. Schlier (Der Brief an die Galater [Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament VII], Göttingen 1951, 193) überlegt, ob πάθημα, das bei Paulus sonst das „Leiden“ meint (2 Kor 1,5 ff.; Phil 3,10; Röm 8,8), eher „passive Bedeutung“ hat, also festhält, dass die Neigung des Fleisches zur Sünde erfahren wird, während ἐπιθυμία die „aktivere Tendenz“ des Fleischesmenschen hervorhebt, zu sündigen.

meintliche „Stärke“ eine massive „Schwäche“, die sich in der Schwäche des „Fleisches“, vor allem seiner Versuchbarkeit manifestiert.<sup>57</sup>

Die verheerenden Wirkungen des fleischlichen Begehrens beschreibt Paulus vor allem im Rückblick auf die „in Christus“ überwundene Vergangenheit der Gerechtfertigten (vgl. nur Röm 7,5f.). Doch auch nach ihrer Taufe sind sie nicht vor der Versuchung gefeit, dem Begehren der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$  zu erliegen. Die meisten Belegstellen sind Warnungen, die Paulus auszusprechen allen Anlass sieht, die er aber im sicheren Glaubenswissen erhebt, dass die Getauften „in Christus“ von der Unheilmacht der Sünde losgekommen sind (vgl. Röm 6, 12; 7, 5f.; 8, 4ff.; 13, 14; Gal 5, 16–25). Beides gilt es zu verstehen. Ein Christ ist neu geboren (vgl. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15); in der Taufe ist er so „mit Christus begraben worden“ (Röm 6, 4), dass er als Mensch, der Christus gehört, „das Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt“ hat (Gal 5, 24; vgl. 6, 14). Aber er lebt nach wie vor „im Fleisch“ (Gal 2, 19f.), und dies will die Sündenmacht nutzen, um ihn zum Sündigen zu versuchen, indem sie sein Begehren weckt.<sup>58</sup>

Gal 5, 17 spricht den Christenmenschen auf diese seine lebensgeschichtliche Situation an. Der Vers ist allerdings so abbreviatorisch, dass er in vielem rätselhaft bleibt. So viel dürfte aber deutlich werden: Der Christ spürt am eigenen Leibe den Widerstreit zwischen dem „Geist“ Gottes und seinem eigenen „Fleisch“. Dieser Widerspruch zeigt sich nach Gal 5, 17 so, dass er zwar – im Glauben – das Gute tun will<sup>59</sup>, aber doch sich als derjenige erkennen muss, der (in der Schwäche seines Fleisches) sündigt. Das ist kein Verhängnis, sondern seine Schuld. Das Begehren wird in seinem Fleisch lebendig, d. h. in ihm selbst, *wenn* er sich nicht „vom Geist führen lässt“ (5, 18). Der Christenmensch ist und wird also nach Gal 5, 16f. insofern von der Macht der Sünde attackiert, als er in seinem Fleisch ihrer Versuchung ausgesetzt ist und bleibt. Die Fleischlichkeit des Christenmenschen wirkt sich so aus, dass er, obgleich „Geistlicher“, dennoch das Begehren des Fleisches spürt und ihm nachzugeben in ständiger Gefahr ist (vgl. 2 Kor 11, 18), sodass sein Wollen, das vom Glauben bestimmt wird, nicht zum Vollbringen führt.

Der Gegensatz zwischen *Pneuma* und *Sarx*, den Gal 5, 17 beschreibt, ist kein metaphysischer oder mythologischer, auch kein tragischer, sondern

<sup>57</sup> Die Auslegungsgeschichte kennt sowohl eine Konzentration auf die „hohen Affekte“ als auch das Bild der Krankheit. Beide Aspekte gehören im paulinischen Ursprung zusammen.

<sup>58</sup> Vgl. H. Schlier, Brief an die Römer, Freiburg/Basel/Wien 1979, 202: „In den  $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha\iota$  meldet sich sozusagen die Vergangenheit des Getauften wieder zu Wort.“

<sup>59</sup> *In sensu malo* will hingegen J. Barclay (Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethic in Galatians [SNTW], Edinburgh 1987, 115) mit Verweis auf 1 Kor 6, 12 das  $\tilde{\alpha}\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \theta\epsilon\lambda\eta\tau\epsilon$  deuten. Doch die Parallele liegt weit ab.  $\epsilon\acute{\alpha}\nu$  entspricht  $\acute{\alpha}\nu$  nach einem Relativpronomen (Bl.-Debr.-Rehk. §§ 103. 377) und regiert den Präsens Konjunktiv, um eine regelmäßige Ursache-Folge-Beziehung auszudrücken (Bl.-Debr.-Rehk. § 380 1b).

ein heilsdramatischer.<sup>60</sup> Das ergibt sich zwingend aus dem Kontext. Vers 17 steht unter dem Vorzeichen der Mahnung von Vers 16, „im Geiste zu wandeln“, die von der Verheißung getragen ist: „... und ihr werdet das Begehren des Fleisches nicht erfüllen“.<sup>61</sup> Der paulinische „Kommentar“ in Röm 8, 5–8 macht dies vollends klar. Zwar wirkt sich die Fleischlichkeit des Christenmenschen so aus, dass er, obgleich „Geistlicher“, dennoch das Begehren des Fleisches spürt und ihm nachgibt (vgl. 2 Kor 11, 18), sodass sein Wollen, das vom Glauben bestimmt wird, nicht zum Vollbringen führt. Aber obgleich er Fleischesmensch ist, wohnt doch in ihm Gottes Geist, der ihn führt und ihn im Geiste wandeln lässt (vgl. Gal 5, 1.13.16.25). In 2 Kor 10, 3 formuliert der Apostel, von seiner eigenen Person ausgehend, präzise, *en passant* und deshalb prinzipiell, was er über

<sup>60</sup> Dieses Verständnis verstellt sich H. D. Betz (Galaterbrief [Anm. 39] 476–479), wenn er im Bann dualistischer Parallelen aus Hellenismus und Judentum dem Christenmenschen, der zum Opfer des Kampfes mythischer Mächte werde, die Unfähigkeit attestiert, „seine Absichten in die Tat umzusetzen.“ Es geht Paulus jedoch um Ethik aus dem Geist der Rechtfertigungslehre. Unklar werden die Exegesen, die ἴνα – philologisch naheliegend – final verstehen. H. Schlier (Galaterbrief [Anm. 56] 180f.) ist genötigt, das Wollen, das nicht getan wird, jeweils in das des Fleisches und des Geistes aufzuspalten; im Kontext meint θέλειν aber doch den „guten Willen“, der dem „Wandel im Geist“ entspricht. F. Mußner (Der Galaterbrief [HThKNT IX], Freiburg/Basel/Wien 1988, 377) muss als paulinische Auffassung annehmen, dass die Getauften das nicht tun können, was sie wollen; aber Gal 5 steht unter dem Vorzeichen der Freiheit, die „Entfremdung“ geht keineswegs auf den Geist, sondern einzig und allein auf das „Fleisch“ zurück. J. Becker (Der Brief an die Galater, in: Ders./U. Luz, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser [NTD 8/1], Göttingen 1998, 88f.) beschreibt gut den Perspektivenwechsel zwischen den Versen 16 und 18, die auf den Menschen als handelndes Subjekt schauen, und Vers 17, der den Menschen als „Objekt“ kosmischer Mächte sieht, die ihm aber innerlich nicht fremd, sondern zu eigen sind; aber auf eine finale Deutung festgelegt, kann er den Zusammenhang beider Perspektiven nicht erklären. D. Lührmann (Der Brief an die Galater [ZBK.NT 7], Zürich 1978, 89) lässt sich von der Diskussion um Röm 7 nicht beeindrucken, wenn er ohne weiteres die Parallele zieht und den entfremdenden Gegensatz auf das Leben „im Fleisch“ deutet; aber V. 16 spricht von denen, die als Fleischesmenschen „im Geist“ leben. J. Rohde (Der Brief des Paulus an die Galater [ThHK 9], Berlin 1989, 234f.) übersetzt zwar konsekutiv, deutet aber final und sieht Gottes Willen darin, dass der Mensch, in dem sich „entgegengesetzte Willensregungen geltendmachen“, Handlungsfreiheit gewinnt; aber der Geist ist es ja, der überhaupt erst freies Handeln ermöglicht. Stimmig wird der Vers bei einem konsekutiven Verständnis des ἴνα, vgl. A. Oepke, Der Brief an die Galater, bearb. v. J. Rohde (ThHK 9), Berlin 1973, 174f. Solcher Sprachgebrauch ist der Koine (Epict., Diss. II 2, 16) vertraut (vgl. Bl.-Debr.-Rehk. §391, 5) und findet sich auch bei Paulus (2 Kor 1, 17; 1 Thess 5, 4) sowie sonst im NT (Lk 9, 45; Joh 9, 12; Offb 9, 20; 13, 13); vgl. Bauer-Aland, WbNTs. v. II.2. Anders formuliert: Wollte man ἴνα final verstehen, müsste man es streng auf die οὐδέ zurückbeziehen, deren Zweck die Entfremdung des Menschen von sich selbst ist.

<sup>61</sup> Das γάρ von Vers 17 begründet nicht die Verheißung, sondern die Notwendigkeit der Mahnung, die aus der Größe der Versuchung resultiert (vgl. Gal 5, 13). Vers 18, eingeleitet mit einem logisch absetzenden δέ, schließt insofern an, als „vom Geist“ getrieben zu werden, vom Fluch des Gesetzes (vgl. Gal 3, 13f.) befreit, so dass der im folgenden aufgebaute Gegensatz zwischen den „Werken des Fleisches“ (Gal 2, 19ff.) und der „Frucht des Geistes“ (Gal 5, 22ff.) als Möglichkeit der Christen zu einem Leben „im Geist“ (Gal 5, 25) entfaltet werden kann.

die Christen denkt: dass sie ἐν σαρκί leben, aber nicht κατὰ σαρκά kämpfen sollen.<sup>62</sup> Und in Röm 13,14 summiert er die ethische Relevanz der Rechtfertigung: „Zieht den Kyrios Jesus Christus an und verwirklicht nicht die Neigung des Fleisches zu den Begierden.“ Gal 5,16f. fordert die Christen dazu auf (und traut es ihnen zu), dass sie, da sie Christus gehören, nicht dem Begehren ihres eigenen Fleisches, sondern dem Begehren des Geistes Gottes folgen, der ihnen durch die Rechtfertigungsgnade verliehen worden ist.

Der Widerspruch zwischen *Sarx* und *Pneuma* ist der geschichtlichen Existenz des Menschen geschuldet, verweist aber nicht auf eine essentielle Ambivalenz oder einen anthropologischen Dualismus, sondern auf die Kraft des Geistes Gottes, in den Glaubenden das Begehren des Fleisches zu besiegen. Gal 5,13f. zeigt den Weg: die Erfüllung des Gesetzes durch die Nächstenliebe. Seine Fleischlichkeit spiegelt dem Christenmenschen seine permanente Angewiesenheit auf den gnädigen Gott wider, das Wirken des Geistes Gottes hat ihn von der Unheilsmacht des Bösen befreit und spielt ihm jetzt – als Energie des Glaubens (Gal 5,6) – die Möglichkeit sittlichen Handelns zu, um ihn dadurch auf das Tun des Guten zu verpflichten. Dass Christen sündigen, relativiert nicht die Gnade der Rechtfertigung, sondern ruft in Erinnerung, *wer* gerechtfertigt wird: nämlich der sündige Adam, und *wo* die Rechtfertigung geschieht: nämlich im Machtbereich der Sünde, die erst mit dem Sieg über den Tod in der universalen Auferweckung der Toten endgültig ausgespielt haben wird.

### 3.3 Formen kirchlicher Sündenvergebung

Der Vielzahl der Sünden entspricht eine Vielzahl von Aktivitäten persönlicher und ekklesialer Schuldvergebung.<sup>63</sup> Wichtig sind die apostolischen Paraklesen, gerade wo sie kritisieren und instruieren, um vom Evangelium her zur Erneuerung christlichen Lebens zu ermutigen.<sup>64</sup> Wichtig ist aber auch die innergemeindliche *correctio fraterna*, zu der Paulus ermuntert, gerade auch die Gemeindeleiter (1 Thess 5,12.14; Gal 6,1f.; Röm 15,14)<sup>65</sup>. Selbstverständlich gelten die Gebote, auf Rache zu verzichten und dem Übeltäter zu vergeben, nicht zu richten, wo man selbst den Maßstäben

<sup>62</sup> Sachparallelen sind Gal 2,19f. und Phil 1,22ff., vor allem aber Röm 8,1–17 (wobei freilich in 8,9 ἐν σαρκί aus dem Kontrast zu ἐν πνεύματι heraus parallel zu κατὰ σάρκα zu stehen kommt).

<sup>63</sup> Vgl. I. Goldhahn-Müller, Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian (GTA), Göttingen 1989, 115–156.

<sup>64</sup> Vgl. W. Popkes, Paränese und Neues Testament (SBS 168), Stuttgart 1996.

<sup>65</sup> Vgl. A. Schenk-Ziegler, *Correctio fraterna* im Neuen Testament. Die „brüderliche Zurechtweisung“ in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften (FzB 84), Würzburg 1997, 312–346.

nicht gerecht wird (Röm 4,5; 14,10ff.; vgl. Kol 3,13)<sup>66</sup>, Nächsten- und Feindesliebe gerade dort zu üben, wo eigene Rechte verletzt worden sind (1 Thess 5,15; Röm 12,9–21). 1 Kor 13 lässt sich an Programmatik schwer übertreffen. Institutionalisierte Formen sind kaum zu fassen, aber ein reiches Netz an Beziehungen wird geknüpft, die Schuld ertragen lassen und Vergebung konkretisieren. Das „Gesetz Christi“ erfüllt, wer „des anderen Last trägt“ (Gal 6,2), d. h. „in Christus“ und in Konformität mit ihm (vgl. Röm 15,1 ff.) die Schuld und Schwäche des anderen auf sich nimmt, um sie zu vergeben und die Gemeinschaft mit ihm nicht zerbrechen zu lassen.<sup>67</sup>

Eine eigene Frage ist, welche Formen diese Vergebung über den persönlichen Zuspruch hinaus annehmen sollte. Eine Antwort zu geben, fällt schwer. Von einer kirchlichen Buße ist bei Paulus noch nicht die Rede. Wohl aber verlangt 2 Kor 2,5–11 Beachtung. In seinem „Versöhnungsbrief“ kommt der Apostel auf den korinthischen Christen zu sprechen, der offenbar eine besonders aktive Rolle beim zwischenzeitlichen Bruch der Gemeinde mit dem Apostel während dessen gescheitertem Interventionsbesuch gespielt hat (vgl. 2 Kor 7,12). Der Ton ist jetzt auf Vergebung gestimmt, nachdem Paulus zuvor einen harten Konfrontationskurs gesteuert und Sanktionen gefordert hatte (2 Kor 10,4 ff.). Er weiß, dass der Übeltäter von der Gemeinde bestraft worden ist und dass eine Minderheit nach wie vor an der Strafe festhalten will (2 Kor 2,6). Vermutlich ist nicht nur an eine pastorale Philippika, sondern an einen zeitlich befristeten Ausschluss aus der Ekklesia zu denken.<sup>68</sup> In jedem Fall ist die paulinische Intervention auf die volle Rekonkiliation ausgerichtet. Paulus weiß um die Reue des Betroffenen (vgl. 2 Kor 7,9f.); auch deshalb setzt er sich mit Nachdruck für ein Ende der Strafe und für die offizielle Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft ein, die von der Ekklesia rechtsverbindlich zu beschließen ist.<sup>69</sup> Nähere Einzelheiten lassen sich dem Passus nicht entnehmen. Die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus das Verfahren

---

<sup>66</sup> Vgl. B. Kollmann, Jesu Verbot des Richtens und die Gemeindedisziplin, in: ZNW 88 (1997) 170–186. Paulus hat mit Recht keinen Widerspruch zu 1 Kor 5,1–5 (und 6,2) gesehen, denn die Fähigkeit, die Sünde zu erkennen und zu „verurteilen“, ist die menschliche Voraussetzung dafür, auf die Vergebung Gottes zu hoffen, und die Bedingung, Gottes Gericht nicht vorzugreifen.

<sup>67</sup> Vgl. Th. Söding, Liebesgebot (Anm. 31) 203–207.

<sup>68</sup> Vgl. V. P. Furnish, II Corinthians (AncB 32A), New York 1985 (1984), 155: „some formal disciplinary action decided and carried out by the congregation“; Ch. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989, 44.

<sup>69</sup> Das Verb *κηροῦν* ist Paulus mit seinen juristischen Konnotationen bekannt; vgl. Gal 3,15.17. „Kirchenrechtliche“ Sprache ist deshalb mitzuhören. Vgl. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes* (EB), 3 Bde., Paris 1958.1959, z.St.; Ch. Wolff, *Zweiter Brief an die Korinther* (Anm. 68) 45: „Die Liebe soll am Übeltäter rechtskräftig werden. Vermutlich ist damit ausgesagt, dass die Gemeinde einen entsprechenden offiziellen Beschluss fassen soll.“ Die juristischen Konnotationen relativiert H. Umbach, *In Christus getauft* (Anm. 45) 175ff.

voraussetzt, spricht aber für weite Verbreitung. Vorbilder wird der Apostel im synagogalen Recht gefunden haben.<sup>70</sup> Über den Grad der Übernahme und Anpassung lässt sich nichts feststellen. Entscheidend ist die richtige Strategie der Versöhnung. Die Vergebung der Sünden in der Ekklēsia bleibt auf den stellvertretenden Sühnetod Jesu zurückbezogen. Sie steht deshalb in innerer Verbindung mit dem Herrenmahl. 1Kor 11,17–34 fordert die Christen zur selbstkritischen Prüfung auf. „Wenn die Korinther nach einer solchen am Tisch des Herrn zu Gast sind, empfangen sie immer wieder die Vergebung der Sünden kraft der Teilhabe an Leib und Blut des Herrn, der stellvertretend für sie in den Tod gegangen ist.“<sup>71</sup>

Der Blick des Apostels richtet sich freilich letztlich auf das Gericht. 1 Kor 3,11–15 ist einschlägig. Es geht um den Aufbau der Gemeinde, des Tempels Gottes, auf dem vom Apostel errichteten Fundament Jesu Christi. Ein Problem ist – bei allem guten Willen – die durchaus unterschiedliche Qualität der verwendeten Baumaterialien, d. h. des Einsatzes der Christen für das Evangelium im Dienst Gottes und des Nächsten. Diese Qualität wird am Jüngsten Tag „im Feuer“ geprüft (vgl. ApkAbr A 13).

<sup>14</sup> Wessen Werk bleibt, das er aufgebaut hat, wird belohnt; <sup>15</sup> wessen Werk verbrennt, wird den Schaden haben; er selbst aber wird gerettet, doch so wie durchs Feuer.

Dass gute Arbeit belohnt wird, entspricht der Gerechtigkeit Gottes – aber ebenso, dass dieser Lohn nicht nach Leistung, sondern nach Gnade entrichtet wird (vgl. Röm 4,4), weil auch in der Arbeit nicht eigenes Verdienst, sondern göttliche Gnade waltet und weil das eschatologische Heil so unendlich groß ist, dass es kein Mensch je sich erarbeiten könnte. Umgekehrt ließe sich von Vollendung nicht sprechen, wenn nicht unterginge, was keine pneumatische Qualität hat. Der Schaden, den hat, wessen Werk „verbrennt“, zeigt sich nicht nur darin, dass sein Werk keinen Bestand hat, sondern lässt auch ihn selbst nicht unberührt. Entscheidend ist und bleibt, dass er gerettet wird. Aber dass dies „wie durch Feuer hindurch“ geschieht, meint nicht nur metaphorisch, dass er „mit knapper Not“ davorkommt<sup>72</sup>, sondern meint metaphorisch eine (nicht näher spezifizierte) Strafe, die ihm von Gott zu seinem Heil auferlegt wird.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Dass Paulus drastische Synagogenzucht am eigenen Leibe erfahren musste, schreibt er selbst in 2 Kor 11,24. Rabbinische Texte zum Synagogenbann und seiner Auflösung finden sich bei Bill IV/1 292–333.

<sup>71</sup> P. Stuhlmacher in einem Brief vom 22.6.2001.

<sup>72</sup> So aber (nicht ohne beachtliche Gründe) W. Schrage, Erster Brief an die Korinther (Anm. 41) 303f.; Ch. Wolff, Der erste Brief an die Korinther (Anm. 45) 74; H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther II (Anm. 44) 270.

<sup>73</sup> Vgl. P. Stuhlmacher, Der Römerbrief (NTD 6), Göttingen 1989, 45: „Strafe für ihre Sünden und Versäumnisse“; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen <sup>2</sup>1981, 103: „Strafe, die doch nicht das ewige Heil aufhebt“.

1 Kor 3, 12–15 darf in seiner soteriologischen Reichweite gewiss nicht überfordert werden, scheint aber auf Plausibilitäten paulinischer Soteriologie hinzuweisen. Sünden verlangen aus Gründen der Gerechtigkeit nach Verurteilung und Strafe. Doch die Verurteilung und die Strafe sollen gerade nicht (dauerhaft) von Gott trennen, sondern mit ihm verbinden, indem sie dazu dienen, die Faktoren auszuschalten, die von Gott trennen.

Der einzige, der im Letzten verurteilen kann, um zu vergeben, ist Gott selbst. Der angemessene Ort ist das Jüngste Gericht. In der Rechtfertigungstheologie des Römerbriefes ist dies der Ort, auf den Röm 2, 1–16 hinweist. Zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die „jetzt“ durch den Opfertod Jesu geschieht (Röm 1, 16f.; 3, 21–26), gehört notwendig die Offenbarung des Zornes Gottes (1, 18), der freilich von vornherein auf die Erschaffung vollendeten Heiles hingeordnet ist. Im Gericht werden die Christen das Böse, das sie getan, und das Gute, das sie unterlassen haben, büßen – und sie werden gerettet: nicht, weil sie am Ende doch mehr Gutes als Böses aufzuweisen hätten, sondern allein weil Jesus Christus für sie eintritt, wie es der Gerechtigkeit Gottes entspricht. Die Sünden, welche die Christen in der Schwäche ihres Fleisches begehen (vgl. Röm 6, 19), werden im Gericht nach den Werken durch Christus verurteilt, um dem Rechtfertigungsheil aus dem Glauben durch Jesus Christus umfassende Geltung zu verschaffen (1 Kor 3, 12–15).

#### *4. Adams Not und Rettung nach Röm 7*

Röm 7 gehört zu den wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten<sup>74</sup>, aber exegetisch und theologisch umstrittensten Paulustexten.<sup>75</sup> Kontrovers sind vor allem die Identität des sprechenden „Ich“, die Theologie des Gesetzes in Verbindung mit der Wirkung der Sünde und die Zugehörigkeit von Vers 25b zum gesamten Kapitel.

##### 4.1 Das Ich Adams im Spiegel von Röm 7

Die Grundfrage lautet, ob in Röm 7 der Gerechtfertigte zum Thema wird oder der „alte Adam“. Dass biographische Erfahrungen einfließen, kann

---

<sup>74</sup> Zur Auslegungsgeschichte vgl. K. H. Schelkle, *Paulus* 236–240.242.–248; W. Keuck, *Dienst des Geistes und des Fleisches. Zur Auslegungsgeschichte und Auslegung von Röm 7, 25b*, in: *ThQ* 141 (1961) 157–280; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. II (EKK VI/2), Düsseldorf<sup>3</sup> 1993, 101–117; H. Lichtenberger, *Das Ich Adams* (Anm. 11); ferner E. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus den Katenenhandschriften gesammelt und hg.* (NTA 15), Münster 1933.

<sup>75</sup> Die Literatur ist überaus reichhaltig. Sie wird umfassend und fair diskutiert von H. Lichtenberger, *Das Ich Adams* (Anm. 11).



bei einem Text, der so emphatisch „Ich“ sagt, schwer ausgeschlossen werden; aber das Ego von Röm 7 im wesentlichen autobiographisch zu deuten<sup>76</sup>, verträgt sich nicht mit Vers 9 und verkennt das Prinzipielle der Ausführungen, das durch keine Paradigmatik<sup>77</sup> eingeholt werden könnte.<sup>78</sup> So bleibt es bei der klassischen Alternative.

Für die augustinisch-lutherische Deutung<sup>79</sup> spricht nicht wenig – auch unabhängig von Vers 25b: das Präsens der Verse 14–23 nach dem Präteritum der Verse 7–13, die (scheinbare) Parallele zu Gal 5,16f., das Motiv vom „inneren Menschen“ (7,22), in dem das des „neuen Menschen“ an klingt, das in 2 Kor 4,16 (und Kol 3,10; Eph 4,23f.; vgl. Röm 6,6; Kol 3,9) den Christen meint, die Wendung „Gesetz meiner Vernunft“ in Vers 23, die mit der tauftheologischen Aussage Eph 4,23 (vgl. Kol 3,10) korreliert wird, und die Freude am Willen, das Gesetz zu tun (V. 22), die eine Erneuerung des Verstandes voraussetzen scheint, wie sie in Röm 12,2 beschrieben wird. Doch die Argumente sind nicht stichhaltig.<sup>80</sup> Der Tempuswechsel ist kein sicheres Kriterium, weil das Präsens auch eine Quintessenz ziehen kann: 7,7–12 resp. 7,7–13 erzählt die Paradiesgeschichte nach, ab 7,13 resp. 7,14 wird die gültige Folgerung aus ihr gezogen.<sup>81</sup> Ob Gal 5,16f. eine Parallele ist, muss erst bewiesen werden. Der „innere Mensch“ steht in 2 Kor 4,16 im Gegensatz zum „äußeren“ und gewinnt Farbe durch den Gegensatz zwischen dem apostolischen Leiden und der apostolischen Identität des Paulus; der Antagonismus bezieht sich auf all-

<sup>76</sup> So jüngst wieder R. H. Gundry, *The Moral Frustration of Paul Before His Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7–25*, in: D. A. Hagner/M. J. Harris (Hg.), *Pauline Studies. FS F. F. Bruce*, Grand Rapids 1980, 228–245 (dessen moralisierende Psychologismen durchweg eingetragen sind); M. Seifried, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme (NT.S 68)*, Leiden 1993, 146–152 (der den Unterschied zu den Berufungstexten, denen sein eigentliches Untersuchungsinteresse gilt, unterschätzt).

<sup>77</sup> Auf sie setzt G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131)*, Göttingen 1983, 194–204. Aber die Klippe von 7,9 lässt sich nicht umschiffen. Im übrigen bedürften die interessanten psychologischen Interpretationsansätze einer historischen Verifizierung im Sinne einer antiken Affektenlehre; zur theologischen Vertiefung im Sinne existenzialer Hermeneutik vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II, Göttingen 1993, 293 ff.

<sup>78</sup> Vgl. E. Lohse, *Paulus (Anm. 25)* 51 f.

<sup>79</sup> Jüngst vertreten von C. E. B. Cranfield, *Romans I-II (ICC)*, Edinburgh 1975.1979, 363 ff.; J. D. G. Dunn, *Romans 1–8 (WBC 38)*, Dallas 1988, 398 f. Ch. K. Barrett (*Romans [BNTC]*, London <sup>2</sup>1962 [1957]) deutet universal-anthropologisch: Röm 7 gelte für jeden Mensch, ob Jude, Heide oder Christ, alter oder neuer Mensch. Damit werden jedoch der heilsdramatische Kontext und die heilsdramatische Struktur des Kapitels verkannt.

<sup>80</sup> Eine überzeugende Widerlegung bei U. Wilckens, *Der Brief an die Römer II (Anm. 74)* 93 f.

<sup>81</sup> Mehrheitlich wird der Gliederungseinschnitt wegen des Tempuswechsels zwischen den Versen 13 und 14 gesetzt; U. Wilckens (*Der Brief an die Römer II [Anm. 74]* 74 f.) und P. Stuhlmacher (*Römerbrief [Anm. 73]* 100) sehen V. 13 als Wiederaufnahme von V. 7 und setzen an dieser Stelle eine Zäsur.

gemeine Dualismen antiker Anthropologie<sup>82</sup>, lässt sich aber nur kreuzestheologisch und eschatologisch (vgl. 2 Kor 4, 17) verstehen, wenn sowohl der „innere“ als auch der „äußere“ Mensch auf das Christsein, speziell das Apostelsein bezogen werden<sup>83</sup>; Synonyma sind also *Sarx* resp. *Soma* und *Pneuma* resp. *Psyche*; eine Gleichsetzung des „äußeren Menschen“ mit dem „alten Menschen“ von Röm 6, 6 verbietet sich; eine Parallele zu Röm 7, 22 liegt nicht nahe.<sup>84</sup> Die Gesetzesfreude ist ein frühjüdischer Topos, den Paulus nirgends in Abrede stellt, in Phil 3, 9 vielleicht sogar voraussetzt und in Röm 10, 2 beim „Eifer für Gott“ anklingen lassen könnte, den er seinen jüdischen Mitbrüdern attestiert. Die „Erneuerung der Vernunft“, von der Röm 12, 1 f. spricht, kommt nicht schon in der Freude am Gesetz, sondern in der Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe zum Ziel (Röm 13, 8 ff.).

Die Entscheidung muss für die Deutung auf den „alten Adam“ fallen.<sup>85</sup> Dass „ich“ unter „die Sünde verkauft“ bin (V. 14), kann für den Christen schwerlich zutreffen, der doch gerade vom „Fluch des Gesetzes befreit“ (Gal 3, 13 f.; vgl. Röm 7, 6) und zu Gottes „Gerechtigkeit“ gemacht (2 Kor 5, 21) worden ist. Die Klage des „erbarmungswürdigen Menschen“ (V. 24) stimmt in das Seufzen der ganzen Schöpfung ein, die sehnsüchtig auf die „Offenbarung der Söhne Gottes“ wartet (Röm 8, 19 ff.). Zwar ist dieses „Seufzen“ und „Leiden“, wie Röm 8, 23–30 zeigt, auch den Christen nicht fremd. Aber der Grund liegt völlig anders: Sie sind „auf Hoffnung hin gerettet“ (8, 24) und mit der erlösungsbedürftigen Schöpfung, der sie selbst

---

<sup>82</sup> Allgemein wird verwiesen auf Plato, resp. 589A; Sen., ep. 71, 27; 102, 23–27; Epict., diss. II 7, 3; 8, 12 ff. III 3, 13; Marc. Aurel. 3, 3; 10, 38; Philo, plant. 42; congr. 97; agr. 9; det. 22 f. Allerdings ist die Alternative eigentlich – uneigentlich, auf die häufig rekurriert wird, für Paulus falsch, wie die gesamte paradoxe Apostolatstheologie belegt. H. P. Rüter (Hieronymus, die Rabbinen und Paulus, in: ZNW 68 [1977] 132–137) sieht eine Analogie zum bösen und guten Trieb der Rabbinen.

<sup>83</sup> Vgl. Ch. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (Anm. 68), Berlin 1989, 99: „Gerade in diesem Miteinander von äußerem und innerem Menschen zeigt sich die Fülle der den Apostel autorisierenden Herrlichkeit, ...“

<sup>84</sup> Existentialtheologisch herausgearbeitet von R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther (1951), hg. v. E. Dinkler (KEK 6. Abtl.), Göttingen 1976, 127. Ihm folgt V. P. Furnish, II Corinthians (Anm. 68) 289.

<sup>85</sup> In dieser Einschätzung gibt es einen weitreichenden, ökumenisch bedeutsamen Konsens besonders – nach dem Vorgang von W. G. Kümmel und R. Bultmann (Anm. 10) – in der deutschsprachigen Forschung, den nicht nur die Katholiken O. Kuss (Der Römerbrief, Bd. II, Regensburg 1959), H. Schlier (Der Brief an die Römer [Anm. 58]); K. Kertelge (Der Römerbrief [GS 6], Düsseldorf 1970), D. Zeller (Der Brief an die Römer [RNT], Regensburg 1985) und M. Theobald (Römerbrief I [SKK 6/1], Stuttgart 1992) teilen, sondern auch die Lutheraner E. Käsemann (An die Römer [HNT 8a], Tübingen 1973), U. Wilckens (Brief an die Römer II (Anm. 74) 72–117), E. Lohse (Paulus [Anm. 25] 183 f.), P. Stuhlmacher (Römerbrief [Anm. 73]) und die Methodisten H. Lichtenberger (Das Ich Adams [Anm. 11]) und W. Klaiber (Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, Göttingen 2000, 119 f.).

angehören, solidarisch, weil der „Geist sich unserer Schwachheit annimmt“ (8,26).<sup>86</sup>

Die Deutung auf „Adam“ entspricht auch dem Kontext. Röm 7,7–25 steht im literarisch-theologischen Zusammenhang von Röm 5–8, der die Wirkung der Rechtfertigungsgnade im Leben der Glaubenden angesichts der überwundenen Vergangenheit (vgl. Röm 1,18 – 3,20) und der noch ausstehenden Heilsvollendung beschreibt. Wie im ersten Hauptteil (Röm 1–4) und später im dritten (Röm 9–11) kommen alle drei zeitlichen Aspekte unter dem Primat der futurischen Eschatologie und im Zeichen der perfektischen Eschatologie, die durch Jesu stellvertretenden Sühnetod markiert wird, zur Sprache, um die Heilsgegenwart zu kennzeichnen und von der Vergangenheit der Sündenherrschaft abzugrenzen.

Röm 1–4 handelt vom *Dass* und *Wie* der Glaubensgerechtigkeit: Durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu schafft Gott eschatologisch-soteriologische Fakten, indem er diejenigen, die sein gerechter Zorn treffen muss, in seiner Gerechtigkeit rechtfertigt, um sie endgültig zu retten. Röm 9–11 handelt vom Erweis der Gerechtigkeit Gottes angesichts des „Unglaubens“ der weitaus meisten Juden: Dadurch, dass er sie der Verstockung unterwirft, macht er den „heiligen Rest“ in Israel sichtbar und gewinnt die Heiden, die ihrerseits Israel eifersüchtig auf seinen Gott machen sollen; und durch die Parusie des Messias vom Zion rettet er, weil seine Gnade nicht endet, ganz Israel (Röm 11,26f.).

In Röm 5–8 verdichtet sich diese Soteriologie in ihrer differenzierten Zeitstruktur. Röm 5 gibt das neue Thema vor: den „Stand“ der Gnade (5,2), der gerade durch die Spannung zwischen der noch ausstehenden Vollendung und der bereits gewirkten Rechtfertigung und Versöhnung konstituiert und aus der Überwindung des adamitischen Ungehorsams durch die je größere Gnade Gottes erhellt wird. Röm 8,18–31 holt dieses Thema im großen Bogen der Schöpfungstheologie ein, um es in ein Loblied der Liebe Gottes ausklingen zu lassen. Röm 6,1 – 8,17 behandeln in diesem Kontext die Frage, wie sich die Gerechtigkeit Gottes im Leben der Glaubenden angesichts der Befreiung vom Gesetz und dem fortwährenden Streben der Sünde nach gottfeindlicher Herrschaft auswirkt. Röm 6 zeigt, dass die Teilhabe an Jesu Tod und Auferweckung, wie sie in der Taufe vermittelt wird, in den Kampf für Gerechtigkeit stellt, den Gott selbst mit den Waffen der Glaubenden ausficht.

In Röm 7,1–8,17 thematisiert Paulus den Herrschaftswchsel der Christen mit Blick auf das Gesetz. In Röm 7,1–6 wird festgehalten, dass der Christ, der „mit Christus durch die Taufe in den Tod begraben worden ist“ (Röm 6,4), von der Herrschaft des Gesetzes frei ist, sofern es dem Sünder

---

<sup>86</sup> Diesen gravierenden Unterschied verkennt J. D. G. Dunn, Rom 7,14–25 in the Theology of Paul: in: ThZ 31 (1975) 157–173, hier 168.

den Tod zuspricht und unter der Vormacht der Sünde „die Verfehlung wachsen“ lässt (Röm 5, 20). Genau dies erläutern Röm 7, 7–24 und 8, 1–17, der erste Text unter dem Aspekt der Sündenherrschaft über Adam, der zweite unter dem der Geistesfreiheit für alle Glaubenden. Den unmittelbaren Anknüpfungspunkt markiert die Antithese Röm 7, 5f. Es herrscht ein heilsdramatischer Gegensatz zwischen „Geist“ und „Buchstabe“ (2 Kor 3, 6); denn das Gesetz ist, sofern es in all seinem Glanz Juden wie Heiden den Tod bringt (vgl. 2 Kor 3, 7–11), für den Christen überwunden, da er als Glaubender schon gestorben ist, weil Christus für ihn gestorben ist und für ihn eintritt (Röm 8, 34). Das Gesetz erscheint als Faktor, der in der vorchristlichen Zeit die „Leidenschaften der Sünden in unseren Gliedern aufweckte, dem Tod Frucht zu bringen“ (7, 5), der Geist hingegen als jene Größe eschatologischer „Neuheit“ (7, 6), die das Leben erfüllt.

So naheliegend freilich die Deutung auf „Adam“ ist, so deutlich verweist die Reflexionsperspektive auf Christus.<sup>87</sup> Sie ist vom Kontext vorgegeben und zeigt sich in Vers 11 wie in Vers 15: Dass der Nomos „mich“ (wie auch immer) betrogen hat (7, 11), kann ich nur erkennen, nachdem „ich“ nicht mehr getäuscht werde; und dass „ich nicht weiß, was ich tue“ (7, 15), kann „mir“ nur von einem späteren Wissensstandpunkt aus einleuchten. Was sich im einzelnen nachweisen lässt, entspricht dem Duktus des Ganzen. Röm 7, 7–25 greift einerseits auf 1, 18 – 3, 20 zurück, wo die Sündenverfallenheit jedes Menschen gleichfalls nicht nur mit der Schrift bewiesen, sondern auch mit der Vernunft plausibel gemacht wird<sup>88</sup>, andererseits auf Röm 5, 12–21, wo nicht nur der „Ungehorsam“ Adams, sondern auch die Verstrickung des Gesetzes in die Unheilmächte der Sünde und des Todes behauptet worden waren, um das Übermaß der Gnade hervorheben zu können; Röm 7, 7–25 erläutert hinlänglich beide Thesen. Auch in Röm 1, 18 – 3, 20 und 5, 12–21 ist die Reflexionsebene von vornherein durch das „Evangelium Gottes ... über seinen Sohn“ (1, 1–4) definiert. Aber es entspricht diesem Evangelium, dass es „in Christus“ nicht nur die Gegenwart und Zukunft, sondern auch die Vergangenheit erhellt – unter dem Gesichtspunkt, die Größe der Gnade Gottes hervortreten zu lassen. Dem fügt Röm 7 sich ein. Alle Aussagen passen auf den „alten Adam“, und nur auf ihn, dessen Geschichte Paulus retrospektiv von Christus her schreibt (7, 25a).

<sup>87</sup> Klar erkannt von W. G. Kümmel, Römer 7 (Anm. 10) 108.

<sup>88</sup> Vgl. zum argumentativen Duktus und Zusammenhang M. Theobald, Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief, in: ThQ 169 (1989) 287–301.

## 4.2 Die Wirkungen der Sünde nach Röm 7

Röm 7 ist das Dokument einer außerordentlich positiven Gesetzestheologie – unter dem Vorzeichen, dass der Nomos zum Heil der Menschen nichts beitragen kann. Nicht das Gesetz ist an Adams Sünde schuld, sondern er selbst, der das Gebot übertreten hat und damit zum „Typos“ jedes Sünders geworden ist (Röm 5, 14). Das Gesetz aber ist nicht etwa „Sünde“ (7,7), sondern „heilig“, wie das „Gebot heilig und gerecht und gut“ ist (7,12), und gar „geistlich“ (7,14).<sup>89</sup>

Allerdings ist das Gesetz nicht der Weg des Heiles. Es hält dem Ansturm der Sünde nicht Stand. Mehr noch: Die Sünde macht das Gesetz und die Gebote ihren Zwecken gefügig.<sup>90</sup> Einerseits ist es gerade so, dass die Gebote, die das Gesetz aufstellt, zur Übertretung reizen (7,7f.). Diese ganz allgemeine menschliche Erfahrung<sup>91</sup> gewinnt durch die Erinnerung an Adams Begegnung mit Gott eine ganz neue Dimension. Der erste Mensch meint, gerade durch die Übertretung des Gebotes das Leben zu gewinnen – und verliert es notwendigerweise, weil er Gott nicht Gott sein lässt. Andererseits gaukelt die Sünde den Juden vor, sie könnten schon durch die strikte Beachtung der Gebote das wahre Leben gewinnen.<sup>92</sup> Das wäre indes, wie Paulus meint, ein frommer und deshalb besonders fataler Selbstbetrug (7, 11). Wer glaubt, durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden zu können, erliegt der Illusion, kein Sünder zu sein, und verkennt die wahre Bedeutung, die dem Gesetz nach Gottes Willen zukommt.

Die Wirkungen der Sünde, die Röm 7 auf einer breiten Skala von Gesetzesübertretung, Betrug und Selbstbetrug beschreibt, entsprechen exakt jenen, die Paulus anderenorts an allen Adamskindern aufweist, die der Gnade der Rechtfertigung bedürfen (vgl. 1, 18 – 3, 20). 6, 17 hat die Römer daran erinnert, „dass ihr der Sünde Sklaven wart (ἦτε)“; Röm 7, 7–24 liefert den Kommentar. Unter dem Regime der Sünde dient das Gebot dazu, die „Sünde im Übermaß sündig werden zu lassen“ (7, 13), d.h. als Gottwidrigkeit zu offenbaren, die zum Tode führt (vgl. 4, 15). Wie sehr aber

<sup>89</sup> Eine vergleichbare Aussage ist m.W. frühjüdisch nicht belegt. Paulus gelangt zu ihr im Horizont seiner Evangeliumstheologie.

<sup>90</sup> Diese abgründige Einsicht des Apostels berücksichtigt H. Merklein in seiner erhellenden Studie über „Paulus und die Sünde“ (in: H. Frankemölle [Hg.], Sünde und Erlösung im Neuen Testament [QD 161], Freiburg/Basel/Wien 1996, 123–163, hier 134–137.154 Anm. 86) zu wenig.

<sup>91</sup> Ovid, amor. II 19, 3 (*Aliudque cupido, meus aliud suadet: video meliora proboque deteriora sequor*); III 4, 17.

<sup>92</sup> Diese These ist freilich in der Forschung nicht unumstritten. Vgl. zur Begründung H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus (FRLANT 119), Göttingen 1982 (1978), 65–69. Anders D. Zeller, Der Brief an die Römer (Anm. 85) 140f.: Es gehe durchweg um den Betrug, durch Gesetzesübertretungen sei das Leben zu gewinnen. Damit ist die fatale Rolle, die der Gesetzesgehorsam angesichts der Christusoffenbarung spielt, nicht voll erfasst.

dadurch das Gesetz der eschatologischen Verwirklichung der Gnade dient, zeigt die Sachparallele Röm 5, 20: Das Gesetz ist nach Gottes Willen „dazwischengekommen“ (vgl. Gal 3, 19–24), damit es die Übertretung „mehrt“ (πλεονάζειν), was Röm 7, 7ff. erläutert; weil es aber von Gott gekommen ist, dient diese Funktion allein dazu, die „Gnade überfließen“ zu lassen, was Röm 7, 25a ins Gebet nimmt (und 8, 1 ff. summiert).

Die Versuchungen der Sünde, die Röm 7 am alten Adam aufweist, sind aber nicht nur die Folie für den Kontrast christlicher Freiheit; sie sind in anderer Form auch noch dem Christenmenschen vertraut. Im Kern gilt dies für das „Begehren“ (Röm 7, 7f.; vgl. Gal 5, 16f.); denn auch der Glaubende ist „fleischlich“, wenngleich er nicht „unter die Sünde verkauft“, sondern durch Jesus von ihr freigekauft ist (Gal 3, 13f.). So hat Paulus in Röm 6, 12 ff. – realistisch, wie er ist – allen Anlass gesehen, die Christen zu warnen, „die Sünde in eurem sterblichen Leib (σῶμα) herrschen“ zu lassen, dass er „seinen Begierden gehorcht“ (6, 12). Die entscheidende Differenz markiert – mit ethischen Konsequenzen – die Soteriologie. Dass die Gerechtfertigten „nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen“ (6, 14), macht nicht, dass sie nicht mehr versucht würden, ihre „Glieder der Ungerechtigkeit zur Verfügung zu stellen“ (6, 13), sondern dass sie „mit Christus begraben worden sind durch die Taufe auf den Tod“ (6, 4), sodass sie sich jetzt „Gott als solche zur Verfügung zu stellen, die aus dem Tod zum Leben kamen“ (6, 13). Der „Dank an Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (7, 25a), dem Paulus Sprache verleiht, beruht nicht darauf, dass „ich unseliger Mensch“ den „Leib meines Todes“ schon verlassen hätte (7, 24) oder dass „ich“ im Grunde doch immer „das Gute“ gewollt habe (7, 21), sondern einzig und allein darauf, dass Jesus „mich geliebt und sich für mich dahingeben hat (Gal 2, 19f.), sodass ich jetzt durch Christus „in der Neuheit des Geistes“ zu dienen vermag (Röm 7, 6).

#### 4.3 Sünde und Gesetzesdienst nach Röm 7, 25b

Röm 7, 25b wirft wegen der Stellung im Kontext, der Formulierung und der Aussage schwierigste Fragen auf.<sup>93</sup> Im wesentlichen werden drei Antworten diskutiert.

##### 4.3.1 Hauptbeleg für simul iustus, simul peccator?

Die traditionell lutherische Deutung sieht in Vers 25b eine Zusammenfassung des gesamten Kapitels einschließlich Vers 25a und eine klassische

---

<sup>93</sup> Eine vorzügliche Information gibt H. Lichtenberger, *Der Beginn der Auslegungsgeschichte von Röm 7: Röm 7, 25b*, in: ZNW 88 (1997) 284–295. Dort findet sich auch eine detaillierte Begründung für die hier zugrundegelegte Textform.

Belegstelle für das *simul iustus, simul peccator*<sup>94</sup>. Doch wenn die Auslegung von 7,7–25a auf den Gerechtfertigten fraglich ist, hängt die entsprechende Deutung von 7,25b in der Luft.

Auch eine Einzelbetrachtung begründet stärkste Bedenken, ob die Sentenz vom Christenmenschen handeln kann. Röm 6,16 beschreibt Paulus im Blick auf den Gerechtfertigten den strikten Gegensatz zwischen dem gehorsamen Dienst der Gerechtigkeit und dem Dienst der Sünde, der zum Tode führt. In 6,19ff. arbeitet er den Römern die eschatologische Wende ihres Lebens heraus, wenn er den einstigen Sklavendienst zugunsten der Sünden vom jetzigen Gehorsamsdienst gegenüber der Gerechtigkeit absetzt. Röm 7,5f. kontrastiert er den Dienst im „Alten des Buchstabens“ mit dem im „Neuen des Geistes“ (vgl. 2 Kor 3,6). Für die Synchronie von Röm 7,25b bleibt „in Christus“ kein Platz. Gal 5,17 liegt nur scheinbar nahe. Dort wird nicht der Gegensatz *σάρξ* – *νοῦς* aufgebaut, der im Anthropologischen bleibt, sondern der Gegensatz *σάρξ* – *πνεῦμα*, der von der rettenden Macht des Geistes Gottes über den Gerechtfertigten handelt, der doch immer wieder der Versuchung zur Sünde nachgibt. Der Unterschied zu Röm 7,25b ist entscheidend.

Der Christenmensch kennt das Begehren des Fleisches; aber er ist nicht der Gerechtfertigte *als* derjenige, der immer zugleich „mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde diene“ (7,25b), sondern als derjenige, der die Freiheit „nicht zum Stützpunkt für Fleisch“ werden lässt, um in der Liebe das Gesetz zu erfüllen (Gal 5,13f.; vgl. Röm 13,8ff.).

#### 4.3.2 Glosse?

Eine radikale Lösung besteht darin, Röm 7,25b als Glosse zu erklären<sup>95</sup>: Zwischen 7,25a und 7,25b liege ein logischer Bruch, das *ἄρα* werde in 7,25b und 8,1 sinnlos gedoppelt, der Sprachgebrauch sei unapaulinisch<sup>96</sup>, vor allem werfe Vers 25b unlösbare theologische Probleme auf.; die Sentenz dürfe nicht auf den „alten Adam“ gedeutet werden, weil von ihm nie behauptet werden könne, er „diene mit seinem Verstand dem Gesetz Gottes“; überdies erwecke sie den Eindruck, der Mensch *sei* nicht Fleisch und

<sup>94</sup> So J. D. G. Dunn, *Romans I* (Anm. 79) 387ff.411f.

<sup>95</sup> So (von katholischer Seite mit gebotener Zurückhaltung) O. Kuss, *Römerbrief* (Anm. 85) 461; H. Schlier, *Der Brief an die Römer* (Anm. 58) 235; K. Kertelge, *Römerbrief* (Anm. 85) 137; M. Theobald, *Römerbrief* (Anm. 85) z.St.; (von evangelischer Seite mit großer Entschiedenheit) R. Bultmann, *Exegetica*, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 278f.; E. Käsemann, *Röm 203f.*; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer II* (Anm. 74) 97; H. Lichtenberger, *Das Ich Adams* (Anm. 11).

<sup>96</sup> Vgl. H. Lichtenberger, *Beginn* (Anm. 91) 288.291: *δουλεύειν νόμῳ* sei unapaulinisch und *νόμος Θεοῦ* stehe im Gegensatz zum sonst üblichen Sprachgebrauch (vgl. 7,23; 8,2) ohne Artikel. Doch wie signifikant sind diese Beobachtungen? Nach D. Zeller (*Römerbrief* [Anm. 85] 145) ist „V. 25b dem Stil nach paulinisch“.

Geist, sondern *habe* beides nur.<sup>97</sup> All diese Beobachtungen signalisieren große Probleme. Aber sind sie unlösbar?

Was die Anthropologie anbelangt, darf der Gegensatz nicht überzogen werden: Der Mensch *ist* Fleisch und Geist, indem er beides *hat*; und er *hat* beides, weil er es *ist*. Paulus versteht *voũs* und *σάρξ* „ganzheitlich“, kann aber beides deutlich unterscheiden, um die Spannung hervortreten zu lassen, die den alten Adam zerreißt (7,24). Die *σάρξ* kennzeichnet den „alten Adam“ wie den Christenmenschen hinsichtlich seiner Leidenschaften (Röm 7,5), seiner Geschichtlichkeit (Röm 9,3) und alltäglichen Realität (Gal 2,20), aber auch seiner Schwäche (Gal 4,16), Sterblichkeit und Anfälligkeit für die Sünde (Gal 5,13f.). Der *voũs*<sup>98</sup> ist, Ausdruck der Schöpfungsgnade, ein Geschenk Gottes an jedes Menschenkind, das es befähigt, in der Schöpfung Gott selbst „in seiner ewigen Macht und Gottheit“ zu erkennen (Röm 1,19ff.; vgl. 1 Kor 1,21); der *voũs* hat allerdings nicht die Kraft, der Sünde zu widerstehen, sodass Gott ihn, da die Menschen sich der „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ schuldig machen (Röm 1,18), „wertlos“ (*ἀδόκιμος*) werden lässt (Röm 1,28; vgl. 1 Kor 9,27) und er durch die Anteilgabe am *voũs* Χριστοῦ (1 Kor 2,16) erst radikal erneuert werden muss, bevor er das Denken und Handeln der Christen bestimmen kann (Röm 12,1f.). Röm 7,25b knüpft an den positiven Vernunftbegriff von Röm 1,18 – 3,20 an und bringt die Übermacht der Sünde gerade durch die Erinnerung an den fleischlichen Sündendienst zur Geltung; Röm 7,25b trägt ein Achtergewicht und wäre zu paraphrasieren, dass „ich“ zwar „mit meiner Vernunft dem Gesetz Gottes“, aber „mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde“ diene.

Es bleibt die Frage, ob der alte Adam nach Paulus tatsächlich mit seinem *voũs* im „Dienst“ am Gesetz Gottes gestanden haben kann. Eine direkte Parallele gibt es nicht, aber analoge Wendungen. Paulus selbst sagt von sich in Phil 3, vor seiner Berufung sei er „untadelig in der Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ gewesen (3,6); den Juden bezeugt er nach Röm 10,2, „Eifer für Gott“ zu haben, wobei die prompt folgende Einschränkung, „aber nicht der Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*) gemäß“, im strengen Sinn die Christuserkenntnis aus dem Glauben meint. Nach Röm 1,18 – 3,20 haben die Adamskinder nicht nur mit ihrem Verstand die Möglichkeit, einen Zugang zum Geheimnis Gottes zu finden, sondern auch mit ihrem Gewissen, „von Natur aus (*φύσει*) zu tun, was des Gesetzes ist“ (Röm 2,14f.), weil ihnen, die „das Gesetz nicht haben“, doch „das Werk des Gesetzes“, d. h. das, was Gott mit Hilfe des Gesetzes an Gutem vom Menschen fordert, „ins Herz geschrieben“ ist.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Vgl. H. Lichtenberger, Beginn (Anm. 91) 292.

<sup>98</sup> Vgl. Th. Söding, Art. *voũs*, in: ThBLNT 1 (1997) 267–276, hier 274f.

<sup>99</sup> Paulus denkt also keineswegs an ein stoisches Naturgesetz der Ethik, knüpft aber an dieses Motiv an und meint „die dem Menschen einleuchtende sittliche Sollensnorm, die inhaltlich



Die wichtigsten Parallelen aber finden sich in Röm 7 selbst. Nach Röm 7,16 „stimme ich dem Gesetz Gottes zu, dass es gut ist“. Freilich geschieht dies gerade nicht, indem „ich“ das Gesetz befolge; vielmehr fehle „ich“, weiß aber doch, dass „ich“ das Gute tun will (vgl. 7,17.21). Nach Röm 7,22 freue „ich mich des Gesetzes Gottes meinem inneren Menschen nach“, d.h. so, wie Gott „mich“ geschaffen und gewollt hat: als Wesen, dem er „Verstand“ gegeben hat (7,23), d.h. sittliche Urteilskraft. Allerdings ist dies noch nicht dasselbe wie die Aussage von 7,25b, dass ich „Gottes Gesetz“ diene – wenn darunter umfassende oder doch zumindest signifikante Gesetzeserfüllung gemeint sein sollte. Denn Paulus schließt zwar weder in Röm 1,18–3,20 noch in 7,7–24 aus, dass durchaus immer wieder die Gebote Gottes eingehalten werden. Aber auch in Röm 7,22f. geht es ihm um den Aufweis, dass der alte Mensch im entscheidenden gerade nicht tut, was dem Gesetz Gottes entspricht, sondern es noch und noch übertritt.

Fazit: Es gibt sehr beachtliche Gründe, in 7,25b eine Glosse zu vermuten. Sind sie gut genug? Ein starker Einwand gegen die Interpolationsthese folgt aus der Handschriftenüberlieferung: Alle vorhandenen Abschriften müssten von dem einen Exemplar abstammen, das die Glosse zum Bestandteil des Textes gemacht hätte, keine einzige dürfte von einem anderen abhängig sein. Die Erklärung als Glosse wäre *ultima ratio*. Ist sie das? Ob ein unüberwindlicher Widerspruch zu 7,22f. besteht, hängt am Verständnis von δουλεύειν und νόμος.

#### 4.3.3 Röm 7,25b als Resümee von 7,7–24

Eine Alternative ist, 7,25b als summarische Sentenz zu erklären, die hinter die Danksagung 7,25a zurückgreift und 7,7–24 schlussfolgernd zusammenfasst, um einen scharfen Kontrast zu 8,1 und zum folgenden Passus zu markieren.<sup>100</sup> Das ἄρα von 7,25b muss sich dann auf 7,7–24 beziehen, und 7,25b muss auf einer Ebene mit 7,22f. interpretiert werden. Der „innere Mensch“, der „dem Gesetz Gottes mit Freuden zustimmt“ (V. 22), bin dann „ich“, sofern „ich mit dem Verstand dem Gesetz Gottes diene“ (V. 25b), während „ich“, der „ich ein anderes Gesetz in meinen Gliedern

---

mit dem mosaischen Gesetz identisch ist“: K. Kertelge, „Natürliche Theologie“ und Rechtfertigung aus dem Glauben (1987), in: Ders., Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1991, 148–160, hier 157; mit Verweis auf G. Bornkamm, Gesetz und Natur. Röm 2,14–16, in: Ders., Studien zu Antike und Christentum (BevTh 28), München 1963, 93–118, hier 101.

<sup>100</sup> So W. G. Kümmel, Röm 7 (Anm. 10) 65–68; P. Stuhlmacher, Römerbrief (Anm. 73) 105. Eine unnötige Komplikation stellt der Vorschlag dar, dass V. 25b ursprünglich hinter V. 23 gestanden habe und später (aus welchem Grund?) umgestellt worden sei, so H. Lietzmann, An die Römer (HNT 8), Tübingen 1906, z. St. – Mit einer Diktierpause will D. Zeller (Röm 145) die Gedankensprünge erklären.

spüre, das gegen das Gesetz meines Verstandes zu Felde zieht und mich gefangen nimmt im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“ (7, 23), „ich“ selbst als der bin, der „ich mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde diene“ (V. 25b). Wie ist das zu verstehen?

In Röm 7, 7–25 spielt Paulus mit dem Begriff „Gesetz“. In 7, 7–12 meint er durchweg die Tora als das von Gott erlassene Gebot, das „heilig, gerecht und gut ist“ (7, 12). Von diesem νόμος heißt es in Vers 14, er sei „geistlich“ (πνευματικός). Auch in Vers 22 (ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ) spricht Paulus zwar eindeutig von der Tora. Aber der νόμος, dass „mir, der ich das Gute tun will, das Böse liegt“ (7, 21a), meint nicht etwa das Gesetz vom Sinai (wie die Väter meist deuteten)<sup>101</sup>, aber auch nicht nur eine ehernen Regel, die *extra Christum* zur *conditio humana* gehört<sup>102</sup>, oder gar einen „Zwang“<sup>103</sup>, sondern die gegen Gottes Gesetz auftretende Forderung und Wirkung der Sünde.<sup>104</sup> Es ist, wie Vers 23 klarstellt, ὁ ἔτερος νόμος das „Anti-Gesetz“, nämlich das „Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“, d. h. die Sünde in ihrem wirksam gewordenen Anspruch, den Menschen zum Sklaven zu machen<sup>105</sup>, indem sie sein Begehren<sup>106</sup> anstachelt und zur Tat werden lässt.<sup>107</sup> Dem steht insofern ὁ νόμος τοῦ νοῦς μου gegenüber, als der „Verstand“, den Gott mir gegeben hat, das Gute zu erkennen, gebietet, es zu tun – was unter dem Druck der Sünde nicht geschieht. In Vers 25b wird dieses Wortspiel weitergeführt. Das „Gesetz der Sünde“, dem „ich mit meinem Fleisch diene“, ist wie in Vers 23 zu verstehen: das, was die Sündenmacht fordert und durchgesetzt hat. „Gottes Gesetz“ hingegen, dem ich „mit meinem Verstand diene“, ist nicht mit dem „Gesetz meines Verstandes“ identisch, sondern meint Gottes Gebot, wie es in der Tora verbindlich geworden ist.<sup>108</sup>

<sup>101</sup> So auch K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1922, 249. Er muss (nicht ohne philologische Gewalttätigkeit) paraphrasieren: „Ich finde, dass das Gesetz darin seine Wirklichkeit hat, dass mir, indem ich das Rechte tun will, das Schlechte gelingt.“

<sup>102</sup> So E. Käsemann, *An die Römer* (Anm. 84) 195.

<sup>103</sup> H. Schlier, *Der Brief an die Römer* (Anm. 58) 233.

<sup>104</sup> Vgl. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer II* (Anm. 74) 88f.

<sup>105</sup> Anders U. Wilckens, *Der Brief an die Römer II* (Anm. 74) 90: „die von der Sünde missbrauchte Tora“. Das ist (zumal wegen 8, 2) nicht unwahrscheinlich, widerspricht aber dem Gegensatz ὁ νόμος τοῦ νοῦς μου.

<sup>106</sup> Hierin liegt das Recht Augustins, die *lex peccati* auf die *concupiscentia* zu deuten (nupt. et conc. I, 24 ff.).

<sup>107</sup> Es handelt sich nicht um das „Gesetz der Sünde und des Todes“, von dem ein Christ nach Röm 8, 2 durch „das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus befreit“ worden ist. Dort ist (wie in 7, 22) das „Gesetz Gottes“ gemeint: einerseits, insofern es unter der Herrschaft der Sünde den Tod zuspricht, andererseits insofern es „in Christus“ nicht mehr verurteilt, sondern kraft des Geistes den Weg des Lebens aus dem Glauben weist. Freilich ist auch Röm 8, 2 exegetisch stark umstritten; vgl. Th. Söding, *Liebesgebot* (Anm. 31) 253.

<sup>108</sup> Der Verzicht auf den bestimmten Artikel in 7, 25b könnte sich daraus erklären, dass Paulus nicht das „Gesetz des Mose“ als Bundesurkunde Israels und Sinai-Tora, sondern – in der Nähe zu Röm 2, 14 ff. – unter dem Aspekt betrachtet, was nicht nur „dem Juden“, sondern

Ist es möglich, dass „Adam“ diesem νόμος mit seinem „Verstand“ hat? Die Vergleichsstellen zu δουλεύειν (Röm 6,6; 7,6; vgl. 12,11; 14,18; 1 Thess 1,9) sind in der Aussage radikaler (man kann auch sagen: undifferenzierter) als Röm 7,25b. Wenn der νοῦς – anders als Röm 1,18 – 3,20 – im Unterschied zur σάρξ als Organ des „Dienens“ vor Augen steht, kann nur die Bejahung des Gesetzes als Wille Gottes im Blick sein. Dies „Dienen“ zu nennen, ist nicht zuletzt der Pointe verdankt, die Übermacht der Sünde im Fleisch hervorzuheben, obwohl der „innere Mensch“ mit seinem „Verstand“ das Gute erkennt, das Gott von ihm will.

Schwierig bleibt (in jedem Fall) der Anschluss von Röm 8,1, wo wiederum ἄρα steht. (Freilich ist er auch dann nicht leicht, wenn man für eine Glosse plädiert.) Ein direkter Rückbezug auf 7,25b ist nicht möglich. Vielmehr müsste Paulus ein Fazit aus dem gesamten ziehen, was er in 5,1 – 7,25 unter dem Vorzeichen von 1,16f. und 3,21–31 dargelegt hat. Ohne dass man pressen dürfte, kann auch gesagt werden, dass sich das ἄρα von 7,25b auf 7,5, das von 8,1 auf 7,6 bezieht. Nachdem 7,25a den Dank des Gerechtfertigten ausgesprochen hat, der von der Sündenmacht und dem Tode befreit ist, spricht 7,25b, zurückblickend, davon, dass „ich“, der sündige Adam, zwar mit dem mir von Gott gegebenen Verstand „Gottes Gesetz“ erkenne, aber als Mensch aus Fleisch und Blut dem Ansturm der Sünde erliege, während 8,1, vorausblickend, davon handelt, dass es für alle, „die in Christus sind, keine Verurteilung“ gibt – und zwar nicht deshalb, weil sie in einer zu quantifizierenden Weise weniger sündigten, sondern weil Jesus „zur Sühne für die Sünde“ von Gott in die Welt des von der Sünde beherrschten Fleisches gesandt worden ist (8,3) und der Geist Gottes in den Glaubenden wohnt (8,5–11), die zwar das „Trachten des Fleisches“ kennen (8,6), aber „nicht im Fleisch, sondern im Geist sind“ (8,9), also nicht von der Sünde, sondern der Gnade beherrscht werden.

#### 4.4 Zusammenfassung

Paulus schreibt in Röm 7 mit soteriologischer Absicht ein fulminantes Kapitel Anthropologie. Von einem christologischen *point of view* aus erzählt er die dramatische Geschichte von Adams Todesnot und Lebensrettung als Geschichte des Leidens, der Sünde und der Hoffnung eines jeden Menschenkindes.<sup>109</sup> Adams Not ist Folge seiner Sünde: „Der Sold der Sünde ist der Tod“ (Röm 6,23), weil sie als „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ (1,18) die Beziehung zum „Gott der Hoffnung“ (15,13) und zum

---

auch einem Heiden kraft seiner von Gott erschaffenen, d.h. je und je mit Leben erfüllten Vernunft als Gerechtigkeit einleuchten kann.

<sup>109</sup> GE 28 führt neben Gal 5,16 auch Röm 7,7.10 zur Begründung der These an, der Christ sei „des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben“. Aber Röm 7,7.10 kann die exegetische Beweislast nicht tragen.

Nächsten (13,8ff.), damit aber auch die Identität des „Ich“ zerstört (7,7–24). Die Sünde ist nicht Verhängnis, sondern Schuld, weil Adam Verstand gegeben worden ist (7,22f.25b) zu erkennen, was Gottes Gebot an Gutem von ihm fordert (vgl. 2,24ff.). Sie ist Sünde in Form der Gebotsübertretung und damit elementar im Nachgeben gegenüber jenem fleischlichen Begehren, das der Dekalog zum Schluss doppelt abwehren will, weil es die Erfüllung des Menschseins durch die Absage an Gottes Willen und die Selbstvergötzung der menschlichen Leidenschaften erhofft (Röm 7,7ff.). Das Gesetz, so will Paulus am alten Adam zeigen, kann der Unheilsmacht der Sünde nichts entgegensetzen, sondern wird sogar von ihr benutzt, um Übertretungen zu provozieren und ein gigantisches Betrugsmanöver zu starten, als könne man durch Gesetzesgehorsam dem Sog der Sünde enttrinnen oder durch Gesetzesübertretungen zu sich selbst finden.

Röm 7,25b deckt eine tiefe Ambivalenz Adams auf. Im Kontext betrachtet, kann der Merksatz nicht etwa auf eine Balance zwischen guten und bösen Taten, zwischen Wollen und Tun, Sünde und Gerechtigkeit hinauswollen, sondern im Gegenteil auf eine radikale Asymmetrie, nämlich auf die Unfreiheit Adams im Bannkreis der Sünde, die er selbst zu verantworten hat. Röm 7,25b, als Zusammenfassung von 7,7–24 verstanden, liegt auf einer Ebene mit der Aussage über den „alten Menschen“ in Röm 6,6 und den Buchstabendienst in Röm 7,6, nimmt aber die anthropologisch-soteriologischen Differenzierungen der Reflexionen über Adams Not auf. Dass der „alte Mensch ... Sklave der Sünde“ ist (Röm 6,6) und im „Alten des Buchstabens“ dient (Röm 7,6), erklärt 7,25b damit, dass die Sünde durch das Medium des Fleisches so sehr die Oberhand gewonnen hat, dass ihr der „Verstand“, der dem „Gesetz Gottes dient“, insofern er ihm zustimmt (7,22f.), nichts entgegenzusetzen hat, so wie Paulus dies, ohne auf den *voûs* zu rekurrieren, in 7,5 angelegt hat. Dies alles thematisiert Paulus, um einerseits das Gesetz vom leichtfertigen Vorwurf zu schützen, selbst „Sünde“ zu sein (7,7), und um andererseits die einmalige, alles überbietende Größe der Gnade Jesu Christi ins Licht zu setzen. Adams Elend wird deshalb so ausführlich beschrieben, weil seine in Christus begründete Hoffnung so unendlich viel größer ist.

Paulus ruft die dramatische Geschichte Adams nicht ins Gedächtnis, um im Christen noch den „alten Adam“ zu identifizieren, sondern den Christen als Adam, der gerechtfertigt worden ist. Die adamitische Vergangenheit ist lebendig – nicht nur als Kontrast zum gegenwärtigen Heilsstand, auch nicht nur als Warnung vor dem Rückfall oder als Erinnerung überstandener Not, sondern auch *als* Vergangenheit, die „in Christus“ überwunden ist, sofern sie von Gott getrennt und in den Untergang geführt hat, aber jederzeit wieder ihre Wirkung entfaltet, wenn ein Christ dem Begehren seines Fleisches nachgibt (vgl. Gal 5,13 – 6,10).

## 5. Auswertung

Das *simul iustus et peccator* kann in einer Exegese von Röm 7 keine zureichende Begründung finden.<sup>110</sup> Paulus handelt – exegetischem Wahrscheinlichkeitsurteil zufolge – nicht vom gerechtfertigten Sünder, sondern vom sündigen Adam, der in seiner Schuld und Not der Rechtfertigung bedarf. Das anthropologisch-soteriologische Sachproblem, das Augustin und Luther aufgedeckt haben, ist damit freilich noch nicht aus der Welt geschafft. Es harret nach einer ökumenisch-konstruktiven Lösung auf der Basis der Schrift und in prinzipieller Übereinstimmung mit der paulinischen Rechtfertigungslehre.

## 5.1 Die Gnade der Rechtfertigung angesichts des sündigen Begehrens

Paulus hat einen scharfen Blick dafür, dass das Begehren des Fleisches keineswegs aufhört, wenn der Glaube gekommen ist, sondern sich immer wieder im Denken und Handeln der Christen durchsetzt. Wiewohl Röm 7,25b nicht auf den Gerechtfertigten gedeutet werden kann, sondern den Sünder vor dem Kommen des Glaubens kennzeichnet, ist Gal 5,16f. im vollen Gewicht der Aussage zu beachten. Der Glaubende bleibt ein Mensch, der, weil er Fleisch ist, nicht nur anfällig für die Sünde bleibt, sondern immer wieder sündigt und deshalb Sünder ist, der auf Gottes Vergebung angewiesen bleibt. In seinem Fleisch kennt er das Begehren, und zwar sowohl als Versuchung, in der sich die Sündenmacht meldet, als auch als schuldhaften Verstoß gegen das Gebot Gottes.<sup>111</sup>

Ethische Appelle allein helfen dem Christenmenschen nicht, so wichtig für ihn in seiner ganzen Freiheit die sittliche Verpflichtung auf das „Gesetz Christi“ (Gal 6,2) ist. *Correctio fraterna* ist permanent nötig; die Bruderliebe muss sich immer wieder in der Vergebung von Schuld, im Ertragen der Schwäche, im Verzicht auf Rache, in gelebter Versöhnung erweisen (1 Kor 13,4–7; 2 Kor 2,5–11; Röm 12,9–21). Die Paulusbriefe bezeugen kein regelrechtes Bußsakrament, markieren aber deutliche Anhaltspunkte für die spätere Entwicklung einer kirchlichen Bußpraxis: den Primat der Gnade, den Rückbezug auf die Taufe, die Vergegenwärtigung des Heilstodes Jesu, die Antizipation der futurisch-eschatologischen Verurteilung, Bestrafung und Erlösung, die Rückbindung an den apostolischen Dienst der Erlösung (2 Kor 5,18–21) und die Beteiligung der ganzen Ekklesia.

<sup>110</sup> Der Rekurs auf Röm 7,17.20 zur Erhellung des protestantischen *simul* in GE 29 geschieht ohne exegetischen Grund.

<sup>111</sup> H. Umbach (In Christus getauft [Anm. 45] 313–317) akzentuiert den Unterschied zwischen der Sündenmacht, von der die Christen befreit seien, und den Verfehlungen, derer sich auch die Christen noch schuldig machen. Fraglich ist allerdings, welcher Zusammenhang besteht.

Einzig und allein entscheidend ist, dass Jesus „ein für allemal der Sünde gestorben ist“ (Röm 6,10) und permanent „zur Rechten Gottes für uns eintritt“ (Röm 8,34). Die Gnade der Rechtfertigung, die den Glaubenden durch die Taufe kraft des Geistes zuteil geworden ist, ruft zwar zur Bewährung in einem Leben der Agape, will aber darin nichts anders als die „Frucht“ des Geistes ernten (Gal 5,22). Die Rechtfertigung geschieht nicht unter dem Vorbehalt sittlicher Bewährung; das Sakrament der Taufe steht vielmehr gerade für die Unbedingtheit der Gnadenmitteilung Gottes in Jesus Christus (Röm 6,1–11).

Deshalb öffnet sich dem Gerechtfertigten, der trotz seines Glaubens der Versuchung der Sünde erliegt und sich deshalb als Sünder bekennen muss, die Hoffnung auf Vergebung durch Jesus Christus.<sup>112</sup> Zwar fordert es die Gerechtigkeit Gottes, dass Schuld gebüßt wird; der eschatologische Ort ist das Endgericht, das zum ewigen Heil geschieht und unter dem strengen theozentrischen Vorbehalt von Röm 12,20 („Mein ist die Rache“ [Spr 25,21 f.<sup>LXX</sup>]) auf apostolische Intervention schon ekklesial antezipiert werden kann (vgl. 1 Kor 5). Aber mehr noch kennzeichnet es die Gerechtigkeit Gottes, dass er futurisch- und präsentisch-eschatologisch seine Gnade verwirklicht und durch Jesus Christus die Versöhnung wirkt.

## 5.2 Die paulinische Rechtfertigungslehre als Auslegung des Christusgeschehens im Horizont Biblischer Theologie

Die paulinische Rede von der Rechtfertigung der gläubig gewordenen Sünder, von den Sünden der Gerechtfertigten und von der Vergebung der Sünden durch Jesus Christus ist zwar unverkennbar vom paulinischen Charisma geprägt, aber keine Sonderlehre des Apostels, sondern eine authentische Auslegung des Christusgeschehens im Horizont biblischer

---

<sup>112</sup> Die ökumenische Kontroverse, ob man – so die katholische Position Trients (DH 1542 f. 1579. 1701) – durch die Sünde die Taufgnade verliert, sodass die Buße eine neue Mitteilung der Rechtfertigungsgnade bewirkt, oder ob man – so die evangelische Position (BSELK 706,31–707,10; vgl. M. Luther, *De captivitate Babylonica*: WA 6, 529, 22–34) – aus der unverlierbaren Taufgnade nur herausfallen kann, sodass man durch die Buße unter sie zurückkehrt, zeigt, dass es überraschende Verständigungsmöglichkeiten im Streit um *simul iustus et peccator* gibt und lässt sich auf der Basis des paulinischen Literalsinns schwerlich alternativ entscheiden, sondern weist den Weg einer Unterscheidung zwischen der Gabe an den Menschen, die dieser ausschlagen, vergessen, vernachlässigen, verlieren kann und der unbedingt geltenden, unverlierbaren Liebe Gottes, die durch Jesus Christus eschatologische Wirklichkeit geworden ist (K. Lehmann/W. Pannenberg [Hg.], *Lehrverurteilungen* [Anm. 3] 67/3–13), womit vermutlich auch der paulinische Grundsinn im Spannungsfeld von Rechtfertigung, (mehr oder weniger schweren) Sünden der Gerechtfertigten und ihrer Vergebung getroffen ist. Paulus fordert freilich, stärker als dies meist in der theologischen Tradition geschehen ist, den Primat der futurischen Eschatologie zur Geltung zu bringen, den sowohl die Vergebung der Sünden und die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe prägt als auch die Rekonkiliation der sündig gewordenen Gerechtfertigten.

Theologie (was hier nur mit wenigen Strichen im Blick auf die ökumenisch-theologische Frage skizziert werden kann).<sup>113</sup>

Ohne die tiefe Einsicht „Moses“ in Adams Fall (Gen 2.3), ohne die Klage „Davids“ über den Abgrund menschlicher Schuld (Ps 5,10; 10,7; 14,1 ff.; 36,2; 51,6; 53,2ff.) und ohne Jesajas Kritik unmenschlicher Bosheit (59,7f.) wäre die paulinische Hamartologie undenkbar (vgl. Röm 3,4.9–20; 5,12–21).<sup>114</sup> In dem Urteil, dass „*alle* unter der Sünde sind“ (Röm 3,9) und mithin jeder der Umkehr, der Sündenvergebung und der Rechtfertigung bedarf, stimmt Paulus der Sache nach mit Jesus überein (vgl. Lk 13,1–5).<sup>115</sup> Paulus hält der atemberaubenden Einsicht der spätalttestamentlich-frühjüdischen Apokalyptik stand, dass die Sünden der Menschen von Adam an je neu einen globalen Unheilszusammenhang entstehen lassen, der machtvoll seinen Anspruch auf Herrschaft über Heiden und Juden anmeldet, weithin die Szene beherrscht, notwendig in den Tod führt und von Gott nur durch das universalgeschichtliche Endgericht und die Erschaffung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Jes 65,17; 66,22; Offb 21,1; 2 Petr 3,13) aufgebrochen werden kann (vgl. Röm 8,18–30). Während noch Johannes der Täufer seine Gerichtspredigt ganz auf die Vorherrschaft der Sünde abstellt, spricht Jesus davon, dass der Satan, der die Unheilmacht des Bösen in ihrer versucherischen Kraft darstellt, im Himmel seine Macht verloren hat (Lk 10,20) und deshalb jetzt auf Erden besiegt wird, wiewohl er all seine Vernichtungsmacht zu sammeln versucht; Paulus ist auf dieser jesuanischen Spur, wenn er zwar nicht die Proklamation der nahekommenden Basileia (Mk 1,14f.parr.), wohl aber Jesu Kreuz und Auferweckung als den eschatologischen Wendepunkt markiert, an dem die Glaubenden „gemäß dem Willen Gottes, unseres Vaters, aus dem gegenwärtigen bösen Aon herausgerissen“ werden (Gal 1,4). Wie die frühjüdische Apokalyptik und Jesus auf unterschiedliche Weise festgehalten haben, wird auch bei Paulus – wiederum in spezifischer Form – unmissverständlich klar, dass der Hinweis auf die Unheilmacht der Sünde nicht im mindesten die Verantwortung des Menschen für sein Tun und Lassen mindert, sondern ihn gerade zur ethischen Verantwortung ruft, aber zugleich erhellt, dass Sündenvergebung nur als Antizipation der eschatologischen Vollendung und mithin als neuschöpferische Tat Gottes

<sup>113</sup> Zum Hintergrund des Folgenden vgl. Th. Söding, Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Ders. (Hg.), Rechtfertigungslehre (Anm. 12) 193–246, hier 211–243.

<sup>114</sup> Den Kontext beleuchtet O. Hofius, Die Rechtfertigung des Gottlosen als Thema biblischer Theologie (1987), in: Ders., Paulusstudien (Anm. 21) 121–147.

<sup>115</sup> Sowohl der Katholik H. Merklein (Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine exegetische Studie [SBS 111], Stuttgart<sup>3</sup> 1989) als auch der Protestant J. Becker (Jesus von Nazareth, Berlin 1998) stimmen darin überein, dass Jesus – ähnlich wie der Täufer Johannes – nicht nur alle Heiden, sondern auch alle israelitischen Abrahamskinder unter der Macht der Sünde gesehen hat.

vorstellbar ist<sup>116</sup>, wie Erlösung nicht nur individual-, sondern immer zugleich universal-eschatologisch gedacht werden kann. Es entspricht dem Tenor der Bergpredigt, dass Paulus die Sünde zwar als Gebotsübertretung brandmarkt, aber längst nicht darauf beschränkt, sondern sie letztlich als Verstoß gegen das Liebesgebot entdecken lässt, in dem sich die Liebe Gottes zu seinen Feinden Ausdruck verschafft (Mt 5, 38–48 par. Lk 6, 27–36).

Dass umgekehrt die Rechtfertigung der Sünder (auch, aber) nicht nur die Abwaschung ihrer Sünden bedeutet, sondern die Verwandlung der Feinde in Freunde Gottes (Röm 5, 1–11), kann Paulus nur sagen, weil er aus den Propheten und Psalmen um die unbändige Hoffnung auf Gottes eschatologisches Heil weiß (vgl. Ps 32, 1f. in Röm 4, 7f. und 62, 13 in Röm 2, 6) und – auf welchen Wegen auch immer – genug von Jesu Basileia-Botschaft erfahren hat, dass er ihre eschatologische Zukunft, von der schon die eschatologische Gegenwart bestimmt ist, als „Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“ erkennt (Röm 14, 17). Die Taufe, an der Paulus die sakramentale Vermittlung der Rechtfertigungsgnade festmacht, nimmt in tiefgreifendem Wandel (freilich ohne ausdrückliche Reflexion) die Tradition der Johannestaufe auf: ihre Einmaligkeit und eschatologische Heilsbedeutung, ihre Kraft der Sündenvergebung und ihre Spendung durch einen von Gott berufenen Spender, mit dem entscheidenden Unterschied, dass Paulus „in Christus“ von der Geist-Taufe weiß (Röm 6, 1–11), die Johannes erst angekündigt hat (Mk 1, 8 parr.), jetzt aber „auf Christus“ gespendet wird (vgl. Röm 6, 3) und nicht nur vor dem Feuergericht versiegelt, sondern das Leben vermittelt, das in der Anteilgabe an der Proexistenz und Theozentrik Jesu besteht.

Der paulinische Realismus, mit mehr oder weniger schweren Sünden von getauften Christen zu rechnen, die von Gott im Endgericht, aber auch auf dem Forum der Ekklesia vergeben sein wollen, entspricht einer breiten Tendenz im Urchristentum, die von Jesus herrührt und im Alten Testament verankert ist. Wenn die Christen die Bußpsalmen beten, gedenken sie nicht einer Vergangenheit, die aufgrund ihrer Konversion hinter ihnen liegt, sondern ihrer gegenwärtigen Schuld, um derentwillen sie Gottes Vergebung herabflehen müssen, auf die sie *contra spem* hoffen dürfen.<sup>117</sup> Der Apostel gibt die spätere Gebetsintention vor, wenn er im Anklang an Ps 22, 6 und 25, 20 von der Hoffnung spricht, die nicht zugrundegehen lässt,

---

<sup>116</sup> Mk 2, 1–12 macht dies durch die Verbindung zwischen dem Wort der Sündenvergebung und der Heilung des Gelähmten deutlich, Lk 7, 36–50 am Gleichnis vom barmherzigen Schuldner.

<sup>117</sup> In den paulinischen Gemeinden war das Psalmengebet selbstverständliche Gottesdienstpraxis (vgl. 1 Kor 14, 26); aber die paulinischen Briefe bezeugen den liturgischen Gebrauch der Bußpsalmen noch nicht. Der Erste Clemensbrief zitiert Ps 51, das Sündenbekenntnis Davids, als vorbildliches Buß- und Bittgebet des schuldig gewordenen Christen, ohne dass ein liturgischer „Sitz im Leben“ erkennbar wäre.



wiewohl sie aus der tiefsten Bedrängnis kommt (Röm 5, 5f.), und Ps 143, 2 zitiert, um auch den Christen einzuschärfen, dass ihre guten Werke nicht der Grund der Rechtfertigung sein können (Gal 2, 16), aber auch wenn er die Christen in deutlicher Anspielung auf Ps 79, 6 warnt, denselben Leidenschaften der Begierde wie die Heiden zu verfallen (1 Thess 4, 5).<sup>118</sup> Nach dem Vaterunser, das Jesus zu beten gelehrt hat, sollen seine Jünger – auch nach Ostern – täglich, der Didache (8, 2f.) zufolge dreimal täglich, um die Vergebung ihrer Schuld bitten (Lk 11, 1–4 par. Mt 6, 9–13). Eucharistie und Sündenvergebung sind in der synoptischen wie der paulinischen Überlieferung durch die pneumatische Vergegenwärtigung des stellvertretenden Sühnetodes Jesu so verbunden, dass sich auch für die feiernde Gemeinde je aktualisiert, was am Kreuz geschehen ist; Matthäus expliziert dies (nachpaulinisch), wenn er beim Kelchwort ergänzt: „zur Vergebung der Sünden“ (26, 28). Allen Evangelien zufolge musste Jesus mit der Schwäche seiner Jünger inmitten all ihres Nachfolgeeifers rechnen, mit ihrem Unverständnis inmitten aller Lernbereitschaft, mit ihrem Versagen inmitten all ihrer Teilhabe an der Sendungsvollmacht des Meisters. Dies rufen die Evangelien (auf verschiedene Weise) so in Erinnerung, dass die Sünde der vorösterlichen für die der nachösterlichen Jünger transparent ist.<sup>119</sup> Das Versagen des Petrus in der Passion und seine Wiederannahme durch Jesus wird – in der Geschichte der Evangelienüberlieferung immer stärker bis hin zu Joh 21, 15–19 ausgebaut – zum Paradigma einer nicht wieder gutzumachenden Schuld, der auch die Christen erliegen können und die dem Reuigen von Jesus doch vergeben wird. Das Getsemani-Wort Jesu: „Der Geist ist willig, das Fleisch aber schwach“ (Mk 14, 38), bildet die engste Sachparallele zu Röm 7, 25b.<sup>120</sup>

Die biblisch-theologische Substanz der paulinischen Rechtfertigungslehre ist groß, ihre Konvergenz mit der Basileia-Botschaft Jesu signifikant, ihre Adäquanz zum Grundgeschehen seines Todes und seiner Auferwekung unbestreitbar. Das fordert die Ökumenische Theologie zu einer kla-

---

<sup>118</sup> Signifikant sind auch das Zitat von Jes 49, 18 und 45, 23 in Röm 14, 11, sofern es Ausdruck christlichen Wissens wird, vor den „Richterstuhl Gottes“ treten zu müssen (Röm 14, 10), das Zitat von Ps 94, 11<sup>LXX</sup> in 1 Kor 3, 20, sofern die nichtige „Weisheit“ der Menschen gerade in der korinthischen Gnosis herauskommt (vgl. Ps 33, 10 und 1 Kor 1, 19), der Exodus-Midrash 1 Kor 10, 1–13, sofern der Tanz der Väter ums Goldene Kalb die Versuchung der Christen präfiguriert, mit Berufung auf die Eucharistie unbesorgt an Götzenopfern teilzunehmen. Umgekehrt zeugt das Zitat von Ps 112, 9 in 2 Kor 9, 9 vom Vertrauen des Apostels in die Gültigkeit einer Verheißung, die Gott den Gerechten gibt, gerade wenn sie arm sind während das Zitat von Ps 44, 23 in Röm 8, 36 die Kontinuität im Leiden der Gerechten zwischen den Israeliten und den Christen hervorhebt.

<sup>119</sup> Nachpaulinisch baut Matthäus (18, 1–35) verschiedene Jesustraditionen zu einer Gemeindeordnung aus, die vor allem den Umgang mit Schuldigen regelt, indem sie die Bereitschaft und Praxis zur Vergebung von überragender Bedeutung sein lässt.

<sup>120</sup> Vgl. P. Stuhlmacher, Römerbrief (Anm. 73) z.St.

ren Interpretation im Interesse der Einheit des Glaubens heraus, eröffnet aber auch die Perspektive einer substantiellen Verständigung.

### 5.3 Ökumenische Probleme und Perspektiven

Auf unterschiedlichen Wegen und in verschiedenen Sprachen verstehen sich sowohl die von Trient beeinflusste katholische Soteriologie, die stark auf die sakramentale Vergebung abstellt, als auch die von Luther inspirierte evangelische Soteriologie, die das *extra nos* des Heiles herausarbeitet, als sachgemäße Interpretation der biblischen, speziell der paulinischen Soteriologie. Aus heutiger Sicht freilich sind sie beide nicht als genaue Wiedergabe der ursprünglichen Intention zu verstehen, die Paulus in seinem Argumentationskontext verfolgt hat, sondern als unterschiedlich weiterführende Interpretationen paulinischer Theologie, die sie auf neue pastorale Situationen applizieren und auf neue theologisch-anthropologische Koordinaten projizieren.<sup>121</sup>

Die „Gemeinsame Erklärung“ (28–30) hat auf der Basis von „Justification by Faith“, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ und „Kirche und Rechtfertigung“ an vielen Punkten – bei aller legitimen Einzelkritik – hervorragende Klärungen geschaffen, die der vielstimmigen Kritik standhalten, weil ihre biblische Basis und speziell ihre Entsprechung zur paulinischen Theologie stark genug ist, auch wenn sie noch deutlicher hätte herausgestellt werden können. Von größter Bedeutung ist die entschiedene Betonung der schöpferischen Gnadenmacht Gottes, die zu einer wirklichen Erneuerung des gerechtfertigten Sünders führt. Die starke Tauftheologie tut ein übriges. Die evangelische Betonung der *gratia aliena* ist in der „Gemeinsamen Erklärung“, sachlich mit dem paulinischen Motiv der *creatio nova* (Gal 6,15; 2 Kor 5,17) übereinstimmend, unzweideutig so expliziert, dass die Gnade Gottes nichts dem Gerechtfertigten nur Äußerliches bleibt (GE 23.29). Die katholische Betonung der *gratia inhaerens* ist ebenso klar in einer Weise dargelegt, dass sie, sachlich mit dem paulinischen Wissen um die bleibende Macht der Sünde konvergierend, die (schweren) Sünden nicht als etwas dem Gerechtfertigten Äußerliches erscheinen lässt (GE 24.30). So weit lassen sich die katholische und die evangelische Soteriologie problemlos als unterschiedliche Interpretationen der in sich spannungsreichen, aber in ihrer Vielschichtigkeit konzisen Rechtfertigungslehre des Paulus verstehen. Kirchentrennender Charakter wird den verbleibenden Unterschieden mit vollem Recht nicht zuerkannt. Probleme liegen auf anderem Gebiet.<sup>122</sup>

<sup>121</sup> Sofern die konfessionellen Differenzen auf das Gebiet der Sakramententheologie hinüberspielen, sind sie von Gal 5 und Röm 7 aus an dieser Stelle nicht zu behandeln.

<sup>122</sup> Eine souveräne Darstellung gibt O. H. Pesch, *Simul iustus et peccator*, in: LThK, Bd. 9 (2000) 612 ff.

5.3.1 Der Streit um die *concupiscentia*

Das Konzil von Trient thematisiert die *concupiscentia*, von Augustin und Thomas herkommend, als *fomes peccati* (DH 1515). Es geht ihm dabei um zweierlei: Einerseits will es das selbstsüchtige Begehren, das den Christen überfällt, als ständige Versuchung erhellen, die aus der Erbsünde folgt; andererseits aber will es diesen erbsündlichen Drang von „eigentlichen“ Tat- und Gedankensünden unterscheiden, die von den Sündern zu büßen sind. Gleichwohl steht die katholische Definition im Verdacht, das Begehren zu verharmlosen. Doch sind Ziel und Sprache Trients zu beachten. Das Konzil ist vom pastoralen Anliegen bewegt, die Größe und verwandelnde Kraft der Rechtfertigungsgnade vor Augen zu stellen (DH 1520), aber auch die Verantwortung des Menschen für das Böse, das er getan, und das Gute, das er unterlassen hat, nicht zu relativieren (vgl. DH 1510). Der Rechtfertigungstraktat ist beeinflusst von der scholastischen Lehre, dass die Gnade, weil sie den Menschen von innen heraus verwandelt, als *forma* (Petrus Lombardus, sent. II dist. 27, 3), also qualitativ und „ganzheitlich“, essentiell zu verstehen ist, was in antipelagianischer Absicht gesagt wird. Deshalb wird ein strenges *simul* der Sache nach ausgeschlossen (DH 1529: *non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus*). Dieser Aussage, die in GE 30 korrekt dargestellt ist, wird man innere Stimmigkeit schwerlich absprechen können; auch das pastorale Anliegen steht – bei allen Unterschieden der Pragmatik – in theologischer Übereinstimmung mit der paulinischen Soteriologie. Dennoch gibt es Grund für ökumenisch sensible Kontroversen.

Luther<sup>123</sup> lehnt die scholastische *qualitas*-Lehre aus vielen Gründen, nicht zuletzt aber deshalb ab, weil sie ihm die gnadenhafte Erneuerung des Menschen zu wenig auszudrücken scheint (WA 56, 337/18–21). Deshalb kann er die Paulus-Exegese Augustins aufnehmen und in der ἐπιθυμία die Ursünde des Unglaubens erkennen, die sich auch im Christenmenschen immer wieder als die Versuchung meldet, sein eigener Gott zu sein (WA 56, 277/5–13 [Sch.Röm 4, 7]). Dieser Unglaube ist gewiss die Sünde schlechthin (WA 56, 304/2–29 [Sch.Röm 5, 4]), und zwar von Adam her (Röm 5, 12–21). Auch Luther nennt sie *fomes peccati*, aber anders als Trient gerade nicht, um das *peccatum originale* von den *peccata* der Menschen hinsichtlich der zurechenbaren Schuld zu unterscheiden, sondern um ihren inneren Zusammenhang hinsichtlich der Abkehr von Gott zu erhellen (WA 56, 313/4–9 [Sch.Röm 5, 19]). In dieser Perspektive versteht er das *simul*: Gerechtfertigt ist und bleibt der Sünder *propter Christum per fidem*, weil ihm durch Wort und Sakrament die Gnade vorbehaltlos zuteil geworden ist; aber auch als Gerechtfertigter ist er insofern *peccator in re*,

<sup>123</sup> Vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie*, Göttingen 1995, 82 ff.

als die Erbsünde in ihm auflebt, sich gegen Gott zu stellen, und dieser Widerspruch gegen Gott ihn zutiefst prägt, wiewohl ihn jene Sünde nicht mehr von Gott trennen kann, da sie ihn nicht mehr beherrscht, sondern in Christus beherrscht ist (Apol 2,38 [BSELK 154 f.]: *peccatum regnatum*). Nicht anders als Trient verfolgt auch Luther, dessen Aussage GE 29 treffend zusammenfasst, eine pastoraltheologische Intention, die erfahrungsgesättigt ist und – bei allen historischen und textpragmatischen Differenzen – gleichfalls mit Paulus theologisch in Übereinstimmung steht: dass nämlich nur ja kein Gerechtfertigter auf den Gedanken kommt, er könne Ansprüche vor Gott begründen, positiv: dass jeder Christ im Vertrauen auf Jesus Christus den Kampf gegen die Sünde aufnimmt. Gleichwohl ruft auch Luthers Interpretation ökumenische Rückfragen hervor, die nicht nur die brüchige Basis in der Exegese von Röm 7, sondern Unterscheidungen und Zusammenhänge im Verständnis der ἐπιθυμία und ἁμαρτία betreffen.

### 5.3.2 Rückfrage nach Paulus: ἐπιθυμία und ἁμαρτία

Eine erhebliche Schwierigkeit resultiert daraus, dass ἐπιθυμία wie ἁμαρτία bei Paulus semantisch und pragmatisch nicht deckungsgleich mit *concupiscentia* und *peccatum* in Trient, aber auch bei Augustin und Luther sind. Diese Schwierigkeit hängt wiederum auch damit zusammen, dass beide Begriffe beim Apostel selbst vielschichtig und nicht immer eindeutig definiert sind.

Einerseits kennt er das Begehren nicht nur als Triebkraft zum Sündigen, sondern auch als flagranten Verstoß gegen das 9. und 10. Gebot (Röm 13,9), worin sich Adams Fall am stärksten widerspiegelt. Die Klarheit, mit der auf evangelischer Seite immer wieder eingeklagt wird, das Begehren sei Sünde im eigentlichen Sinn, darf nicht übersehen lassen, dass auch auf katholischer Seite selbstverständlich der Dekalog in Geltung steht. Jene *concupiscentia*, die nach dem tridentinischen „Dekret über die Ursünde“ nur „Zunder“, nicht aber Sünde selbst ist, muss – für Trient ist das offenbar selbstverständlich – vom „Begehren“, das sich in Gedanken, Worten und Werken auf des Nächsten Frau, Haus und Hof richtet, unterschieden werden. Der theologische Streit kann sich ernsthaft nur um jenes Begehren drehen, das den Gebotsverstößen zugrunde liegt und von der evangelischen wie der katholischen Tradition als Hauptwirkung der Erbsünde verstanden wird.

Paulus hat an dieser Stelle weder terminologisch klar unterschieden noch theologisch scharf reflektiert. Offenbar hat er das Problem nicht gesehen, das in der Auslegungsgeschichte vor allem aus zwei Gründen dominant geworden ist: Zum einen haben sich die pastoralen Herausforderungen der volkskirchlichen Situation sich grundlegend gewandelt; zum

anderen ist in Aufnahme platonischer resp. aristotelischer Kategorien die Anthropologie erheblich modifiziert worden. Augustinus kann in seinem Begriff der *concupiscentia* einerseits klar zwischen der Ursache und den Manifestationen der Sünde unterscheiden (nupt. et conc. I 23 [zu Röm 7,23].25; c. ep. Pel. I 13,26 f.), andererseits aber darauf bestehen, dass Paulus die *concupiscentia* eben *peccatum* zu nennen vermag (c. Iul. op. imp. 210; retr. I 14). Das Konzil von Trient geht ausdrücklich davon aus, dass Paulus einen differenzierten Sündenbegriff hat<sup>124</sup>, während Luther (WA 8, 118/8f.) und die Evangelischen Bekenntnisschriften auf der einheitlichen Wortwahl des Apostels beharren (Apol. 2,40 [BSELK 155,11–15]). Was also die katholische Theologie mit Berufung auf Paulus programmatisch unterscheidet, hält die evangelische mit Berufung auf Paulus programmatisch zusammen. Offensichtlich sind aufgrund anderer theologischer Bezugssysteme und Interessen zwei verschiedene Konkupiszenz- und Sündenbegriffe im Spiel.<sup>125</sup> Sie müssen unterschieden werden, brauchen einander aber nicht notwendig auszuschließen.

- Von Paulus her gesehen, ist es dann richtig, zwischen der *concupiscentia* qua „Zunder“ zum Sündigen und qua Verstoß gegen das 9. und 10. Gebot zu unterscheiden, wenn es herauszustellen gilt, worin ein Christ in persönlicher Verantwortung schuldig werden kann und was vor allen persönlichen Aktivitäten der tiefe Grund der verschiedenen Gebotsübertretungen im Einflussbereich der Sündenmacht ist. Darauf aber zielt gerade das Konzil von Trient.
- Hingegen ist es, gleichfalls von Paulus her betrachtet, dann richtig, die hintergründige Einheit der *concupiscentia* herauszustellen, wenn es gilt, der Unheilmacht der Sünde gewärtig zu werden, die in jedem Christen so wirkt, dass er ständig Gott zu widersprechen versucht ist, und die erst ganz aus der Welt geschafft werden muss, wenn die Erlösung im Vollsinn Realität werden soll (vgl. 1 Kor 15,20–28). Darauf aber zielt die lutherische Soteriologie.

Paulus kann mit der ἐπιθυμία sowohl den Kern der Verfehlungen heraus-schälen, um derentwillen Christen Gottes Gnade erflehen, als auch den Vorposten der Unheilmacht in ihrem eigenen Fleisch, gegen den sie ankämpfen müssen. Wird dies klargestellt, ist eine Basis gewonnen, konfessionelle Missverständnisse auszuräumen, die z. T. auf Äquivokationen beruhen und im Falle Luthers wie Trients eine gegenüber Paulus unter

<sup>124</sup> DH 1515: „*Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus ‚peccatum‘ [cf. Röm 6,12–15; 7,7 14–25] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.*“ Diese Position wird in GE 30 korrekt wiedergegeben.

<sup>125</sup> So GOF 2B: „Der Begriff ‚Konkupiszenz‘ wird auf katholischer und auf lutherischer Seite in unterschiedlicher Bedeutung gebraucht.“

augustinischem resp. thomasischem Einfluss modifizierte Anthropologie signalisieren.

Dann wird besonders wichtig, dass Paulus *andererseits* begrifflich nicht streng zwischen der *Macht* der Sünde unterscheidet, die von Adam her alle Menschen in ihre Gewalt zu bringen versucht, also auch noch die Gerechtfertigten versucherisch angeht, und der *Tat* der Sünde, für die jeder selbst einstehen muss, wenn er dem Begehren des Fleisches nachgibt.<sup>126</sup> Paulus unterscheidet offenbar deshalb nicht zwischen beiden Aspekten, weil er ihren inneren Zusammenhang sichtbar machen will, der ihm unter zwei Aspekten einleuchtet: Zum einen besteht das Böse, von dem Juden wie Heiden erlöst werden müssen, nicht nur in ihrer je persönlichen Schuld, sondern immer zugleich in der kollektiven, universalgeschichtlich wirksam gewordenen Unheilmacht; zum anderen erliegt ein Mensch, wenn er sündigt, dem Einfluss der globalen Sündenmacht und führt ihrem Zerstörungswerk neue Energien zu. Wenn Paulus anspricht, wofür die Christenmenschen um Vergebung bitten müssen, geht es durchweg um persönliches Fehlverhalten. Wenn er anspricht, worunter sie noch zu leiden haben, weist er auf die Unheilmächte der Sünde und des Todes.

Die kirchliche Tradition hat sich, besonders seit Augustin, das paulinische Verständnis der Sündenmacht in Form der Erbsündenlehre zu eigen gemacht.<sup>127</sup> Damit geht eine Verschiebung der Akzente auf die individuelle Soteriologie einher, während die apokalyptisch-universalgeschichtliche Dimension der ἁμαρτία häufig unterbelichtet wurde. Besser gesagt: Auch das, was für Paulus die Unheilmacht der Sünde ist, wird in anthropologischer Fokussierung thematisiert; die universale Dimension der Sünde kommt im wesentlichen nur unter dem Aspekt in den Blick, dass die Erbsünde jeden Menschen erfasst. Die entscheidende Frage der Kontroverstheologie, die schon inmitten der augustinischen Soteriologie aufbricht, kommt dadurch in voller Schärfe heraus.

Eine Antwort verlangt – ohne jeden Biblizismus – eine radikale Rückbesinnung auf Paulus. Wenn auf evangelischer Seite eingeklagt wird, die *concupiscentia* sei nicht nur in ihren Manifestationen, sondern auch in ihrer Latenz Sünde „im eigentlichen Sinn des Wortes“, wird darauf rekuriert, dass die ἁμαρτία den „fleischlichen“ Christenmenschen so beeinflusst, dass es sein eigenes Begehren ist; zwar wird der Sünder dadurch seiner selbst entfremdet, doch nicht ohne seine Schuld. Diese Interpretation hat zweifellos eine paulinische Basis, auch wenn der „Paradigmenwechsel“ von der Eschatologie des Apostels zur Anthropologie des Refor-

<sup>126</sup> Eindeutig ist allerdings παράπτωμα, womit Paulus immer die Sünde als Gebotsübertretung kennzeichnet.

<sup>127</sup> Eine tiefeschürfende Darstellung im Geiste lutherischer Theologie gibt W. Pannenberg, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 266–303.

mators unverkennbar ist.<sup>128</sup> Aber wenn gleichzeitig – im Rekurs auf den Wortlaut von Ps 31, 2f. (vgl. Röm 4, 7f.) – hoffnungsvoll gesagt wird, Gott rechne diese Sünde nicht an, stellt sich dasselbe Problem der Zusammengehörigkeit von Forensik und Effektivität der Rechtfertigung, das nach heutigem Forschungsstand von Paulus im Sinn einer theozentrischen Einheit gelöst worden ist: Dass Gott „die Sünde nicht anrechnet“, macht den Sünder zum Gerechten. Wenn umgekehrt die katholische Seite darauf beharrt, von Sünde in dem Sinn, dass um ihre Vergebung gebeten werden muss, könne nur dort gesprochen werden, wo das menschliche Herz, der menschliche Wille und Verstand aktiv im Spiel sei, darf sie sich gleichfalls auf Paulus berufen, muss aber – unter Einschluss der Erbsündenlehre, jedoch über sie hinaus – einen Begriff für das finden, was die *Unheilsmacht* der Sünde ist, die im „Fleisch“ des Christenmenschen dadurch auflebt, dass er sich nicht „vom Geist führen“ lässt (Gal 5, 1).

Liest man Paulus im Lichte der konfessionellen Auslegungstraditionen und diese im Lichte der Apostelbriefe, eröffnet sich die Perspektive ökumenischer Verständigung, wenn der „Sitz im Leben“ der kontroversen Positionen beachtet wird. Die Stärke evangelischer Soteriologie an diesem Punkt liegt darin, auf dem Wege der traditionellen Erbsündenlehre die Größe des Unheils vorgestellt zu haben, von dem die Christen letztlich erst in der eschatologischen Vollendung befreit werden; die Stärke der katholischen Tradition liegt darin, die Verwandlungskraft des Heiligen Geistes in der Taufe zu betonen. Dass den Differenzen kirchentrennender Charakter zukäme, ist von Paulus aus nicht zu erkennen. Gerade wenn der eschatologische Kontext sowohl der Hamartologie als auch der sie umgreifenden Soteriologie zur Geltung kommt, wird beides deutlich: sowohl die zum Tode führende und dem Tod dienende Macht der Sünde (1 Kor 15, 56), um derentwillen auch die Gerechtfertigten inmitten der ganzen Schöpfung die „Erlösung des Leibes“ erhoffen (Röm 8, 23), als auch die viel größere Macht der rechtfertigenden und eschatologisch-zukünftig rettenden Macht der Gnade, um derentwillen ein jeder sündige Mensch, dem Christus einleuchtet (2 Kor 4, 4ff.), rufen darf: „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 7, 25a).

---

<sup>128</sup> Vgl. H. Hübner, Die paulinische Rechtfertigungslehre als ökumenisch-hermeneutisches Problem, in: Th. Söding (Hg.), Rechtfertigungslehre (Anm. 12) 76–105, hier 102: „Nach dem theologischen Denken des Reformators lebt im Christen die Macht der Sünde, heute lebt der Christ nach dem auf die Gegenwart applizierten Denken des Paulus im Machtbereich der Sünde.“

### 5.3.3 Der paulinische Ansatz für ein ökumenisch verbindendes Verständnis des *simul iustus, simul peccator*

Die „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ besagt (in 2A) nach dem Verweis auf 1 Joh 1, 8 ff.; Jak 3, 2, Ps 19, 13 und Lk 18, 13 sowie nach dem Zitat von Röm 6, 12: „Dies erinnert uns an die beständige Gefährdung, die von der Macht der Sünde und ihrer Wirksamkeit im Christen ausgeht. Insofern können Lutheraner und Katholiken gemeinsam den Christen als *simul iustus et peccator* sehen.“ Damit ist der paulinische Gedanke im wesentlichen getroffen. Dass die katholische Seite *in diesem Sinn* dem *simul* zustimmt, setzt ein neu gewonnenes Verständnis der Sündenmacht voraus<sup>129</sup> und bekundet damit einen erheblichen ökumenischen Fortschritt, nämlich eine neue Wahrnehmung paulinischer Hamartologie. Dass die lutherische Seite sich mit jenem „insoweit“ im Konsensdokument zufriedengibt, obgleich es offensichtlich nicht alle Facetten lutherischer Lehre einfängt, heißt, dass sie den verbleibenden Unterschieden keinen kirchentrennenden Charakter zubilligt, wie umgekehrt auch die katholische Kirche urteilt, dass sie die spezifisch protestantische Lehrentwicklung zum *simul iustus et peccator*, so wie die „Gemeinsame Erklärung“ (29) sie präzise skizziert, kein kirchentrennender Faktor ist (GE 28). Damit geht keineswegs das spezifische protestantische „Charisma“ verloren; es wird allerdings (wenigstens implizit) deutlich genug, was sich auf biblischer Basis, besonders auf paulinischer Grundlage als gemeinsam verbindende und verbindliche Lehre sagen lässt – und was nicht.<sup>130</sup>

Freilich bleibt die „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ gattungsgemäß bei einer kurzen, interpretationsbedürftigen These. Eine eingehende Erhebung des biblischen Befundes wird diese These nicht in Frage stellen, aber differenzieren. Wenn dem *simul iustus, simul peccator* ein paulinischer Sinn abgewonnen werden soll, so muss dies unter dem Vorzeichen der Gnadentheologie geschehen. Vor allem die Taufe steht für das schöpferische Moment der Erlösung, das aus der futurischen Vollendung heraus bereits die Gegenwart ergreift. Das doppelte *simul* lässt sich nur im Sinne einer radikalen Asymmetrie verstehen.<sup>131</sup> Dies gilt unter theozentrischen wie unter anthropologischen Gesichtspunkten. Der getaufte Christ

<sup>129</sup> Vgl. GE 11 (in der Beschreibung des gemeinsamen Verständnisses der Schrift): „Rechtfertigung ist Sündenvergebung (Röm 3, 23–25; Apg 13, 39; Lk 18, 14), Befreiung von der herrschenden Macht der Sünde und des Todes (Röm 5, 12–21) und vom Fluch des Gesetzes (Gal 3, 10–14).“

<sup>130</sup> Dass dies der entscheidende Diskussionspunkt und ökumenische Fortschritt ist, verkennt die kritische „Stellungnahme theologischer Hochschullehrer zur Gemeinsamen Offiziellen Feststellung (GOF) zur GER“: epd-Doku 43 (1999) 67 (nach FAZ vom 25. 9. 1999).

<sup>131</sup> Nach E. Jüngel (Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 184) steht dies durchaus in Übereinstimmung mit Luther, sofern dessen *simul* „keineswegs als ein absolutes Paradox verstanden“ ist.



ist, Paulus zufolge, *iustus* sowohl im Urteil Gottes, weil nur die Liebe Jesu Christi zählt, als auch in seiner Lebenswirklichkeit, weil der Geist Gottes in ihm wohnt. Aber er sündigt und ist deshalb Sünder, der neu der Vergebung bedarf, weil die Macht der Sünde im Fleisch das Begehren anstachelt.

Wenn Paulus in Röm 7,25b „Adams“ Not beschreibt, behauptet er nicht, dass „ich“ einerseits mit meinem Verstand doch dem Gesetz Gottes diene, wiewohl andererseits mein Fleisch zur Sünde neigt, sondern dass „ich“ mich der Sünde ausliefere, obwohl ich bei Verstand bin. Umgekehrt behauptet er in Gal 5,16f. nicht etwa, dass der Gerechtfertigte in der anthropologischen Ambivalenz bleibt, die das Elend Adams ausmacht, sondern dass der Geist Gottes stark genug ist, in Christus das Begehren des Fleisches nicht zum tödlichen Ende kommen zu lassen, vielmehr durch die Anteilgabe an Jesu Tod und Auferweckung zu verwinden. Der Christ bedarf der Erinnerung an die Schwäche seines Fleisches, um demütig realistisch zu bleiben und alles Heil immer nur von Gott zu erhoffen; er bedarf der Erinnerung an die Stärke des Gekreuzigten, um hoffnungsvoll realistisch zu werden, dass er eine „neue Schöpfung“ ist (Gal 6,15; 2 Kor 5,17).

## 6. Thesen

### 6.1 Zum status quaestionis

Die Frage nach einer ntl. Basis für die lutherische These, der Mensch sei gerecht und Sünder zugleich, lässt sich nicht auf eine Exegese von Röm 7 und speziell Vers 25 reduzieren, sondern verlangt eine umfassendere Darstellung der paulinischen Rechtfertigungslehre, insbesondere auch eine Betrachtung von Gal 5, und letztlich eine gesamt-biblische Einordnung der Paulustexte.

Die Mehrheitsmeinung, dass Röm 7 auf den „alten Adam“ zu deuten sei, wie er im Lichte des Christusgeschehens erscheine, setzt nicht selten eine Beurteilung von V. 25b als Glosse voraus, begründet (u. a. damit) aber starke Forschungskontroversen bis heute.

### 6.2 Die Rechtfertigung der Sünder durch den Glauben

6.2.1 Der Radikalität, mit der Paulus die Herrschaft der Sünde über Juden und Heiden ebenso wie ihre vielfältigen Ausdrucksformen diagnostiziert (Röm 1,18–3,20), entspricht die schöpferische Macht der Rechtfertigungsgnade, die den Sklaven zum Sohn, den Feind zum Freund Gottes macht und den Sünder zum Gerechten.

6.2.2 Effektivität und Forensik der Rechtfertigung sind von innen her ver-

bunden. Wen Gott für gerecht erklärt, der ist gerecht, und gerecht ist, wen Gott gerecht spricht. Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken gehören bei Paulus untrennbar zusammen – unter dem Vorzeichen der Verwirklichung universalen Heiles durch die in Christus machtvolle Gnade. Was sich im futurischen Eschaton vollendet, wird kraft des Geistes in der Heilsgegenwart antezipiert.

6.2.3 Der rechtfertigende Glaube befreit durch Jesus auch insofern von der Sünde, als er ein Leben in der Kraft des Geistes prägt, das dem Gottsein Gottes und dem Recht des Nächsten entspricht. Die Freiheit des Glaubens findet darin ihre Verwirklichung.

### 6.3 Die Macht der Sünde und die Sünden der Gerechtfertigten

6.3.1 Paulus warnt vor der Katastrophe des Unglaubens in Form der Rückkehr zur Werkgerechtigkeit (Gal 5,4) oder massiver Verletzungen des Liebesgebotes (5,21), um die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens zu erhellen. Das Problem einer „Zweiten Buße“ behandelt er nicht. 1 Kor 5, 1–5 lotet freilich die äußersten Möglichkeiten einer Rettung durch das Gericht aus.

6.3.2 Auch die Glaubenden kennen die Versuchung, den Begierden des Fleisches gehorsam zu sein, und die daraus folgende Entfremdung, gerade das nicht zu tun, was sie – im Glauben – tun wollen (Gal 5,16f.). Der Widerstreit zwischen Fleisch und Geist ist der geschichtlichen Existenz der Christen geschuldet, verweist aber nicht auf eine essentielle Ambivalenz oder einen anthropologischen Dualismus, sondern auf die Kraft des Geistes, im Glauben das Begehren des Fleisches zu besiegen.

6.3.3 Die Vielzahl der Sünden fordert eine Vielzahl von Aktivitäten persönlicher Schuldvergebung. Auch strenge Kirchengenossenschaft ist bekannt, wenngleich nicht kasuistisch oder prinzipiell geregelt (vgl. 2 Kor 2,5–11). Entscheidend ist allein die Strategie der Versöhnung. Sie ist soteriologisch im stellvertretenden Sühnetod Jesu begründet, der sakramental durch die Feier des Herrenmahles auch in seiner sündenvergebenden Kraft vergegenwärtigt wird (1 Kor 11,17–34). Die Sünden, welche die Christen in der Schwäche ihres Fleisches begehen, werden im Gericht nach den Werken durch Christus verurteilt, um dem Rechtfertigungsheil aus dem Glauben durch Jesus Christus umfassende Geltung zu verschaffen (1 Kor 3,12–15).

### 6.4 Adams Not und Rettung nach Röm 7

6.4.1 Der Kontext (Röm 6–8) und zentrale Aussagen von Röm 7 (V. 14: „verkauft unter die Sünde“; V. 24: „Ich erbarmungswürdiger Mensch, wer wird mich aus diesem Leib des Todes retten?“) sprechen eine Deu-

tung auf den Gerechtfertigten. Eine individualpsychologische Deutung auf Paulus allein verkennt das Prinzipielle der Ausführungen. Alle Aussagen passen auf den „alten Adam“, und so nur auf ihn. Allerdings beschreibt Paulus das adamitische „Ich“ retrospektiv von Christus her (7,25a).

6.4.2 Die Wirkungen der Sünde, die Röm 7 auf einer breiten Skala von Gesetzesübertretung, Betrug und Selbstbetrug beschreibt, entsprechen exakt jenen, die Paulus anderenorts an allen Adamskindern aufweist, die der Gnade der Rechtfertigung bedürfen.

6.4.3 V. 25b ist keine Sachparallele zu Gal 5,16f., weil Paulus hier nicht den Gegensatz „Fleisch“ – „(Heiliger) Geist“, sondern „Fleisch“ – „(menschlicher) Verstand“ aufbaut. V. 25b kann eine Glosse sein, erklärt sich aber eher als Summe aus 7,7–24: Adam sündigt, obwohl Gott ihm den „Verstand“ gegeben hat, dem „Gesetz zu dienen“, weil er mit seinem „Fleisch“, in dem die Sünde übermächtig das Begehren anstachelt, „dem Gesetz der Sünde“ dient, d. h. dem massiven Druck nachgibt, immer wieder zu sündigen.

6.4.4 Paulus ruft die dramatische Geschichte Adams nicht ins Gedächtnis, um im Christen noch den „alten Adam“ zu identifizieren, sondern den Christen als Adam, der gerechtfertigt worden ist. Die adamitische Vergangenheit ist lebendig – nicht nur als Kontrast zum gegenwärtigen Heilsstand, auch nicht nur als Warnung vor dem Rückfall oder als Erinnerung überstandener Not, sondern auch *als* Vergangenheit, die „in Christus“ überwunden ist, sofern sie von Gott getrennt und in den Untergang geführt hat, aber jederzeit wieder ihre Wirkung entfaltet, wenn ein Christ dem Begehren seines Fleisches nachgibt (vgl. Gal 5,13 – 6,10).

## 6.5 Auswertung

6.5.1 Das *simul iustus et peccator* kann in einer Exegese von Röm 7 keine zureichende Begründung finden. Es weist aber, durchaus von der Schrift gedeckt, auf einen wesentlichen Wirklichkeitsaspekt christlichen Lebens hin: Das Begehren des Fleisches hört nach der Taufe nicht schlechterdings auf, sondern setzt sich immer wieder im Denken und Handeln durch, ohne jedoch die Wirksamkeit der Gnade einschränken zu können (vgl. GE 28). Paulus hat dies in Gal 5,16f. so auf den Punkt gebracht, dass der Primat der schöpferischen Rechtfertigungsgnade unmissverständlich klar wird, zugleich aber die irritierende Erfahrung gedeutet wird, dass auch der glaubende Christ in seinem „Fleisch“ den Ansturm der Sünde spürt, sein Begehren anzustacheln.

6.5.2 Die paulinische Rede von der Rechtfertigung der gläubig gewordenen Sünder, den Sünden der Gerechtfertigten und ihrer Vergebung ist so tief in der Biblischen Theologie verankert und so genau auf das Christus-

geschehen bezogen, dass sie unter wesentlichen Aspekten die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2, 5.14) zu erhellen vermag.

6.5.3 Will man dem *simul iustus, simul peccator* einen paulinischen Sinn abgewinnen, so muss dies unter dem Vorzeichen der Gnadentheologie geschehen und unter Würdigung des Umstandes, dass Gal 5,16f. wie Röm 8,5–11 nicht erklären wollen, weshalb auch die Christen sündigen, sondern weshalb sie als Gerechtfertigte kraft des Geistes diese Versuchung bestehen und der Gerechtigkeit dienen können. Das doppelte *simul* lässt sich nur im Sinne einer radikalen Asymmetrie verstehen. So wie Paulus in Röm 7,25b, auf „Adam“ deutend, nicht behauptet, dass „ich“ einerseits mit meinem Verstand doch dem Gesetz Gottes diene, während ich andererseits mit meinem Fleisch dem Gesetz der Sünde Tribut leiste, sondern dass „ich“ mich der Sünde ausliefere, obwohl ich bei Verstand bin, so behauptet er in Gal 5, 16f. nicht, dass der Gerechtfertigte in der anthropologischen Ambivalenz bleibt, die das Elend Adams ausmacht, sondern dass der Geist Gottes stark ist, in Christus das Begehren des Fleisches nicht zum tödlichen Ende kommen zu lassen, sondern durch die Anteilgabe an Jesu Tod und Auferweckung zu verwinden. Der Christ bedarf der Erinnerung an die Schwäche seines Fleisches, um demütig realistisch zu bleiben und alles Heil immer nur von Gott zu erhoffen; er bedarf der Erinnerung an die Stärke des Gekreuzigten, um hoffnungsvoll realistisch zu werden, dass er eine „neue Schöpfung“ ist (Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17).