

11. *Concupiscentia* im Römerbrief

Exegetische Beobachtungen anlässlich der lutherischen Formel
„simul iustus et peccator“

Am 31. Oktober 1999 wurde in Augsburg die „Gemeinsame Erklärung des lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre“ (= GE) unterzeichnet¹. „Auch wenn man sparsam ist mit Worten wie ‚historisch‘, so dürfte dieses beispiellose Ereignis doch so etwas wie einen Mark- und Meilenstein in der evangelisch-katholischen Ökumene darstellen“². Gewiss hat das Dokument im Blick auf seinen Entstehungsprozess wie seine Inhalte viel Kritik auf sich gezogen, darunter auch manch berechnete³, doch möchte man

¹ Empfohlen sei die kommentierte Ausgabe von P. LÜNING, R. MIGGELBRINK, H.J. URBAN, J. WANKE, Zum Thema: „Gerechtfertigt durch Gott – Die gemeinsame Lutherisch/Katholische Erklärung“. Eine Lese- und Arbeitshilfe (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge), Paderborn 1999, 77ff. Eine erschöpfende Dokumentation zur GE (Entstehung, theol. Beiträge, Interviews, Presse etc.) bietet seit 1997 in bislang insgesamt 24 Heften der Evangelische Pressedienst (letztes erschienenes Heft [24]): Nr. 52a/99). Außerdem wichtig: ZThK Beiheft 10 (Dez. 1998): Zur Rechtfertigungslehre; O.H. PESCH, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Entstehung – Inhalt – Bedeutung – Konsequenzen, in: A. ESCHÉ/A.P. KUSTERMAN (Hg.), Zitterpartie „Rechtfertigungslehre“, Stuttgart-Hohenheim 1998, 4–38; D. WENDEBOURG, Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: DIES., Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte, Tübingen 2000, 225–260.

² K. LEHMANN, Frei aus Glauben. Zur Situation der evangelisch-katholischen Ökumene nach der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“; IKaZ 29 (2000) 438–450, 438. Vgl. auch J. CARDINAL RATZINGER, Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?: ebd. 424–437. Außerdem: M. KARRER, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Reflexion angesichts der aktuellen Diskussion; KuD 46 (2000) 126–155, 126: „... es geht nun nicht mehr darum, die Dokumente als solche in Frage zu stellen (obwohl auch das virulent sein könnte). Sie sind als wichtige Station auf dem ökumenischen Weg Anlass zur Freude. Freude aber setzt zugleich in Bewegung. Die GE bedarf des Lebens. Dazu gehört die Überprüfung und Anmahnung liegen gebliebener Probleme“. – Rückwärtsgewandt ist die Kritik an der GE aus der Feder von L. SCHEFFCZYK, Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre; FKTh 14 (1998) 213–220; DERS., ‚Ungeschaffene‘ und ‚geschaffene‘ Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses; FKTh 15 (1999) 81–97.

³ Weiterführend von exegetischer Seite ist die Kritik von KARRER, Rechtfertigung (s. Anm. 2), der feststellt, dass die GE noch zu stark von der kontroverstheologischen Frage nach der Rechtfertigung des Individuums bestimmt sei. Diese Frage erweise sich in letzter Zeit aber „mehr und mehr als eine Zuspitzung (nach vielen auch: Modifizierung) des Paulus durch die westliche Theologie seit der Reformationszeit. Paulus, in sich gelesen, gelangt zu dem Einzelnen von einer übergreifenden, kollektiv orientierten Frage her, der Frage nach der Zueinanderordnung von Völkern und Israel unter der Gerechtigkeit Gottes“. Von daher erkläre es sich auch, dass die GE von der „Rechtfertigungslehre“ sprechen kann, ohne das Verhältnis Völkerkirche und Israel auch nur zu streifen. Zur Kritik von jüdischer Seite vgl. etwa DS Nr.43/20.10. 1999: Im Gespräch [mit Hedwig Gafka]: Micha Brumlik, 50 Jahre christlich-jüdischer Dialog.

ihm nun um des Fortgangs der Ökumene willen wünschen, dass es Impulse freizusetzen vermag sowohl an der Basis wie bei den Kirchenleitungen, sich erneut und vertieft dem gemeinsamen biblischen Erbe zuzuwenden⁴. Die folgenden Zeilen möchten dazu an einem einzelnen Punkt, der für die Rechtfertigungslehre insgesamt von Gewicht ist, einen bescheidenen Beitrag leisten. Werfen wir zunächst einen Blick auf Aufbau und Intention der „Gemeinsamen Erklärung“, um sodann die Fragestellung unserer exegetischen Beobachtungen zu präzisieren.

Folgende Abschnitte umfasst das Dokument: eine „Präambel“ (Nr.1–7), eine Skizze der „Biblischen Rechtfertigungsökumene“ (Nr.8–12 = 1. Kap.)⁵, eine Zwischenbemerkung zur „Rechtfertigungslehre als ökumenisches Problem“ (Nr.13 = 2. Kap.), die Darlegung des „gemeinsame(n) Verständnis(es) der Rechtfertigung“ (Nr.14–18 = 3. Kap.) und schließlich – das umfangreichste Kapitel der ganzen Erklärung! – eine „Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung“ (Nr.19–39 = 4. Kap.) entlang dem Leitfaden der sieben wichtigsten Problemkreise, die zwischen den beiden Konfessionen kontrovers sind⁶.

Diese sieben Unterabschnitte (4.1 bis 4.7) sind jeweils gleich aufgebaut: Zunächst wird ein Konsens in der fraglichen Sache formuliert (beginnend mit dem Satz: „Wir bekennen gemeinsam, dass ...“), dann wird in zwei sich anschließenden Nummern die lutherische und katholische Sicht der Frage expliziert, und zwar so, dass die damit verbundenen unterschiedlichen konfessionellen Traditionen auf dem inzwischen erreichten gemeinsamen Niveau nicht mehr als sich gegenseitig ausschließende Positionen erscheinen, sondern als unterschiedliche Akzentuierungen einer komplexen Sachlage, die pluriforme Wahrnehmungen erlaubt. Das Wort vom „differenzierten Konsens“ im ökumenischen Gespräch findet hier seine Veranschaulichung⁷.

Das abschließende Kapitel formuliert dementsprechend „die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses“ (Nr.40–44 = 5. Kap.) dahingehend, dass in seinem Licht „die in Nr.18⁸ bis

⁴ Entsprechend der in der „Gemeinsamen Feststellung“ ausgesprochenen Verpflichtung, „das Studium der biblischen Grundlagen der Lehre von der Rechtfertigung“ so „zu vertiefen“, dass deren Wahrheit „in einer für den Menschen relevanten Sprache“ ausgelegt wird (LÜNING u.a., Thema [s. Anm. 1] 108f.).

⁵ Dazu siehe den Beitrag Nr. 9 („Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus ...“) in diesem Band!

⁶ Diese sind: 1. „Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung“, 2. „Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung“, 3. „Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade“, 4. „Das Sündersein des Gerechtfertigten“, 5. „Gesetz und Evangelium“, 6. „Heilsgewissheit“, 7. „Die guten Werke des Gerechtfertigten“.

⁷ J. WANKE, Die gemeinsame Botschaft für uns heute, in: LÜNING u.a., Thema (s. Anm. 1) 41–51, 42, beschreibt das so: „Keiner stülpt dem anderen seine Sicht über, sondern respektiert, dass der andere in einer anderen Perspektive auf die gemeinte Sache schaut. Im Bild gesprochen: Wir benutzen auch weiterhin unterschiedliche Türen, um Zugang zur biblischen Botschaft von ‚Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben‘ zu gewinnen. Aber wir versichern uns gegenseitig, dass wir uns im gleichen ‚Raum‘ befinden, also dieselbe Sache meinen und keiner den anderen wegen seiner spezifischen Sicht und Zugangsweise verketzern darf.“

⁸ An sich setzt das hier gemeinte Kapitel 4 erst mit Nr. 19 ein, doch ist die Nr. 18 in den oben zitierten Satz mit einbezogen, weil sie in ihrer letzten verabschiedeten Fassung dem Dissens bezüglich der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre im Ganzen der christlichen Glaubenslehre Ausdruck verleiht. Dort heißt es: Die Lehre von der Rechtfertigung ist „nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf

39 beschriebenen, verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind. Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf“ (aus Nr. 40).

Im Folgenden sollen die Nrn. 28–30 („Das Sündersein des Gerechtfertigten“) ein wenig von Paulus her beleuchtet werden. Dabei geht es weder um eine theologiegeschichtliche und systematische Erörterung der mit der Formel „*simul iustus et peccator*“ verbundenen Fragen⁹ noch um eine umfassende Diskussion möglicher paulinischer Haftpunkte für ihre Aussage¹⁰. Das Ziel ist viel bescheidener. Seit einiger Zeit stellt die Paulusforschung die Frage, ob es Entwicklungen im Denken des Apostels gegeben habe. Angesichts der zeitlichen Nähe seiner beiden Briefe an die Galater und Römer¹¹ dürfte ein entsprechender Nachweis zur Erklärung der offenkundig zwischen ihnen bestehenden Divergenzen

Christus hin orientieren will. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft.“

⁹ Aus katholischer Sicht vgl. dazu die vorzügliche Darstellung von O.H. PESCH, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 189–202; vgl. auch DERS., Art. Rechtfertigung: LThk³ 8 (1999) 889–902 (Lit.). Aus der reichhaltigen Lit. zu Luther vgl. v.a. R. HERMANN, Luthers These ‚Gerecht und Sünder zugleich‘, Darmstadt ²1960 (= ¹1930). KARRER, Rechtfertigung (s. Anm. 2) 127 Anm. 9, hält zu Recht fest: „Ph. Melancthon kennt die Formel in seinen loci [bis incl. 1559] noch nicht etc. Ihr kontrovers theologischer Rang ist nachreformatorisch.“ W. KLAIBER, Gerech vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute (BTSP 20), Göttingen 2000, 212, betont, dass „methodistische Theologie“ zusammen mit der katholischen Lehre im Unterschied zur lutherischen Formel *simul peccator et iustus* festhalten möchte, „dass Christen die Gnade Gottes nicht vergeblich, d.h. nicht ohne Wirkung, empfangen haben (vgl. 2Kor 6,1) ...“.

¹⁰ Dazu vgl. insbes. P. ALTHAUS, Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich, Gütersloh ⁴1963; einen wirkungsgeschichtlichen Überblick bietet U. WILCKENS, Der Brief an die Römer (Röm 6–11) (EKK VI/2), Einsiedeln 1980, 101ff.; vgl. DERS., Die „gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) und ihre biblische Grundlage, in: T. SÖDING (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und lutherischem Weltbund (QD 180), Freiburg 1999, 27–63, 47–56: dort eine ausgezeichnete Analyse und Kritik der Nr. 28–30 der GE in wirkungsgeschichtlicher Perspektive, in der festzuhalten sei, dass für das Verständnis der pln. Rechtfertigungslehre schon bald der „Horizont der Bußpraxis“ maßgebend wurde mit der Folge, „dass nun Vergebung der Sünden durch Gottes Gnade aufgrund des Glaubens an Christus kraft des Heiligen Geistes nicht nur ein Thema des *Christgewordenseins*, sondern nun auch ein permanent akut bleibendes Thema des *Christseins* geworden ist“ (50f.).

¹¹ Allerdings ist die zeitliche Ansetzung des Gal nach wie vor umstritten. Gehört er in die Zeit des zwei bis drei Jahre dauernden Ephesusaufenthalts des Apostels (vgl. oben Beitrag Nr. 2 mit Anm. 6) oder hat Paulus ihn erst auf seiner Kollektenreise von Ephesus über Troas-Mazedonien nach Korinth geschrieben (so z.B. J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 32. 271–276; U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament [UTB 1830], Göttingen ²1996, 118–120)? P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen ²1997, 226f., favorisiert eine chronologische Einordnung des Gal „nach dem 1Thess und vor 1/ 2Kor“.

aber schwierig sein. Der Hinweis auf die sehr unterschiedlichen Situationen, in die hinein die beiden Briefe wirken wollten, scheint ein insgesamt plausibleres Erklärungsmuster für den Befund zu liefern, als ein entwicklungsgeschichtliches Modell dies vermag. Für unser Thema ist ein Vergleich von Gal 5,17 mit Röm 7,14–24 von höchstem Interesse, da beide Texte von verschiedenen Standorten aus Einsichten in einen Sachzusammenhang bieten, der in der lutherischen Tradition unter der Flagge des „*simul iustus et peccator*“ läuft. Insofern kann dieser Vergleich im Blick auf die Nrn. 28–30 der GE veranschaulichen, wie schon bei Paulus die Sache notwendigerweise je nach Kontext verschiedene Perspektiven erlaubt. Wir gehen folgendermaßen vor: Zunächst soll eine Synopse von Röm 7f. und Gal 5,13ff. erstellt werden (1.1), anschließend ist der Befund zu Gal 5,17 und Röm 7,14–24 zu deuten (1.2). Um nachzuweisen, dass Paulus mit Röm 7,14ff. nicht einfach Gal 5,17 selbst überholt hat (entwicklungsgeschichtliches Modell), sind im zweiten Schritt die *ἐπιθυμία*-Stellen des Römerbriefs kurz zu mustern (2). Insgesamt wird dabei deutlich werden, dass es sich jedenfalls von Paulus her nicht nahe legt, die Maxime des „*simul iustus et peccator*“ als einen gleichsam versteinerten dogmatischen Lehrtopos zu behandeln¹², falls es für ihn überhaupt eine paulinische Grundlage gibt. Was die entsprechenden Aussagereihen der Briefe betrifft, so ist deren Adressatenbezogenheit im Auge zu behalten und hermeneutisch in Anschlag zu bringen.

Damit der aktuelle Horizont der folgenden exegetischen Beobachtungen präsent ist, seien zunächst die Nrn. 28–30 der GE mit ihrem Wortlaut dokumentiert:

(28) Wir bekennen gemeinsam, dass der Heilige Geist in der Taufe den Menschen mit Christus vereint, rechtfertigt und ihn wirklich erneuert. Und doch bleibt der Gerechtfertigte zeitlebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen. Auch er ist der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen (vgl. Röm 6,12–14) und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben (vgl. Gal 5,16; Röm 7,7.10). Auch der Gerechtfertigte muss wie im Vaterunser täglich Gott um Vergebung bitten (Mt 6,12; 1Joh 1,9), er ist immer wieder zu Umkehr und Buße gerufen, und ihm wird immer wieder die Vergebung gewährt.

¹² Das war die Formel auch bei MARTIN LUTHER nicht, wie E. JÜNGEL, *Kardinale Probleme: StdZ 217 (1999) 727–735, 729–731*, im Anschluss an das Buch von HERMANN (s. Anm. 9) überzeugend aufweist. Vgl. auch KLAIBER, *Gerecht* (s. Anm. 9) 196f.: „Es ist bemerkenswert, dass gerade an der Stelle, wo in Luthers Römerbriefvorlesung zum ersten Mal die Formel *simul peccator et iustus* vorkommt, dies im Vergleich mit einem Kranken geschieht, der in den Augen des Arztes zugleich krank und gesund ist: *Krank in Wirklichkeit, gesund aber kraft der gewissen Zusage des Arztes, dem er glaubt, der ihn schon gleichsam für gesund rechnet, weil er dessen gewiss ist, dass er ihn heilen wird; denn er hat schon begonnen, ihn zu heilen, und er rechnet ihm darum die Krankheit nicht zum Tode an.*“ So steht es auch mit dem Menschen, den „*unser Samariter Christus ... zur Pflege in die Herberge aufgenommen hat*“. Er ist „*zugleich ein Sünder und ein Gerechter; Sünder in Wirklichkeit, aber gerecht kraft der Ansehung der gewissen Zusage Gottes, dass er ihn von der Sünde erlösen wolle, bis er ihn völlig heilt, und so ist er vollkommen heil in Hoffnung, in Wirklichkeit aber ein Sünder*“ (Übersetzung E. Ellwein; WA 56, 272, 7ff. [zu Röm 4,7]).

(29) Das verstehen Lutheraner in dem Sinne, dass der Christ „zugleich Gerechter und Sünder“ ist: Er ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt und die Gerechtigkeit Christi zuspricht, die ihm im Glauben zu eigen wird und ihn in Christus vor Gott zum Gerechten macht. Im Blick auf sich selbst aber erkennt er durch das Gesetz, dass er zugleich ganz Sünder bleibt, dass die Sünde noch in ihm wohnt (1Joh 1,8; Röm 7,17.20); denn er vertraut immer wieder auf falsche Götter und liebt Gott nicht mit jener ungeteilten Liebe, die Gott als sein Schöpfer von ihm fordert (Dtn 6,5; Mt 22,36–40 parr.). Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde. Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen: Sie ist keine den Christen „beherrschende“ Sünde mehr, weil sie durch Christus „beherrscht“ ist, mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist; so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen. Und trotz der Sünde ist der Christ nicht mehr von Gott getrennt, weil ihm, der durch die Taufe und den Heiligen Geist neugeboren ist, in täglicher Rückkehr zur Taufe die Sünde vergeben wird, so dass seine Sünde ihn nicht mehr verdammt und ihm nicht mehr den ewigen Tod bringt (vgl. Apol II, 38–45). Wenn also die Lutheraner sagen, dass der Gerechtfertigte auch Sünder und seine Gottwidrigkeit wahrhaft Sünde ist, verneinen sie nicht, dass er trotz der Sünde in Christus von Gott ungetrennt und seine Sünde beherrschte Sünde ist. Im letzteren sind sie mit der römisch-katholischen Seite trotz der Unterschiede im Verständnis der Sünde des Gerechtfertigten einig.

(30) Die Katholiken sind der Auffassung, dass die Gnade Jesu Christi, die in der Taufe verliehen wird, alles was „wirklich“ Sünde, was „verdammungswürdig“ ist, tilgt (Röm 8,1) (vgl. DS 1515), dass jedoch eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz) im Menschen verbleibt. Insofern nach katholischer Überzeugung zum Zustandekommen menschlicher Sünden ein personales Element gehört, sehen sie bei dessen Fehlen die gottwidrige Neigung nicht als Sünde im eigentlichen Sinne an. Damit wollen sie nicht leugnen, dass diese Neigung nicht dem ursprünglichen Plan Gottes vom Menschen entspricht, noch, dass sie objektiv Gottwidrigkeit und Gegenstand lebenslangen Kampfes ist; in Dankbarkeit für die Erlösung durch Christus wollen sie herausstellen, dass die gottwidrige Neigung nicht die Strafe des ewigen Todes verdient (vgl. DS 1515) und den Gerechtfertigten nicht von Gott trennt. Wenn der Gerechtfertigte sich aber willentlich von Gott trennt, genügt nicht eine erneute Beobachtung der Gebote, sondern er muss im Sakrament der Versöhnung Verzeihung und Frieden empfangen durch das Wort der Vergebung, das ihm kraft des Versöhnungswerkes Gottes in Christus gewährt wird.

1. *Simul* oder *praeteritum*? Gal 5,17 und Röm 7,14–24

1.1 Die Erstellung einer Synopse Gal 5/Röm 7f.

Gal 4,4–7 und 5,13–24	Röm 7 und 8	Röm 13,8–10 / 6,14f. / 6,6
4,4–7 4,4f. 4,6f.	8,3f. 8,15–17	
5,13–15 (a) 5,13 5,14	7,8a (vgl. 11a) 8,4	13,8–10 13,8 13,8.9f.
5,16–18 (b) 5,16 (5,25) 5,17 5,18	8,4f. 8,13b 7,14–24 (v.a. 15.19.23) 8,14 (vgl. 1) 7,6	6,14b (= 15c)
5,19–24 (c) 5,24	8,13b 7,4f.	(13,13) 6,6

Wie die Synopse veranschaulicht (eine ausführliche griechische Fassung auf der nächsten Doppelseite!), hat Paulus wichtige Elemente des Abschnitts Gal 5,13–24¹³ im Römerbrief neu verarbeitet. Schauen wir zunächst auf Gal 5,13–24 und verfolgen, welche Elemente dieses Textes er wo aufgegriffen hat (= 1.), und richten dann an Röm 7f. die Frage, wie aus der Perspektive dieses Textes sich die Wiederaufnahmen darstellen und welcher Art sie sind (= 2.).

1. Gal 5,13–24 enthält den ersten grundlegenden Teil der Briefparänese und besteht aus drei Sequenzen: a) 5,13–15 (die Liebe als Erfüllung des Gesetzes); b) 5,16–18 (der gegenseitige Kampf von Fleisch und Geist); c) 5,19–24 („die Werke des Fleisches“ und „die Frucht des Geistes“)¹⁴. Segment (a) dient dem

¹³ Zum ersten Block unserer Synopse (Gal 4,4–7/Röm 8,3f. 15–17) vgl. die knappen Hinweise unten S. 264 (unter c)!

¹⁴ Der neue Absatz beginnt mit V.25. „Diese Grundsatzmahnung ist kaum – wie manche annehmen – Abschluss von 5,13–24, sondern bildet in formaler Parallelität zu 5,13 den vorangestellten umfassenden Imperativ für die nachgeordneten Einzelmahnungen“ (J. BECKER, Der Brief an die Galater [NTD 8/1], Göttingen 1998, 91f.). Im übrigen entspricht V.25 auch dem Eröffnungsvers des zweiten Segments: λέγω δὲ, πνεύματι περιπατεῖτε ... (V.16). Genauso gliedert H.D. BETZ, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988, 496ff., der 5,25–6,10 eine Sammlung von „Empfehlungen in Form von Sentenzen“ nennt, die sich also auch nach ihrer Gattung von 5,13–24 abhebt.

<p>Galaterbrief 4,4-7 und 5,13-24</p> <p>4,4-7: (4) ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλῆρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμου, (5) ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμου ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.</p> <p>(6) Ὅτι δὲ ἔστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κράζον, Ἄββα ὁ πατήρ.</p> <p>(7) ὥστε οἰκῆτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός</p> <p>εἰ θεὸς υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.</p>	<p>Römerbrief 7 und 8</p> <p>8,3f.: (3) τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ψῆ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, (4) ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν...</p> <p>-----</p> <p>8,15-17: (15) οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας</p> <p>ἐν ᾧ κράζομεν, Ἄββα ὁ πατήρ.</p> <p>(16) αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμερτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμέν τέκνα θεοῦ.</p> <p>(17) εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι · κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκαληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.</p>	<p>Römerbrief 13,8-10 / 6,14f. / 6,6</p>
<p>Segment (a) 5,13-15</p> <p>(13) Ὅτι μείεις γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί</p> <p>μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆς σαρκί,</p> <p>ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις</p> <p>(14) ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωτα</p> <p>ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.</p>	<p>7,8a: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς ... (vgl. 1 Ia)</p> <p>8,4: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν</p>	<p>13,8-10: (8) Μηδὲν μὴδὲν ὀφείλετε εἶ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπᾶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν.</p> <p>(9) τὸ γὰρ Οὐ μοιχεύσεις (...) οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἰ τις ἕτερον ἐντολή, ἐν τῇ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιούται [ἐν τῇ] Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.</p>

<p>(10) ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πληρωμα σὺν νόμῳ ἢ ἀγάπῃ.</p>		<p>6,14b (= 15c): οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμου ἀλλὰ ὑπὸ χάριος ...</p> <p>6,6: τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαῖος ἡμῶν ἀνθρώπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ.</p>
<p>Segment (b) 5,16-18 (16) Λέγω δέ, πνεῦματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελήσητε.</p> <p>(17) (5,25: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεῦματι καὶ στοιχῶμεν.)</p> <p>ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τὸ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἐν ἐλέητε ταῦτα ποιῆτε</p> <p>(18) εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστέ ὑπὸ νόμον.</p>	<p>8,4-5: (4) ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. (5) οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκός φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. 8,13b: εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.</p> <p>7,14-24 (23) βλέπω δὲ ἔτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου ... 7,15b: οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο ποῶσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποῶ.</p> <p>8,14: ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἀγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. 7,6: νοῦν δὲ καταργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου...</p>	<p>8,13b: εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε. 7,4f.: (4) ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ἵετες ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ἡμᾶς ἐτ-έρω, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγεθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. (5) ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνπνεύετο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.</p>
<p>Segment (c) 5,19-24 (24) οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [ἠσοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν</p> <p>σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.</p>		

Übergang von der bisherigen Erörterung zur Paränese¹⁵ und legt zugleich deren Fundament¹⁶. Segment (b) beschreibt die Situation der „Getauften“ grundsätzlich als „Kampfplatz, auf dem sich die Auseinandersetzungen zwischen Pneuma und Sarx abspielen“¹⁷, und Segment (c) konkretisiert das, indem es aufzeigt, worin das „Begehren des Fleisches“ (V.16) einerseits und die Macht des Geistes andererseits bestehen. Dazu bedient es sich eines sog. „Laster“- und „Tugendkatalogs“. Alle drei Segmente durchzieht das Thema des „Gesetzes“. So wird nach V.14 „das ganze Gesetz in dem einen Wort [von Lev 19,18] erfüllt“ (Segment a) und gilt nach V.18, dass diejenigen, die sich vom Geist „treiben lassen“, „nicht (mehr) unter dem Gesetz stehen“¹⁸ (Ende von Segment b); schließlich heißt es am Ende der Auflistung dessen, was alles „Frucht des Geistes“ ist, dass „gegen dergleichen [Liebe, Freude, Friede, Langmut ...] das Gesetz nicht ist“ (V.23b)¹⁹. Dieser durchgängige, in den Segmenten (b) und (c) eher schlaglichtartige Bezug zum Gesetz ist deswegen bemerkenswert, weil Paulus diese mehr *negativ* abgrenzenden Bemerkungen (abgesehen von Gal 5,14) in Röm 7f. *positiv* im Sinne einer Apologie des Gesetzes weiterführt. In welcher Ordnung erfolgt nun die Wiederaufnahme von Gal 5,13–24 im Römerbrief und wie lässt sich obige Synopse des Näheren begründen?

Segment (a)

Zu Gal 5,14:

Dieser Vers hat seine einzige sonstige Parallele bei Paulus in Röm 13,9, wobei das Motiv der „Gegenseitigkeit“ von Gal 5,13 (διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις auch in Röm 13,8 begegnet (τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν). εἰς ἀφορμὴν τῆ

¹⁵ J. ECKERT, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (BU 6), Regensburg 1971, 133.

¹⁶ Die konkreten Weisungen vor allem des zweiten Teils der Paränese, 5,25–6,10, entfalten das Liebesgebot, die ἀγάπη steht aber auch an der Spitze des „Tugendkatalogs“ V.22.

¹⁷ „Oder besser gesagt: Beide kämpfen im Menschen um den Menschen“ (F. MUSSNER, Der Galaterbrief [HThK IX], Freiburg ³1988, 377). Mit Gal 5,17 a-c vgl. Jak 4,1 („woher die Kriege und woher die Kämpfe bei euch? Nicht von daher, von euren Lüsten [ἡδονῶν], die in euren Gliedern streiten [τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν]“) und 1Petr 2,11 („ihr solltet euch ... der fleischlichen Begierden [τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν] enthalten, die gegen die Seele streiten [αἰτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς]“); N. BROX, Der erste Petrusbrief (EKK 21), Einsiedeln ²1986, 113: „Die Beschreibung eines inneren Widerstreits im Menschen ist ntl. und darüber hinaus konventionell.“ Das Material dazu bietet K.H. SCHEKLE, Die Petrusbriefe – der Judasbrief (HThK XIII/2), Freiburg ³1970, 70.

¹⁸ Mit anderen Worten: „Das Gesetz richtet ihn (s.c. den Menschen) nicht mehr“ (MUSSNER, Gal [s. Anm.17] 378).

¹⁹ „Der Satz klingt leicht ironisch und spricht eigentlich eine Selbstverständlichkeit aus; aber der Apostel erinnert mit ihm wieder an die Situation, in die hinein der Brief geschrieben ist“ (MUSSNER, Gal [s. Anm.17] 389). Das Gesetz, dem sich zu unterstellen die Galater drauf und dran sind, verurteilt den Menschen nur als Sünder; Liebe, Freude, Friede, Langmut ... aber stammen nicht aus dem Gesetz, sondern der treibenden Kraft des Geistes, der jetzt das beherrschende Prinzip im Leben der Getauften ist.

σαρκί („Anlass für das Fleisch“) hat sein Echo in Röm 7,8a.11a in der Rede von der „Sünde, die [ihre] Gelegenheit / den [ihr vom Gesetz gebotenen] Anlass (ἄφορμὴν) ergriffen hat“.

Segment (b)

Zu Gal 5,16:

Eröffnet wird das Segment durch die konditionale Mahnung: „Ich sage aber: *Im Geist wandelt* (πνεύματι περιπατεῖτε) und ihr werdet das Begehren des *Fleisches* (ἐπιθυμίαν σαρκός) nicht erfüllen“ (Gal 5,16)²⁰. *Fleisch* und *Geist* sind das leitende Oppositionspaar für die ganze Komposition Röm 7,7–8,11 (17), wobei deren Überschrift 7,5f. ihre beiden Hälften, nämlich 7,7–25 („im Fleisch sein“) und 8,1–11 („dienen in einem neuen Geist“), vorweg ankündigt. Der Mahnung Gal 5,16 stehen Röm 8,4 (τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα) und 8,13 am nächsten. So findet man die Struktur der konditionalen Mahnung des Galaterbriefs recht gut in 8,13b wieder: „Wenn ihr im Geist / durch den Geist (πνεύματι) die Machenschaften des Leibes (τὰς πράξεις τοῦ σώματος) tötet, ...“; πνεύματι entspricht hier dem πνεύματι περιπατεῖν von Gal 5,16 und das „Töten der Machenschaften des Leibes“²¹ der Wendung „das Begehren des Fleisches nicht erfüllen“.

Zu Gal 5,17:

An die konditionale Mahnung Gal 5,16 schließt sich zur Begründung die allgemeine Feststellung V.17 an, die aber in ihrem Schlusskolon, wie schon die voranstehende Mahnung, erneut die Adressaten direkt anspricht:

- 17 a „denn das Fleisch begehrt (ἐπιθυμεῖ) wider den Geist,
 b der Geist aber wider das Fleisch;
 c denn diese liegen gegeneinander (im Kampf) (ἀλλήλους ἀντίκειται),
 d so dass/damit (ἵνα) ihr *nicht, was ihr wollt* (ἃ ἕνα θέλητε), *dies tut* (ταῦτα ποιῆτε).“

V.17d entspricht in Röm 7,14–24 zunächst die Sentenz 7,15, und zwar deren erste Hälfte (c.d): „*nicht* nämlich, *was ich will* (ὃ θέλω), *dieses tue ich* (τοῦτο πράσσω), sondern was ich hasse, das tue ich (ποιῶ)“; in V.19a.b wird diese Sentenz folgendermaßen abgewandelt: „*nicht* nämlich, *was ich will* (ὃ θέλω), *tue ich* (ποιῶ), (nämlich) Gutes, sondern was ich nicht will, Schlechtes, das tue ich“²².

²⁰ MUSSNER, Gal (s. Anm.17) 375: „Der Imperativ περιπατεῖτε in Verbindung mit καί und Konj. Aor. (τελέσητε) anstelle eines Futurs hat ... konditionalen Sinn: „Wenn ihr nach der Art und Weise des Geistes wandelt, werdet ihr das Begehren des Fleisches ganz gewiss nicht (οὐ μή) erfüllen“.

²¹ Einige Textzeugen lesen für „Leib“ „Fleisch“: D F G 630 pc latt; Ir^{lat}.

²² „Diese Verse sind, wie immer man die Frage, ob sie für den Christen gelten, beantwortet, eine Sachparallele zu Gal 5,17c“ (P. ALTHAUS, „... Dass ihr nicht tut, was ihr wollt“. Zur Auslegung von Gal 5,17: ThLZ 76 [1951] 15–18, 17, unter Verweis auf die gleiche Struktur der

Des weiteren hat das Kampfmotiv Gal 5,17c (*ἀντίκειται*) im *ἀντιπρατευόμενον* Röm 7,23 eine genaue Parallele²³. Jetzt freilich liegen nicht Fleisch und Geist miteinander im Kampf, sondern die beiden „Gesetze“ im Menschen – das „Gesetz seiner Vernunft“ und das „in seinen Gliedern“ hausende, „andere Gesetz“ –, wobei letzteres die Oberhand gewinnt: „es nimmt mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“. Anders verhält es sich damit nach Gal 5,17f., wo der Kampf im Menschen keinesfalls zwangsläufig zugunsten der *Sarx*, also der Herrschaft der Sünde über den Menschen, ausgeht: „Wenn ihr euch aber vom Geist treiben lasst, dann seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz (, das euch als Sünder verurteilt)“ (V.18). Grund für diesen gravierenden Unterschied zwischen beiden Texten ist zunächst der, dass in Gal 5,17f. Getaufte ange-

Verse). Allerdings ist diese These umstritten, und zwar deshalb, weil man das *θέλειν* von Gal 5,17d – anders als das von Röm 7,15.19 – in der Regel für neutral hält, z.B. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK 7. Abt.), Göttingen 41965, 249: „Das Gegeneinander von Fleisch und Geist, das im beiderseitigen feindlichen Begehren zum Austrag kommt, geschieht in der Absicht und hat das Ziel, das *jeweilige Wollen* des Menschen, das von dem Anspruch des Fleisches oder Geistes provoziert ist, abzufangen und nicht zur Tat werden zu lassen“ (Hervorheb. v. mir). – Zugunsten der Auslegung von ALTHAUS, die man ähnlich auch bei R. BULTMANN, *Christus des Gesetzes Ende*, in: DERS., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* 2. Bd., Tübingen 61993 (= UTB 1761), 32–58, 46 Anm. 6, findet, kann man zweierlei anführen:

1) In Röm 7,15.19 fußt Paulus auf einer *traditionellen Sentenz*, die, in der *Medea* des Euripides wurzelnd, in der hellenistischen und lateinischen Literatur eine beachtliche Verbreitung gefunden hat (*Neuer Wettstein* II/1, 142–149.150; Lit.: H. HOMMEL, *Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung*: *ThViat* 8 [1961/2] 90–116; G. THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* [FRLANT 131], Göttingen 1983, 213–223). Kennzeichen dieser Tradition seit *Eur., Med* 1077–79 („... ich erliege meinem Leid / werde vom Bösen besiegt [*νικῶμαι κακοῖς*]; wohl begreife ich, welche Untat ich begehen soll, die Leidenschaft aber ist stärker als mein Denken ...“) ist die Diastase von Vernunft und Leidenschaft, (gutem) Willen und tatsächlichem Verhalten. *Epict.*, *Diss* II 26, 1.4: „Eine jede Sünde enthält einen Widerspruch in sich. Der Sünder ist nicht willens zu sündigen, sondern recht zu tun. Hiermit ist klar, dass *er nicht tut, was er tun will* (*ὁ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ*) ...“; so muss man ihm vor Augen führen, „wie *er nicht tut, was er will, sondern tut, was er nicht will* (*πῶς ὁ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὁ μὴ θέλει ποιεῖ*).“ Es entspricht der Sentenz, wenn auch in Röm 7,15.19 das *θέλειν* *positiv* konnotiert, auf das von Gott gewollte „*Gute*“ (V.19: *ἄγαθον*) ausgerichtet ist.

Wenn Paulus nun auch schon in Gal 5,17 auf die Sentenz anspielt (was die Forschung bislang nicht bedacht hat, aber doch sehr wahrscheinlich ist), dann erklärt sich von daher auch die leichte Inkonzinnität in dem von Althaus vorgeschlagenen Verständnis des Verses, dem zufolge *θέλειν* nicht *neutral* das Wollen des Menschen, sei es dem Pneuma, sei es der *Sarx* konform, meint, sondern sein „*eigentliches*“ (R. BULTMANN), also *Gott* gemäßes Wollen. V.17d summiert danach nämlich nicht einfach V.17a-c, sondern bringt einen *neuen* Gedanken ein; das aber hängt mit dem aufgewiesenen topischen Charakter von V.17d zusammen.

2) Dass das Wollen des Menschen *an sich* dem „Guten“ zugeneigt ist (Röm 7,19), hier: dem Pneuma, ist mit ALTHAUS, ebd. 17f., als Ausdruck der von Paulus auch für den Zustand radikaler Entfremdung unter der Sünde (Röm 7) festgehaltenen Überzeugung von der *Geschöpflichkeit* des Menschen zu verstehen: „Röm 7 ist es das Ich, das mit dem ‚geistlichen‘ Gesetze übereinstimmt, Gal 5,17 das Ich, das durch den Geist bestimmt ist – und beide Male, auch Gal 5, eben das Ich des Menschen selbst. Das Subjekt des ‚was ihr wollt‘ ist der von Gott geschaffene Mensch. Er erweist sich in diesem von Paulus gemeinten Wollen als Schöpfung Gottes ...“ (18).

²³ Zum konventionellen Charakter dieses Motivs vgl. oben Anm.17!

sprochen werden, es in Röm 7,14–24 dagegen um den Menschen *außerhalb* des Heilsraums des Evangeliums geht, also den Sünder, der unter der Herrschaft der Macht der Sünde den Tod des eigenen Ego erleidet. Was nun den Fleisch-Geist-Gegensatz von Gal 5,17 betrifft, so fällt er in Röm 7,14–24 nicht einfach aus. Im Gegenteil: In V.14 steht er wie ein Vorzeichen vor dem Ganzen, bezogen einerseits auf den Sünder, der von sich selbst sagt: „ich aber bin *fleischlich* (σαρκινός), verkauft unter die Sünde“ (14c.d), andererseits bezogen auf das Gesetz Gottes, von dem es heißt: „es ist geistlich (πνευματικός)“ (14b). Dieses drängt sich zwar dem Menschen und seinem Wahrnehmungsvermögen (νοῦς) auf, findet auch dessen ausdrückliche Zustimmung, vermag aber sein „Sklavendasein unter der Macht der Sünde“, d.h. die „Fleischlichkeit“ seines Daseins, nicht zu wenden²⁴. *Die synoptischen Bezüge zwischen Gal 5,17 und Röm 7,14–24 sind also offenkundig, die Unterschiede zwischen beiden Texten gleichzeitig aber auch derart gravierend, dass sich die Frage stellt, wie der Transformationsprozess vom einen zum anderen Text zu erklären ist.* Das wird uns unten im nächsten Abschnitt beschäftigen.

Zu Gal 5,18:

V.18 eröffnet, wie gesagt, im Anschluss an 5,17 eine *positive* Perspektive: „Wenn ihr euch aber vom Geist treiben lasst (πνεύματι ἄγεσθε), dann seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz (ὑπὸ νόμον)“. V.18a hat seine Parallele in Röm 8,14: „welche sich nämlich *vom Geist* Gottes *treiben lassen* (πνεύματι θεοῦ ἄγονται), diese sind Söhne Gottes“; V.18b („dann seid ihr nicht [mehr] *unter dem Gesetz*“) kann man mit Röm 7,6 vergleichen: „jetzt aber seid ihr freigeworden *vom Gesetz* (ἀπὸ τοῦ νόμου)“ bzw. mit Röm 6,14b.15c, einer möglicherweise ursprünglich einmal selbständigen paulinischen Parole, die lautet: „wir stehen *nicht unter dem Gesetz*, sondern unter der Gnade“²⁵. Bedenkt man die Hypothese von H. Paulsen zu Röm 8,14, der hier Aufnahme von Überlieferung vermutet²⁶, dann gewinnt man den Eindruck, in Gal 5,18 hätte Paulus zwei geprägte Elemente miteinander kombiniert, die Rede vom „Getrieben-Werden“ durch den Geist und die Parole „wir stehen nicht mehr unter dem Gesetz ...“.

²⁴ „Ich stimme ... dem Gesetz Gottes mit Freuden zu, was den inneren Menschen betrifft, sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das im Streit liegt mit dem Gesetz meiner Vernunft (τοῦ νοός μου) und mich gefangennimmt im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“ (7,22f.).

²⁵ Vgl. M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt 2000, 107.

²⁶ H. PAULSEN, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8* (WMANT 43), Neukirchen 1974, 86f. Dabei nimmt er bezüglich der Differenz zwischen der 3. Pers. Plur. (Röm 8,14) und der 2. Pers. Plur. (Gal 5,18) an, dass letztere Form „auf einer überlieferungsgeschichtlich späteren Stufe“ steht.

Segment (c)

Zum dritten Textsegment Gal 5,19–24 lassen sich kaum Parallelen in Röm 7f. ausmachen. Ein mit Gal 5,19–21 vergleichbarer Lasterkatalog findet sich aber in Röm 13,13 in Nachbarschaft des in Röm 13,8–10 aus Gal 5,13–15 übernommenes Liebesgebots. Überdies hat Gal 5,24 in Röm 7f. ein Echo:

- 24 a οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ
 b τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν
 c σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.

Zu Gal 5,24b:

„Die zu Christus gehören, *haben ihr Fleisch gekreuzigt*“. Also ist die Kampfsituation, von der Gal 5,17 so nachdrücklich sprach, schon entschieden, denn die Getauften haben ihr Fleisch bereits gekreuzigt (Aorist!). „Sie haben das getan, als sie durch den in der Taufe besiegelten Glaubensakt ihr Schicksal völlig Christus überließen ... und über ihr konkretes Leben das im Kreuz Jesu angezeigte Todesurteil annahmen“²⁷. Was hier als vollzogene Glaubensentscheidung hingestellt wird, das formuliert Paulus in Röm 8,13b mit ähnlichen Worten präsens-tisch: „Wenn ihr aber im Geist die Machenschaften des Leibes *tötet* (θανατοῦτε), werdet ihr leben“. Blickt er dagegen, wie in Röm 6–8, auf eine schon in der Vergangenheit gefallene Entscheidung zurück, dann setzt er das Bildwort vom Töten in einen Aorist Passiv (6,6: „unser alter Mensch ist *mütkreuzigt worden* [συνεσταυρώθη]“; 7,4: „ihr seid dem Gesetz *getötet worden* [ἐθανατώθητε]“), womit er signalisiert, dass es sich hier *nicht* um ein Geschehen handelt, das im Menschen mit seinen guten Absichten, sondern bei Gott und dessen Entscheidung über ihn seinen Ursprung hat, wie das am Taufgeschehen deutlich wird.

Zu Gal 5,24c:

Hiermit vergleiche man aus Röm 6–8 die folgende Wendungen: „seine (d.h. des Leibes) *Begierden*“ (ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ) (6,12), „die *Leidenschaften* der Sünden ... in unseren Gliedern“ (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν ... ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν) (7,5), „die Machenschaften des Leibes“ (τὰς πράξεις τοῦ σώματος) (8,13).

Im Folgenden wechseln wir von Gal 5 zu Röm 7f. hinüber und fragen, wie sich aus der Perspektive dieses Textes die aufgeführten Wiederaufnahmen darstellen. Dazu empfiehlt es sich, eine kurze Orientierung über die Disposition von Röm 7f. vorweg zu schicken.

2. Röm 7,1–8,17 gehört zu dem großen Abschnitt des Briefs, in dem Paulus sich in zwei Anläufen (Röm 6/7f.) darum bemüht, ein judenchristliches Vorurteil gegen die von ihm vertretene These von der Rechtfertigung aus Glauben und nicht aus Werken des Gesetzes aus dem Wege zu räumen, nämlich den Vor-

²⁷ MUSSNER, Gal (s. Anm. 17) 390.

wurf, dass seine Rechtfertigungsthese, konsequent zu Ende gedacht, ein ethisches Vakuum nach sich ziehen müsse, jedenfalls nach der „Theorie“. Demgegenüber zeigt er in Röm 6, dass der Taufod – das Hineingenommensein der Glaubenden in Tod und Auferweckung Jesu – in Wahrheit Ermöglichungsgrund eines *neuen Lebens für Gott* ist, und führt er in Röm 7,1–8,17 den Beweis für seine Überzeugung, dass der Befreiung vom Gesetz in Christus nicht Gesetzlosigkeit antwortet, sondern die Erneuerung des Menschen im Geist, die sich gerade in der nun möglich gewordenen *Erfüllung* des Gesetzes (8,4) zeigt, also in der Verwirklichung des Liebesgebots (vgl. 13,8–10). Aufgebaut ist dieser große Beweisgang folgendermaßen:

- (1) 7,1–6: Einleitung mit Angabe der Gliederung
(V.6b: „Buchstabe“ – „Geist“)
- (2) 7,7–24: Die *negative* Seite: Das alte Leben unter dem *Gesetz*
- (3) 7,25–8,11: Die *positive* Seite: Das neue Leben im *Geist Gottes*
- (4) 8,12–17: Die Zuspitzung: Der *Einsatz* des Menschen unter dem Antrieb des Geistes

Angesichts der Eigenständigkeit dieser Architektur wird man die Bezüge von Röm 7,1–8,17 zu Gal 5 gewiss nicht einfach unter die Überschrift einer *relecture* des älteren durch den jüngeren Text stellen können, als ob Paulus jenen noch einmal habe aufnehmen und verbessern wollen. Dafür sind die Ziele der beiden Texte zu verschieden. Dort liegt reflektierte Paränese vor, hier eine weiträumige Argumentation zur Verteidigung der Rechtfertigungslehre. Das erklärt auch, warum eine synoptische „Parallelität“ zwischen beiden Texten nicht gegeben ist, die Wiederaufnahmen in Röm 7f. vielmehr nach eigenen Gesetzen ablaufen, wofür drei Merkmale kennzeichnend sind:

a. Röm 7,1–8,17 ist kein paränetischer, sondern ein argumentativer Text. Von daher ist es nachvollziehbar, dass Gal 5,13–15 nicht hier, sondern in Kap. 13 Wiederaufnahme findet. Andererseits dient Röm 7f. mit seiner These von der Erneuerung des Menschen durch den Geist indirekt auch der Grundlegung der Paränese, was sich deutlich am Finalsatz 8,4 zeigt: „Gott ... hat die Sünde im Fleisch verurteilt, *damit* (ἵνα) die Rechtsforderung des Gesetzes *erfüllt* werde (πληρωθῆ) durch uns, insofern (wir) nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln“ (8,3f.). πληροῦν und νόμος sind die Stichworte, die auf Röm 13,8.10 vorausweisen, wo es heißt: „denn wer den Anderen liebt, der hat das Gesetz erfüllt (νόμον πεπλήρωκεν)“, und: „die Erfüllung (πλήρωμα) des Gesetzes ist die Liebe“.

b. Gal 5,17 beschreibt, wie wir gesehen haben, die Situation des Getauften als Kampfplatz zwischen Sarx und Pneuma. Was dort als *gleichzeitig* (simul) erscheint – die beiden Sphären von Sarx und Pneuma in ihrem Gegeneinander –, das ist in Röm 7f. in ein *Nacheinander* übersetzt. Der innere Zwiespalt, *nicht das zu tun, was man will* (Gal 5,17d), wird nun nicht mehr als eine auch den Getauften noch begleitende Bedrohung geschildert, sondern als Aporie des von Chri-

stus noch nicht befreiten Sünders. Damit hängt auch die oben schon beobachtete Radikalisierung des thematisierten Zwiespalts zusammen. Dieser wird jetzt nicht mehr – wie in Gal 5,17f. – als jederzeit in einem Lebenswandel gemäß dem Geist überwindbar dargestellt, sondern als zwangsläufig und ausweglos, kurz: als Identitätsverlust des Sünders, der mit seinem Tod ineins zu sehen ist (vgl. Röm 7,13.24).

c. Dem *Nacheinander* von εἶναι ἐν σαρκί (Röm 7,5) und εἶναι ἐν πνεύματι (Röm 8,9) entspricht, dass auch die *Wende*, die zur Ablösung der einen Existenzform durch die andere geführt hat, also das Christusgeschehen, gebührenden Ausdruck findet. Dazu verzahnt Paulus, wie die obige Synopse zeigt, die pneumatologisch-dualistische Aussage von Gal 5,16 (Fleisch-Geist) mit der christologisch-pneumatologischen Bekenntnissequenz von Gal 4,4f./6f. Wie Paulus die Wende von der Darstellung der allgemeinmenschlichen Unheilssituation außerhalb des Evangeliums in Röm 1,18–3,20 hin zur Proklamation des Evangeliums in Röm 3,21–31 mit einer kerygmatischen Bekenntnisaussage versieht (in 3,25f.), so tut er das ähnlich auch bei dem Diptychon Röm 7f. Diesmal ist es die soteriologische Sendungsformel Röm 8,3f., welche die Heilswende markiert²⁸.

1.2 Vom *simul* zum *praeteritum*. Grund und Ziel der Transformation

Auf die Frage, warum Paulus die Vorgabe von Gal 5,16f. in der beschriebenen Weise in Röm 7f. umgeformt hat, gibt es nach der oben gebotenen kontextuellen Einbettung der Kapitel nur *eine* Antwort. Paulus hatte es mit einem jüdenchristlichen Vorurteil gegen sich zu tun, das lautete: Wer wie Paulus die Rechtfertigung des Menschen, d.h. den Heilszuspruch Gottes an ihn, nicht mehr an ein Leben unter der Tora, d.h. der guten Weisung Gottes zum Leben, bindet, der gerät, auch wenn er vorgibt, nur das *soteriologische* Gewicht der Beschneidung als des heilbringenden Zeichens der Eingliederung in den Bund Gottes mit Israel und anderer damit zusammenhängender Merkmale jüdischer Identität zugunsten der soteriologischen *Einzigartigkeit* des Christusereignisses relativieren zu wollen, zwangsläufig in die Gefahr, auch den moralischen Anspruch der Tora auf den Menschen auszuhöhlen, zwangsläufig deshalb, weil Kultisch-Rituell und Ethisches im Konzept der Heiligkeit des Gottes Israels unbedingt zusammengehören. Kurzum: Er leistet der Gesetzlosigkeit Vorschub, oder wie man Paulus verleumderisch als Parole in den Mund gelegt hat: „Lasst uns das Böse tun, damit das Gute kommt!“ (Röm 3,8).

²⁸ WILCKENS, Röm II (s. Anm. 10) 138: „Die Parallelität zwischen Röm 8 und Gal 4 ist auffällig. Die doppelte Aussage mit ἐξαπέστειλεν ὁ θεός in Gal 4,4f. und 4,6f. entspricht Röm 8,2f. [3f. muss es heißen] und 8,14–16; d.h. der ganze Aussagenzusammenhang in Gal 4 wird in Röm 8 reproduziert ...“. Eine genauere Analyse dieser synoptischen Parallelen ist hier nicht möglich.

Die Antwort, die Paulus darauf in Röm 7f. erteilt, besteht in einem doppelten Aufweis, dass nämlich einerseits die Tora selbst „unfähig“ dazu ist²⁹, die radikale Selbstentfremdung des Sünders zu heilen, seinen Identitätsverlust als Geschöpf Gottes rückgängig zu machen, dass aber andererseits in der Neuschöpfung des Menschen durch den Geist Christi dieser nun erst eigentlich dazu instand gesetzt wird, die „Rechtsforderung des Gesetzes“ in der Kraft des Geistes zu „erfüllen“³⁰. Mit anderen Worten: Der judenchristliche Vorwurf einer ethischen Auszehrung der Tora durch die Annahme einer Rechtfertigung allein aus Glauben läuft ins Leere, denn es verhält sich genau umgekehrt: Erst im Kontext dieser Rechtfertigung aus Glauben an den gekreuzigten und auferweckten Christus kommt die Tora zum Zug, bricht sich der in ihr dokumentierte heilige und gute Wille Gottes im neugeschaffenen Herzen des Menschen Bahn. Das ist dann auch der Grund dafür, warum Paulus jeden Anschein eines inneren Zwiespalts im Sinne von Gal 5,17 vom Getauften in Röm 8 fernhält, jenen Zwiespalt aber in Röm 7 zum tödlichen Identitätsverlust des Sünders radikalisiert und ihn damit für den Getauften als durch Gottes Geist *überwundenen* Unheilszustand in Erinnerung ruft. Das Pathos von Röm 8 zielt also der konkreten Diskussionslage gemäß dahin, den Stand des Gerechtfertigten als ein Befreitsein zum Tun des Guten hinzustellen, das heißt zum Tun der Liebe als der „Erfüllung des Gesetzes“. So gesehen hat die Formel „*simul iustus et peccator*“ an Röm 7f. – sieht man von der nachpaulinischen Glosse Röm 7,25b einmal ab³¹ – *keinen* Anhalt³².

²⁹ Vgl. Röm 8,3: τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου mit der Rede vom Evangelium als der δύναμις θεοῦ ... εἰς σωτηρίαν Röm 1,16!

³⁰ Vor allem P. STUHLMACHER, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989, 108, hat mit guten Gründen dafür plädiert, „Röm 8,2–7 auf dem Hintergrund von Jer 31,31ff.; Ez 36,27 und der frühjüdischen Erwartung zu deuten, dass das endzeitliche Gottesvolk in Erfüllung der Sohnesverheißung aus 2Sam 7,12–14 zum vollendeten Gehorsam der ‚Söhne Gottes‘ geführt werden wird“. 111: „Christus hat m.a.W. die Seinen in die Gesetzeswirklichkeit des Neuen Bundes gestellt und eben damit dem ‚geistlichen‘ Gotteswillen (7,14), der Adam und Eva im Paradies zum Schutz des Lebens mitgeteilt worden war, aber von der Sünde missbraucht wurde, durch die Überwindung der Sünde endlich zur Durchsetzung verholfen.“

³¹ Röm 7,25b: „So diene (eben) ich nun mit meinem Verstand dem Gesetz Gottes, mit meinem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde“. Dazu M. Luther (in der Römerbriefvorlesung): „Vide, ut unus et idem homo simul servit legi Dei et legi peccati, simul iustus est et peccat“ (WA 56, 347). Doch hat die Exegese des 20. Jhs aufgezeigt, dass es sich bei diesem nach 7,24,25a zu spät kommenden Satz um eine nachträgliche Glosse handelt (vgl. THEOBALD, Römerbrief [s. Anm. 25] 21f.), wie zuletzt wieder H. LICHTENBERGER, Der Beginn der Auslegungsgeschichte von Römer 7: Röm 7,25b: ZNW 88 (1997) 284–295, in einer sorgfältigen Studie dargestellt hat: „Der unbekannte Glossator, der hier Paulus missverstehend zusammengefasst hat, hat dadurch vermutlich noch in größerem Maß Theologiegeschichte gemacht als der authentische Text von Röm 7. Nicht nur das lutherische *simul iustus et peccator* hängt an diesem Satz ...“. Anders, aber inzwischen eine vereinzelte Stimme, STUHLMACHER, Röm (s. Anm. 30) 105: „Der Apostel formuliert diese Merksumme (s.c. V.25b) aus 7,7–24 noch einmal ausdrücklich im Präsens und bringt damit zum Ausdruck, dass jeder glaubende Christ den unglücklichen Zwiespalt des adamitischen Ich, dessen Geist zwar willig, aber dessen Fleisch schwach ist (vgl. Mk 14,38 Par.), in sich trägt, und zwar im Sinne einer mehr als gut erinnerlichen, nur durch Gottes Hilfe

Andererseits bleibt aber die Rolle zu bedenken, die Paulus im Römerbrief der *Erinnerung* an die durch die Taufe überwundene unheilvolle Vergangenheit der Glaubenden für deren Selbstverständnis als von Gott in Christus Gerechtfertigte einräumt. Zwar reflektiert er hier nirgends über Funktion und Verständnis von Erinnerung, vollzieht sie aber ganz selbstverständlich in einem erstaunlichen Ausmaß³³. Das hängt auch damit zusammen, dass Erinnerung ein konstitutives Merkmal jeglicher Taufkatechese gewesen ist³⁴, wobei man sich dessen bewusst sein muss, welch überragende Bedeutung der Taufe als dem Grunddatum in der Biographie der Glaubenden für die christliche Unterweisung nach dem Zeugnis vieler brieflicher Paränesen des Neuen Testaments zukam³⁵. Nach diesen Texten lässt erst die reflektierte Erinnerung, die vom Standort des Taufgeschehens her im Rückblick die ganze Aporie heidnischer Existenz bzw. eines Lebens ohne Christus bewusst macht, ermessen, was Gott in Christus an den Getauften gewirkt hat. Folglich ist die *Präsenz* des Erinnernten, die *Vergegenwärtigung* des einstigen, jetzt freilich überwundenen Unheilszustandes des Sünders für diesen als Gerechtfertigten die *conditio sine qua non*, um den neu ge-

überwundenen Not“. KARRER, Rechtfertigung (s. Anm.2) 152f.: „Ob Glosse oder eine Randausage des Paulus selbst, jedenfalls deutet der vorliegende Röm das Dilemma an, das in der Geschichte der Christenheit nach Paulus zu bewältigen war und bis heute ist: Die Sünde ficht die Christen stärker an, als Paulus herausstreichen wollte“.

³² Der Verweis auf Röm 7,7.10 als Schriftbeleg für die These von der Notwendigkeit eines „lebenslangen Kampfes [des Christen] gegen die Gotteswidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen“ in der Nr.28 der „Gemeinsamen Erklärung“ (siehe oben!) ist folglich unzutreffend. Einschlägig ist hier bekanntlich vor allem die Frage, auf welchen Zustand des Menschen die präsentischen Aussagen von 7,15–24 zielen, auf den Menschen in seinem *unerlösten* Dasein (so wie dieses sich Paulus aus der Sicht des Glaubens heraus darstellt) oder auf den lebenslangen Kampf des *Christen* mit der Sünde, wie *Martin Luther* (im Anschluss an den späten Augustinus) den Text auf der Linie seiner Formel „simul iustus et peccator“ gedeutet und damit eine gewichtige reformatorische Tradition begründet hat. Diese ist in der historisch-kritischen Exegese des 19. Jh.s aber zum Abbruch gekommen, „denn nach überwiegendem Urteil evangelischer wie katholischer Exegeten ist der ganze Abschnitt Röm 7,7–25 als Rückblick des Erlösten Christen auf seine unselig-widersprüchliche Situation vor seiner Rechtfertigung zu verstehen ... Das heißt: Die lutherische Formel „zugleich Gerechter und Sünder“ ... ist aus paulinischer Theologie nicht zu begründen“ (WILCKENS, Erklärung [s. Anm.10] 48). Anders noch C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans* (ICC), Bd. 1, Edinburgh 1975, 342–347; J.D.G. DUNN, *Romans* (WBC 38A), Dallas 1988, 387f. Auch K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999, 154, versucht noch, wenigstens Röm 8,10 als „dem Lutherschen ‚simul peccator et iustus‘“ als „nicht allzu fern“ zu erweisen: „Die Erfahrung der Rechtfertigung ändert nichts daran, dass unser Leib an der Sünde stirbt, was doch heißen wird: dass wir an unserer weitergehenden Verflechtung mit der Macht der Sünde sterben“. Doch heißt νεκρόν hier nicht „todgeweiht“, „sterblich“ (ebd. 150 Anm.3), sondern „tot“, weshalb die Aussage – auf der Linie von Röm 6,10; 7,4 – die *Endgültigkeit* bezeichnet, mit der nun in Christus der „Leib“ des Glaubenden samt allen seinen Verflechtungen in die Macht der Sünde in den Tod gegeben verstanden werden muss.

³³ Vgl. v.a. 1,18–3,20; 5,12–21; 6,17–21; 7,7–24.

³⁴ Vgl. N.A. DAHL, *Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif*: StTh 1 (1948) 69–95.

³⁵ Vgl. etwa 1Kor 6,11; Eph 5,8ff.; Kol 3,1ff.; 1Petr 2,1ff. usw.

wonnenen „Stand“ als ein „Stehen in der *Gnade*“³⁶ zu begreifen und als solchen auch festzuhalten. Nur so kann er der Versuchung wehren, sein „Glück“ nun wieder selbst in die Hand nehmen zu wollen, verführt von der Illusion, sich von seiner Vergangenheit eigenmächtig emanzipieren zu können. Damit verwandelt sich das *simul ... et peccator* in ein *simul der Erinnerung*, in ein Zugleich im Modus der Vergegenwärtigung dessen, was aber aufgrund des Rechtfertigungsurteils Gottes – „ihm sei Dank!“³⁷ – jetzt auf sich beruhen bleiben darf und kann. Der Gerechtfertigte ist wirklich kein Sünder mehr³⁸, lebt nicht mehr als Feind Gottes, sondern darf sich als von Gott Versöhnter begreifen (vgl. Röm 5,6–8.10a).

2. *ἐπιθυμία* und *ἐπιθυμεῖν* im Römerbrief

Die sieben Belege für *ἐπιθυμία* und *ἐπιθυμεῖν* im Römerbrief³⁹ begegnen in drei Zusammenhängen: im Zitat des (neunten bzw. zehnten) Dekaloggebots

³⁶ Röm 5,2: „durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir den Zugang im Glauben zu der *Gnade* (εἰς τὴν χάριν ταύτην) erlangt haben, *in der wir stehen* (ἐν ἧ ἐστήκαμεν) ...“.

³⁷ Vgl. Röm 7,25 (χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν), aber auch schon 6,17 (χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας ..., ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ). In Röm 6,17 sind also beide *Vollzüge*, der des *Danks* für die Befreiung und der der *Erinnerung* an den jetzt überwundenen Unheilszustand, miteinander verbunden.

³⁸ Dabei kommt es natürlich darauf an genau zu sehen, welcher Sünden-Begriff einer solchen Aussage zugrunde liegt. Entscheidend ist, dass die *Macht* der Sünde über den Menschen gebrochen, er aus dem zwanghaften Unheilszusammenhang *gelöst* und *befreit* wurde, um jetzt dem Willen Gottes entsprechen zu können, *nicht* aber, dass aus dem Sünder nun auf einmal ein perfektes, sündloses Wesen geworden wäre. Zutreffend H.-J. ECKSTEIN, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1–11: ThBeitr 28 (1997) 8–23, 17, nach dem Paulus keineswegs „die Möglichkeit zu sündigen und die Tatsache des Sündigens“ für den Christen prinzipiell leugnet. „Würde er bereits für die gegenwärtige christliche Existenz das *non posse peccare*, die Unmöglichkeit zu sündigen, postulieren, dann würde sich sein Ringen um die angefochtenen, zerstrittenen und verunsicherten Gemeinden erübrigen, dann wäre auch die vorliegende theologische Erörterung mit ihrer Erinnerung und Belehrung, mit ihrer Ermunterung und der anschließenden Paränese überflüssig“. – Zu Recht kritisiert WILCKENS, Erklärung (s. Anm. 10) 53f., die Formulierung der GE, dass der Gerechtfertigte „ganz Sünder bleibt“ (Nr.29). „Sie ist fatal, weil sie dem Missverständnis nicht nur Vorschub leistet, sondern es geradezu sprachlich legitimiert, die behauptete ‚Wirklichkeit‘ meines Gerechtheits sei keine Wirklichkeit *in mir*, weil ich ja Sünder bleibe. Dem muss von Paulus aus widersprochen werden“.

³⁹ Das Substantiv in 1,24; 6,12; 7,7.8; 13,14, das Verb in 7,7; 13,9 (beidesmal Zitat des zehnten Dekaloggebots). Sonst begegnet *ἐπιθυμία* noch 1Thess 2,17; Phil 1,23 (beidesmal neutral) und 1Thess 4,5 (μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας); Gal 5,16.24 (jeweils negativ) sowie *ἐπιθυμεῖν* Gal 5,17 (neutral) und 1Kor 10,6 (negativ); dort, in 1Kor 10,6, begegnet noch die Wendung: *ἐπιθυμητὰς κακῶν*. Die meisten *pln.* Belege finden sich also im *Römerbrief*. Eine Übersicht bietet F. BÜCHSEL, Art. *θυμός* etc.: ThWNT III, 167–173; außerdem: H. RÄISÄNEN, Zum Gebrauch von ΕΠΙΘΥΜΙΑ und ΕΠΙΘΥΜΕΙΝ bei Paulus, in: DERS., The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity (SESJ 45), Helsinki 1986, 148–167. Vgl. auch H. TIEDEMANN, Das Gesetz in den Gliedern – Paulus und das sexuelle Begehren: ZNT 2 (1998) 18–28.

„du sollst nicht begehren ...!“ bzw. in Verbindung mit diesem (7,7f.; 13,9) im Rahmen der prophetischen Gerichtsrede Kap. 1 (1,24) sowie in paränetischen Texten (6,12; 13,14). Wenn die beiden Begriffe über ihren durchschnittlichen profanen Gebrauch hinaus hier durchweg negativ konnotiert sind⁴⁰, dann liegt das an der normierenden Sprachkraft des biblischen Dekaloggebots, wie der Römerbrief mit seinen Belegen insgesamt zeigt. Gewichtung und Deutung dieses Dekaloggebots bei Paulus sind allerdings umstritten. Zitiert er es nur als *ein* Beispiel für die Gebote der zweiten Dekalogtafel⁴¹ oder begreift er die ἐπιθυμία als „das Wesen der Sünde“ schlechthin⁴² bzw. präziser als die „Wurzelsünde“ der zweiten Dekalogtafel⁴³? Zurückzuweisen ist die generalisierende Deutung, der zufolge unter der ἐπιθυμία die „Sucht der Selbstbehauptung gegenüber Gott und dem Nächsten“ zu verstehen sei, die sich als solche gerade auch „religiös im Leistungsstreben äußern“ könne⁴⁴. Berücksichtigt man die frühjüdische Tendenz, das letzte Gebot des Dekalogs zur Überschrift über dessen zweite Tafel zu erklären, so dass das Begehren als Grundverfehlung gegenüber dem Nächsten neben den Götzendienst tritt, die Grundverfehlung gegenüber Gott (erste Tafel)⁴⁵, dann legt sich für Röm 7,7 ein ähnliches Verständnis nahe, zumal Paulus das Dekaloggebot in kondensierter Form zitiert, also ohne Nennung irgendeines Objekts der Begierde⁴⁶. Dagegen spricht auch nicht Röm 13,9, wo er es „als *ein* Gebot unter anderen“ zitiert⁴⁷, wenn man die Endstellung des οὐκ ἐπιθυμήσεις in der Reihe als deren Klimax deutet und gleichzeitig realisiert,

⁴⁰ Entsprechend der jüdisch-frühchristlichen Tradition insgesamt; anders die wenigen in der vorigen Anm. verzeichneten neutralen Belege.

⁴¹ So zuletzt HAACKER, Röm (s. Anm. 32) 143, der 7,7f. folgendermaßen wiedergibt: „... Allerdings bin ich mit der Sünde erst durch das Gesetz bekannt geworden, und ich hätte (zum Beispiel) von der Begierde nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz ...“ (139). Ähnlich auch RÄISÄNEN, Gebrauch (s. Anm. 39) 154 mit Anm. 5 (dort ältere Vertreter dieser Auslegung).

⁴² So G. BORNKAMM, Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7, in: DERS., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze Bd. 1 (BevTh 16), München 1966, 51–75, 54. E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), Tübingen ⁴1980, 186: Die ἐπιθυμία ist „die Grundsünde schlechthin“.

⁴³ So U. WILCKENS, Der Brief an die Römer (EKK VI/1), Einsiedeln ²1987, 108.

⁴⁴ So KÄSEMANN, Röm (s. Anm. 42) 186, zu Röm 7,7f. nach dem Vorbild R. Bultmanns (Hervorheb. v. mir). Eine sorgfältige Widerlegung dieser Position bietet RÄISÄNEN, Gebrauch (s. Anm. 39), vgl. aber auch WILCKENS, Röm II (s. Anm. 10) 80f. Schon dass Paulus in 13,9 (wie die frühchristlichen Schriften überhaupt) nur auf die *zweite* Tafel des Dekalogs Bezug nimmt, spricht gegen die Annahme, er könnte das οὐκ ἐπιθυμήσεις als Summe des *ganzen* Dekalogs verstehen, also auch als Ausdruck einer pervertierten Gottesbeziehung. Für diese benutzt er viel eher die Begriffe ἀσέβεια und ἀσεβής: Röm 1,18; 4,5; 5,6.

⁴⁵ K. BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I: Mk und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen 1972, 346–349.

⁴⁶ So auch 4Makk 2,6 (μη ἐπιθυμείν εἴρηκεν ἡμᾶς ὁ νόμος); Philo Decal 142.150.173; ApkMos 19,3 („Begierde ... ist Ursache jeder Sünde“); vgl. auch S. LYONNET, „Tu ne convoiteras pas“ (Rom.vii 7), in: Neotestamentica et Patristica (FS O. Cullmann) (NTS 6), Leiden 1962, 157–165, 161 ff.

⁴⁷ So RÄISÄNEN, Gebrauch (s. Anm. 39) 154.

dass es Paulus hier im Dienst der Paränese *nicht* auf eine Zusammenfassung der zweiten Dekalogtafel durch Bezeichnung einer *negativen* „Wurzelsünde“ ankommt, sondern auf die Aufdeckung der mit den Geboten der zweiten Tafel eigentlich verbundenen *positiven* Absicht Gottes; diese aber erkennt Paulus in einem anderen Schriftwort, nämlich in Lev 19,18: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν. Folglich ist die Liebe als „Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13,10b) die *Überwindung* der ἐπιθυμία, diese aber meint „alles fehlgerichtete Streben, in dem der Mensch zu sich selbst zu kommen sucht *auf Kosten seiner Nächsten*“⁴⁸, bzw. „jedes ungeordnete Haben-Wollen, das sich durch Objekte das Leben sichern will“⁴⁹. Dass ἀγάπη - das Leitwort von Röm 12,9–13,14⁵⁰! – und ἐπιθυμία in der bezeichneten Weise Gegenwirklichkeiten sind, könnte in Röm 13 auch darin seinen Ausdruck finden, dass die *abschließende* Weisung des Kapitels 13,14 – möglicherweise im Rückblick auf das οὐκ ἐπιθυμήσεις 13,9 – noch einmal das Motiv der Begierden einspielt. Im Blick auf unser Thema sollen im folgenden nun die drei übrigen Belege, 1,24 sowie die beiden paränetischen Weisungen 6,12; (8,13b) und 13,14, näher befragt werden.

Röm 1,24:

διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς.

„Darum hat Gott sie *in den Begierden ihrer Herzen* an die Unreinheit preisgegeben, so dass ihre Leiber durch sie selbst entehrt wurden.“

Kontext dieser Aussage ist die prophetische Gerichtsrede 1,18–32, in der Paulus die Menschen anklagt, dass sie trotz besseren Wissens der Wahrheit des Schöpfergottes eine Absage erteilt hätten und sich in ihrem geschöpflichen Dasein ihm nicht verdanken wollten. Dieser ihrer Gottlosigkeit (ἀσέβεια) (V.18) folgte – so die Gerichtsrede ab V.24 – die Antwort Gottes, der die Menschen im Abgrund ihres Herzens allein ließ und sie der Unreinheit eines Lebenswandels fern von seiner Heiligkeit preisgab. Man gewinnt den Eindruck, dass auch hier die Polarität der beiden „Wurzelsünden“, des Götzendienstes (V.23), also des Verstoßes gegen das *erste* Gebot, und der Begierde (V.24), also des Quellgrundes aller Sünden gegen den Nächsten, die Struktur des Textes bestimmt⁵¹. Jedenfalls fällt auf, dass in den beiden noch folgenden Auslieferungsformeln V.26.28 ein zu

⁴⁸ WILCKENS, Röm I (s. Anm. 43) 108 (Hervorh. v. mir).

⁴⁹ D. ZELLER, Der Brief an die Römer (RNT 6), Regensburg 1985, 140. Er fährt fort: „Das seiner selbst nicht mächtige Aus-Sein-auf wird freilich gerade im Leiblichen am intensivsten *erfahren*.“ Das zeigt schon der gleich zu besprechende Beleg Röm 1,24.

⁵⁰ Neben 13,8–10 vgl. die „Überschrift“ über der ganzen katalogartigen Paränese 12,9a: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος.

⁵¹ Vgl. auch Tit 2,12b („die wir [bei der Taufe] der Gottlosigkeit [τὴν ἀσέβειαν] und den weltlichen Begierden [τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας] eine Absage erteilten“).

ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν analoges Element fehlt⁵²; so steht dieses wie ein Signal vor dem Crescendo der folgenden Aufreihung ungezählter moralischer Verfallserscheinungen unter den Menschen und kann als deren geheimes Vorzeichen gelesen werden⁵³.

Die anthropologische Aussage, die Paulus mit dieser präpositionalen Wendung trifft, ist bemerkenswert. Nach ihr haben die ἐπιθυμίαι ihren Ort im Herzen des Menschen, seiner Personmitte, aus der sie hervorkommen⁵⁴. „Dass der Mensch als lebendiges Geschöpf nicht sozusagen ‚autark‘ aus sich selbst lebt, sondern dass zu seinem Selbstsein eine elementare Bedürftigkeit und darum die Sorge um sich selbst, das Leben-Wollen gehört, ist eine grundsätzliche Erfahrung, die ebenso in der griechischen wie in der biblischen Anthropologie von zentraler Bedeutung ist. Auch bei Paulus findet sich eine Fülle von Verben wie θέλειν, σκοπεῖν, ζητεῖν, ζηλοῦν, διώκειν, μεριμνᾶν, in denen das zum Ausdruck kommt“⁵⁵. Bei den ἐπιθυμίαι aber ist klar, dass in ihnen jene „Sorge um sich selbst“, das „Leben-Wollen“, das Paulus nirgends als wertneutrales anthropologisches Kennzeichen ins Auge fasst, von vorneherein in negativer Verwirklichung begegnet, ohne dass überhaupt erst der Eindruck aufkommt, es könnte auch anders sein. Auch hier gilt, was Gen 8,21 zu lesen ist: „das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“.

Röm 6,12⁵⁶:

μη οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι
εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ

„Also herrsche die Sünde nicht (mehr) in eurem sterblichen Leib,
dass ihr *seinen* Begierden gehorcht“.

Die Bedeutung dieses Imperativs der 3. Pers. Sing. erhellt daraus, dass er zusammen mit dem voranstehenden Imperativ der 2. Pers. Plur. V.11 die erste und grundlegende Paränese des Briefs überhaupt darstellt. Grundlegend ist diese deshalb, weil Paulus an ihr exemplarisch deutlich macht, wie sie aus der Über-

⁵² Allerdings bietet die zweite Auslieferungsformel V.26 mit εἰς πάθη ἀτιμίας ein semantisch äquivalentes Element, vgl. 1 Thess 4,5 (ἐν πάθει ἐπιθυμίας); Gal 5,24 (τὴν σάρκα ... σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις); Röm 7,5 (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν) sowie Kol 3,5 (πάθος ἐπιθυμιᾶν κακῆν).

⁵³ H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK), Freiburg 1977, 59 Anm.28: ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις ... = „nicht allein Bezeichnung der Sphäre, ‚in welcher sich die Menschen aufhalten‘, sondern dabei auch der Weise, wie sie sich aufhalten“.

⁵⁴ Vgl. Mk 7,21: „von innen her (ἔσωθεν), aus dem menschlichen Herzen (ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων), kommen die schlechten Gedanken hervor ...“.

⁵⁵ WILCKENS, *Röm I* (s. Anm.43) 108.

⁵⁶ E. PETERSON, *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften Bd. 6), Würzburg 1997, 197: „An diese Stelle des Römerbriefs knüpft die kirchlich-dogmatische Lehre von der *concupiscentia* an“ (zu ihr vgl. zuletzt E. SCHOCKENHOFF, *Art. Konkupiszenz: LThK*³ 6 [1997] 271–274). Des Näheren vgl. unten Anm. 62!

zeugung vom neugeschaffenen Sein der Glaubenden in der Taufe hervorsticht und als solche auch nicht beliebig, sondern bleibend notwendig ist. Zuerst verweist Paulus, V.11, auf die aus dem Tauftod folgende *neue Sicht* der eigenen Existenz, welche die Adressaten sich (in ihrem Glauben) ganz zu eigen machen sollen: „So sollt auch ihr euch einschätzen (λογίζεσθε): als tot für die Sünde, aber lebendig für Gott in Christus Jesus!“ Aus dieser Glaubenssicht folgt dann konsequenterweise, dass die Sündenmacht nicht mehr über sie herrschen soll in der Weise, dass sie in Willfährigkeit gegenüber den eigenen Begierden der Sünde erneut zu ihrer Herrschaft verhelfen⁵⁷. Drei Aspekte dieser Weisung seien hervorgehoben, erstens die hier sichtbar werdende *anthropologische* Unausweichlichkeit der Paränese, zweitens ihre *theologische* Notwendigkeit und drittens das in ihr zum Vorschein kommende *Sündenverständnis*.

1. Treffend formuliert H. Schlier zu unserer Stelle: „In den ἐπιθυμίαις meldet sich sozusagen die Vergangenheit des Getauften wieder zu Wort“⁵⁸. Auch wenn der Glaubende in Christus der Sündenmacht „gestorben“ ist, um fortan (als neues Geschöpf) Gott in Jesus Christus zu leben –, „sie (s.c. die Begierden) sind also in der Taufe nicht ‚gestorben‘“⁵⁹. Warum? Weil sie zum „sterblichen Leib“ gehören, Kennzeichen seiner „Sterblichkeit“ sind, insofern Sterblichkeit „Schwachheit“ bedeutet (vgl. 1 Kor 15,43), „Schwachheit“ aber Zugänglichkeit für die Sünde einschließt⁶⁰. So gesehen ist es das faktisch gegebene menschliche Wesen, das auch durch die Taufe nicht einfach durchgestrichen und aufgehoben wird, vielmehr nach wie vor der Orientierung gebenden Weisung bedarf.

2. Theologisch notwendig ist die auf Verwirklichung der neuen Existenz dringende Weisung deshalb, weil die durch Christus geschenkte Freiheit von der

⁵⁷ SCHLIER, Röm (s. Anm. 53) 202: „Der Infinitiv mit εἰς τό (zu ergänzen ist das ὑμᾶς) zeigt weniger die Folge als die Weise an, wie die Sündenmacht ihre Herrschaft ausübt“. βουλεῖν und ὑπακούειν korrespondieren einander.

⁵⁸ Ebd. WILCKENS, Röm II (s. Anm. 10) 20: „die Begierden, die gleichsam die noch verbliebenen Agenten der Sünde sind“; sie „versuchen, sich die Christen wiederum hörig zu machen“. Zu 7,8 schreibt WILCKENS, ebd. 80 Anm. 313: „ἐπιθυμεῖν ist hier wie durchweg dort, wo das Wort bei Paulus in sensu malo gebraucht wird, in Übereinstimmung mit dem Dekaloggebot als ein *Tun* gemeint. Eine Unterscheidung zwischen einem Begehren als bloßem ‚Wünschen im Herzen‘ und dem faktischen Ausführen dessen im Sinne rabbinischer Tradition (vgl. Bill III 235–237) ist Paulus unbekannt“. Allerdings steht dieser Tradition Röm 6,12 (vgl. auch 1,24) nicht allzu fern! Doch vom zutreffend gezeichneten Grundduktus bei Paulus her ist es durchaus konsequent, wenn WILCKENS, Erklärung [s. Anm. 10] 55, die entsprechende Formulierung der Nr. 30 der GE einer Kritik unterzieht: „Mit Recht besteht also die lutherische Seite darauf, dass gerade das Begehren ‚Sünde im eigentlichen Sinn‘ ist“. Aber vielleicht kann man hier doch noch einmal einhaken. Im Kontext neuzeitlicher anthropologischer Fragestellungen lässt sich nämlich der katholischen Concupiscentia-Lehre möglicherweise neuer Sinn abgewinnen. Mit ihrer Zurückhaltung, bereits seelische Vorgänge im Vorfeld menschlichen Tuns als „Sünde“ zu qualifizieren, erlaubt sie der Theologie, entspannter auf die Psychoanalyse etc. zuzugehen, ein nicht zu gering zu veranschlagender Vorteil!

⁵⁹ SCHLIER, ebd.

⁶⁰ Vgl. WILCKENS, Röm II (s. Anm. 10) 20.

Macht der Sünde sich auch in einem neuen „Leben für Gott“ *bewahrheiten* will, wobei es für Paulus selbstverständlich ist, dass dies allein in der Kraft der Gnade Gottes möglich ist. „Wenn die Christen auch durch die Taufe kraft des neugeschenkten Ursprungs ‚ursprünglich‘ neu geworden sind, so muss doch dieses neue Sein in seiner Neuheit jeden Augenblick existentiell ergriffen und durchgehalten werden“⁶¹. Nur so kommt die rettende Tat Christi auch immer wieder neu in der Zeit der Glaubenden an.

3. Nicht schon die *ἐπιθυμία* des „sterblichen Leibes“ als solche sind Sünde, Abkehr von Gott, sondern wenn der Getaufte ihnen „*gehört*“, ihnen willfähig wird, *dann* richtet die Sündenmacht ihre Herrschaft erneut über ihm auf⁶².

⁶¹ SCHLIER, Röm (s. Anm.53) 202. Ein Sein ohne dessen Wirksam-Sein, ein Sein ohne ver wandelnde Kraft im Tun ist für Paulus nicht denkbar.

⁶² Dass es von den paulinischen Aussagen zur *ἐπιθυμία* gerade die Stelle Röm 6,12 ist, an der eine *Unterscheidung* zwischen den leiblichen *Begierden* des Menschen (die als solche noch nicht selbst Sünde sind) und seiner *Hörigkeit* ihnen gegenüber im *Tun* als anachronistischer Wiederzulassung der Sündenherrschaft über ihn als Getauften zum Ausdruck kommt, macht begreiflich, warum die römisch-katholische Concupiscentia-Lehre vor allem an diese Stelle anknüpfte (vgl. oben Anm. 56). So heißt es im tridentinischen „Dekret über die Ursünde“ (1546): „... dass diese Begehrlichkeit – die der Apostel bisweilen ‚Sünde‘ nennt – Sünde genannt wird, hat die katholische Kirche, so erklärt das heilige Konzil, niemals (dahingehend) verstanden, dass sie in den Wiedergeborenen wahrhaft und eigentlich (vere et proprie) Sünde wäre, sondern dass sie aus der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht“ (DENZINGER-HÜNERMANN 1515; vgl. auch oben Nr. 30 der GE). Entscheidend ist für das Konzil, ob der Mensch der concupiscentia willentlich zustimmt oder nicht: „dass ... in den Getauften die Begehrlichkeit bzw. der Zündstoff bleibt, bekennt und verspürt dieses heilige Konzil; da sie (s.c. die concupiscentia) für den Kampf zurückgelassen ist, kann sie denen, die (ihr) nicht zustimmen (non consentientibus) und mit Hilfe der Gnade Christi (per Christi Jesu gratiam) mannhaft widerstehen, nicht schaden“. Beachtlich ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von E. JÜNGEL, Probleme (s. Anm. 12) 730f., auf Luthers Ausführungen zu Röm 7,17, wo es im Anschluss an ein Augustinus-Zitat (Contra Jul. II 5,12) heißt: „Aus diesem schönen Väterwort (pulchra autoritate) geht hervor, wie die concupiscentia eben unsere Schwachheit zum Guten ist, die wohl an sich selber strafwürdig (rea) ist, uns aber dennoch nicht schuldig macht (reos nos non facit), wenn wir nur nicht in sie *einwilligen* und Sünde *tun* (nisi consentientes et operantes). Doch folgt daraus der merkwürdige Zustand, dass wir schuldig sind und nicht schuldig. Denn jene Schwäche sind wir selbst (nos ipsi). Also ist sie selber strafwürdig (rea) und wir sind schuldig (rei), bis sie aufhört und geheilt wird. Aber wir sind nicht schuldig (rei), wenn wir nicht ihr gemäß handeln (dum non operamur secundum eam), weil Gottes Barmherzigkeit uns die Strafwürdigkeit unserer Schwachheit (reatum infirmitatis) nicht anrechnet, sondern nur die Strafwürdigkeit des WILLENS, der in diese Schwachheit *einwilligt* (reatum consentientis infirmitati voluntatis)“ (WA 56, 351, 10–17; Übersetzung E. Ellwein). Dazu JÜNGEL: „Das deckt sich weitgehend mit Ratzingers Rede von der personalen Wirklichkeit der Sünde – nur dass Luther da von *Schuld* redet, wo der Kardinal von *Sünde* spricht ...“. Und weiter: „Der Annex zur Gemeinsamen Erklärung hatte in diesem Zusammenhang von der ‚beständigen Gefährdung‘ geredet, die von der Macht der Sünde und ihrer Wirksamkeit im Christen ausgeht“. Wenn evangelische Theologen behaupten, dass das *Zugleich* von Gerechtsein und Sündersein sich hier nur auf die *Gefährdung* beziehe und deshalb unreformatorisch verstanden sei, dann wird offensichtlich Luthers Behauptung, dass erst unser ‚consensus‘, also unsere Zustimmung zu der in uns tätigen Konkupiscentz uns zu Schuldigen macht, für belanglos gehalten ...“.

Hier zeigt sich die gleiche Denkstruktur wie in Röm 5,12, wonach die Sünde durch das Sündigen in die Welt kam⁶³, in der *Tat* des Menschen wirklich wird, also nicht dem leiblich konstituierten menschlichen Wesen *als solchem* inhäriert⁶⁴.

Röm 8,13b:

εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε,
ζήσεσθε.

„Wenn ihr durch den Geist die Taten des Leibes tötet,
werdet ihr leben“.

Im Licht von Röm 6,12 ist klar, dass es sich bei den „Taten“ oder „Machenschaften“ des Leibes um seine ἐπιθυμία handelt. Nicht nur sollen die Glaubenden diesen jetzt nicht mehr gehorchen oder ihnen hörig sein, sie sollen sie „töten“⁶⁵, d.h. ihnen überhaupt keine Chance mehr in ihrem Leben einräumen⁶⁶. Möglich ist das allein in der Kraft des Geistes⁶⁷.

Röm 13,14:

... ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν
καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιήσθε εἰς ἐπιθυμίας.

„... zieht an den Herrn Jesus Christus
und hegt nicht das Fleisch⁶⁸ auf Begierden hin (= dass die Begierden wieder erwachen!)“

⁶³ So R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 251, dessen bekannte Äußerung hierzu insgesamt wiedergegeben sei: Paulus vermeide „ein Abgleiten in gnostische Gedanken, indem er die Sünde Adams selbst nicht durch etwas hinter ihr Liegendes verursacht sein lässt, weder durch die Materie, aus der Adam besteht, noch auch durch den Satan oder – im Anschluss an rabbinische Lehre – durch den ‚bösen Trieb‘. Vielmehr bleibt es bei dem Gedanken: die Sünde kam durch das Sündigen in die Welt; und insofern ist Rm 5,12ff. mit 7,7ff. vereinbar, d.h. Adams παράβασις (V.14) bzw. παρακοή (V.19) ist die Übertretung der göttlichen ἐντολή, die die in ihm schlummernde Sünde weckte“. 250: „Im Menschen – und zwar weil er σάρκινος ist – schlummert immer schon die Sünde. Muss sie erwachen? Ja; denn dem Menschen begegnet das Gesetz mit seinem οὐκ ἐπιθυμήσεις (Rm 7,7ff.).“

⁶⁴ Damit vgl. die oben dokumentierte Nr. 30 der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“.

⁶⁵ Die Wahl des Worts ist durch die gewollte Paradoxie von „töten“ und „leben“ bestimmt. Sie erinnert an das Jesuswort von der Selbstaufgabe des Lebens, um es zu gewinnen (Mk 8,35 par.; Mt 10,39 par.; Joh 12,25).

⁶⁶ Gal 5,24 sagt dasselbe beschreibend: „Die aber Christi Jesu sind, die haben das Fleisch samt Leidenschaften und Begierden gekreuzigt“.

⁶⁷ Ohne ihn macht sich das „andere Gesetz in meinen Gliedern“ breit (Röm 7,23), „die Leidenschaften der Sünden ... in unseren Gliedern“ (Röm 7,5).

⁶⁸ πρόνοιαν ποιῆσθαι τινος = Sorge tragen für etwas oder um etwas (eine hellenistische Wendung, die sich in profangriechischer wie jüdischer Lit. findet: W. BAUER-K. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, Berlin 1998, 1419).

Auch diese Weisung, mit der Paulus den übergreifenden Zusammenhang Röm 13f abschließt, zeigt, dass er (sehr realistisch) mit der anthropologischen Konstante der „Begierde“ als Merkmal des leiblich konstituierten menschlichen Wesens rechnet. Freilich setzt er nun den Getauften das Ziel, den Herrn Jesus Christus auch „anzuziehen“, d.h. mit dem ihnen geschenkten neuen Gewand ihre alte Natur, die σάρξ, zu überkleiden. Wie bei den beiden zuvor besprochenen paränetischen Belegen, 6,12 und 8,13b, erscheint der Mensch demnach auch hier als „Kampfplatz“ zwischen zwei Kräften, der σάρξ und dem πνεῦμα, und alles hängt davon ab, dass er sich entscheidet, bzw. sachgemäßer formuliert: die Entscheidung, die *Gott* über ihn bei seiner Taufe in Kraft gesetzt hat, nun auch selbst ratifiziert und wahr macht. Das erinnert an Gal 5,16–25!

3. Kontext und Pragmatik der paulinischen Rede

Die voranstehenden exegetischen Beobachtungen haben drei unterschiedliche Kontexte hervortreten lassen, in denen Paulus, im Blick auf seine Adressaten pragmatisch gezielt, vom Sein der Gerechtfertigten im Angesicht der Sünde spricht. Grundsätzlich fällt auf, wie sehr ihm überall an der Entschiedenheit liegt, die im Leben der Glaubenden für Gott zu walten hat, an ihrer „Heiligung“ (1Thess 4,3), in der sie wachsen und zunehmen sollen (1Thess 4,1: περισσεύειν μᾶλλον), die vollständig und ganz sein soll (1Thess 5,23), an ihrem „Untadelig-Sein“ (1Thess 3,13), das alle Fasern ihres Seins durchdringen soll (1Thess 5,23: „Geist, Seele und Leib“). Diese Grundoption auf Ganzheit und Heiligkeit hält sich in allen seinen Briefen durch, auch im Galater- und Römerbrief, in denen er, von den Umständen, d.h. von den an ihn gerichteten Anfragen gezwungen, das Sein des Gerechtfertigten angesichts der faktischen Realität mehrfach problematisiert.

1. Wenn es um *Paränese* geht, um die Notwendigkeit, den Adressaten auf ihrem Lebensweg Orientierung aus dem Glauben zuteil werden zu lassen, dann deckt Paulus (wie in Gal 5,16; Röm 6,12; 8,13b; 13,14) nüchtern die Kampfsituation auf, in der sich die Glaubenden aufgrund anthropologischer Gegebenheiten gezwungenermaßen befinden. *Aut-aut, entweder-oder* heißt für sie die Parole, das *simul* ist Index der eschatologischen Zeit, in der „Fleisch“ und „Geist“ im Streit miteinander liegen und um den Menschen ringen, wobei aber aufgrund der Befreiungstat Gottes in Christi Tod und Auferstehung gewiss ist, dass der hier freiwerdende, den Glaubenden verwandelnde und neuschaffende Geist Gottes den Sieg davon tragen wird.

2. Sieht Paulus sich in der Verteidigung seiner Rechtfertigungsbotschaft dazu gezwungen, gegenüber dem jüdischen oder judenchristlichen Verdacht, diese Botschaft entleere den ethischen Ernst der Tora, den *durchgreifenden, wirklichkeitsverändernden* Charakter der Rechtfertigung herauszustellen, dann trans-

formiert er, wie in Röm 7, jenes *simul* in ein *praeteritum*⁶⁹: Der für den Menschen tödliche Widerstreit zwischen Gottes heiligem Gesetz und dem in ihm selbst sein Unwesen treibenden Gesetz der Sünde gehört der Vergangenheit an: „Ich elender Mensch! Wer wird mich aus diesem Todesleib befreien? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn!“ (7,24.25a).

3. Im Blick auf die Glaubenden selbst, die er im Römerbrief mehrfach der Wirklichkeit ihrer Rechtfertigung vergewissert, versäumt Paulus es dann aber auch nicht, ihnen ihre Vergangenheit ins Gedächtnis zu rufen, um im Kontrast dazu das aufleuchten zu lassen, was Gnade heißt und für sie ist. Hier verwandelt sich das *simul* in eine heilsame *Vergegenwärtigung* einer Vergangenheit, die Gott aber in der Vergebung der Sünden in seiner Barmherzigkeit auf sich beruhen lässt; heilsam und notwendig ist jene Vergegenwärtigung jedoch deshalb, weil sie dem sich erinnernden Menschen vor Augen führt, welcher Ort ihm *coram Deo* in Wahrheit zukommt. –

Bedenkt man vorstehendes Ergebnis – die Einsicht in Kontext und Pragmatik der in sich keineswegs eindimensionalen paulinischen Aussagen –, dann wächst das Verständnis für den Versuch der GE, die unterschiedlichen konfessionellen Traditionen zum Thema „Sündersein des Gerechtfertigten“ als komplementäre Entfaltungen ein-und-derselben Sache darzustellen und so zum Respekt vor der jeweils anderen Tradition beizutragen⁷⁰. Jenseits des vorhandenen theologischen Dissenses empfiehlt es sich allerdings, verstärkt auf die christlichen *Lebensvollzüge* in Liturgie und Gebet zu blicken – die GE erinnert an die tägliche Bitte um Vergebung im Vaterunser oder an das „Sakrament der Versöhnung“⁷¹ –, um an ihnen die innere Komplexität des „Standes in der Gnade“ aufzuzeigen und zum Verstehen zu bringen – so rückgebunden an die *Erfahrung* der Gemeinschaft der Glaubenden und jedes einzelnen: Schuldbekennnis *und* Dankagung, Erinnerung *und* Klage (Röm 7,24), Bitte *und* Lobpreis des Gottes Jesu

⁶⁹ KARRER, Rechtfertigung (s. Anm. 2) 152: Paulus „interessiert, wie der Sünde zu begegnen sei, damit sie nicht gleichzeitig zur machtvoll verwandelnden Gerechtigkeit auftrete. Darum gleitet er stärker zu einem ‚iustus contra peccatum‘ (gerecht gegen die Sünde) als zu einem ‚simul iustus et peccator‘.“

⁷⁰ Vgl. das Resümee – unbeschadet seiner Kritik im einzelnen an Nr. 29 und 30 der GE (vgl. oben Anm. 10.58) – von WILCKENS, Erklärung (s. Anm. 10) 52: „Der Basissatz GE 28 erweist sich aufgrund all dieser Überlegungen als respektable Zusammenfassung eines nicht nur ökumenisch, sondern auch exegetisch ausgesprochen schwierigen Themas“. Zu E. JÜNGEL vgl. oben Anm. 62. Er selbst sieht angesichts der verdeutlichenden Interpretationen der GE durch ihre Zusatzdokumente beim Verständnis des ‚simul iustus et peccator‘ und der Konkupiszenz offenkundig keine gravierenden Probleme mehr.

⁷¹ Im Annex zur GE (vgl. LÜNING u.a., Thema [s. Anm. 1] 110f.) heißt es überdies: „Doch wir würden irren, wenn wir sagten, dass wir ohne Sünde sind (1Joh 1,8–10; vgl. GE 28). Wir ‚verfehlen uns in vielen Dingen‘ (Jak 3,2). ‚Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Verzeihe mir meine verborgenen Sünden!‘ (Ps 19,13). Und wenn wir beten, können wir nur wie der Zöllner sagen: ‚Gott, sei mir Sünder gnädig!‘ (Lk 18,13). *Unsere Liturgien geben dem vielfachen Ausdruck*“ (Hervorheb. v. mir).

Christi – erst diese Akte im Zusammenklang machen die ganze Wahrheit eines Lebens im Glauben aus. Auch hier bewahrheitet sich das alte Wort: *lex orandi – lex credendi!*