

Der suggestive Trug der Sünde: Römer 7 bei Paulus und Luther

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 1997. "Der suggestive Trug der Sünde: Römer 7 bei Paulus und Luther." In *Sünde: ein unverständlich gewordenes Thema*, edited by Sigrid Brandt, Marjorie H. Suchocki, and Michael Welker, 125–52. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Der suggestive Trug der Sünde

Römer 7 bei Paulus und Luther

Bernd Oberdorfer

Zu den herausragenden Eigentümlichkeiten des reformatorischen Neuansatzes im 16. Jahrhundert gehört sicherlich die radikalisierte Rede von der *Sünde* als die Kehrseite des zentralen Gedankens der Rechtfertigung allein "durch den Glauben um Christi willen" (Confessio Augustana, Art. IV). Die Sünde schwächt die menschliche Fähigkeit, Gott und seinen Willen zu erkennen und ihm in der Lebensführung nachzufolgen, nicht nur, sondern korrumpiert und pervertiert sie *gänzlich*, so daß die schöpfungsgemäße Gottebenbildlichkeit überhaupt verloren ist. Die "Erbsünde" ist zur unentrinnbaren *conditio humana* geworden, und gerade die durchaus ernsthaft und guten Willens vollzogenen Versuche, ihr zu entinnen, verstärken die Verstrickung nur, da sie suggerieren, es gebe einen selbstgewählten Ausweg aus ihr. Diese Suggestion betrifft natürlich auch die theologische Erkenntnis-kraft. Sie äußert sich besonders gravierend in jenen Aussagezusammenhängen, die die Sünde als nur *relative* Einschränkung der menschlichen Fähigkeiten beschreiben und deshalb eine wie auch immer begrenzte *Mitwirkung* der Menschen an ihrer Rechtfertigung für möglich und geboten halten; nach Überzeugung der Reformatoren ist dies in der 'altgläubigen' Sünden- und Gnadenlehre der Fall. Die verharmlosende Rede von der Sünde ist damit bereits als Wirkung der Sünde diagnostiziert, die, indem sie die Wirklichkeitswahrnehmung überhaupt verzerrt, ihr eigenes (Un-)Wesen verschleiert.

Wie die Rechtfertigungslehre, so verdankt sich auch die reformatorische Sündenlehre der intensiven Beschäftigung mit *Paulus*. Neben dem Aufweis der universalen Sündenverfallenheit von Juden und Heiden in Rm 1 - 3 konnten die Reformatoren dabei vor allem auf Rm 7,7-25 als eine subtile Analyse der Sündenverstrickung in ihrer Ausweglosigkeit zurückgreifen. Freilich ist der paulinische Text selbst - dem Thema angemessen - anerkanntermaßen außerordentlich komplex. Im folgenden soll deshalb zunächst in einem ersten Teil untersucht werden, wie Paulus selbst Entstehung, Erscheinungsweise und Effekt der sündigen Wirklichkeitsverschleierung beschreibt. Die vieldiskutierte Frage, wer mit dem "Ich" gemeint sei, das sich in Rm 7 ausspricht, bildet dabei den Schlüssel für die Auslegung, in deren Zentrum das Verständnis des Satzes Rm 7,11 steht: "Die Sünde nahm Anlaß am Gebot und betrog mich und tötete mich durch dasselbe Ge-

bot", das nach V.10 "doch zum Leben gegeben war" - also das Verständnis des Zusammenhangs von Sünde, Gebot (bzw. Gesetz), Leben und Tod. Deutlich soll werden, warum und wie die Pervertierung dieses Zusammenhangs nach Paulus vom Menschen unbewußt und ungewollt, ja sogar mit dem Anspruch der Gottgefälligkeit mitvollzogen werden kann. Wie allein die Offenbarung Jesu Christi diese Illusions- und Todessphäre durchbricht, indem sie diese als solche aufdeckt und ihre durch Christus bereits verwirklichte Überwindung kund gibt, soll anhand von Rm 8 wenigstens skizziert werden.

An *Luthers* Auslegung von Rm 7 in der frühen Römerbriefvorlesung von 1515/16 soll im Zweiten Teil exemplarisch aufgewiesen werden, wie die subtile Sündenanalyse des Paulus von der Reformation aufgegriffen wurde, ja mehr noch: wie Rm 7 zum Deutungstext entscheidender theologischer Motive, kirchenpolitischer und frömmigkeitspraktischer Anlässe und inhaltlicher Selbstfestlegungen der Reformation werden konnte. Ziel ist *nicht* eine Darstellung aller Aspekte reformatorischer Sündenlehre. Entfaltet werden soll vielmehr *nur ein*, allerdings grundlegender, Gedanke: Genau der paulinische Aufweis der wirklichkeitsverschleiernenden und selbst Gottes Gebot pervertierenden Wirkung der Sünde ermöglicht es Luther, 1) seine eigene, trotz ständiger Beanspruchung des Bußsakraments unstillbare Gerichtsangst und Heilungsgewißheit zu verstehen, 2) die seinerzeitige kirchliche Theorie und Praxis von Buße und Ablass als Ausdruck sündiger Instrumentalisierung des Buß-Evangeliums für ein geistliches Leistungsdenken zu kritisieren und schließlich 3) die bleibende Bedrohung auch der christlichen Existenz durch die selbst und besonders die Heilserkenntnis infizierende, Hochmut und Verzweiflung mit sich führende Rückwendung des Menschen auf sich selbst und seine Fähigkeiten und Schwächen wahrzunehmen. Die hierbei leitende Formel "simul iustus et peccator" ist zwar unpaulinisch, läßt sich aber lesen als der Versuch, die Abgründigkeit der paulinischen Sündenanalyse in einer elementar veränderten geschichtlichen Situation, nämlich in einer durch und durch christlich geprägten Kultur, zur Geltung zu bringen.

I. Die sündige Pervertierung des Lebens-Begriffs: Römer 7

Rm 7 gehört sicherlich zu den schwierigsten und umstrittensten Passagen des Neuen Testaments. Denn zum einen ist sachlich anstößig, daß Paulus hier *Gott und Tod* zusammendenkt, indem er das Gesetz *Gottes* als Instrument zur Steigerung und Mehrung der *Sünde* bezeichnet. Die Deutung dieser Aussagen wird zum anderen aber dadurch erschwert, daß sie auch im Zusammenhang der hamartiologicalen Äußerungen des Paulus selbst analogielose Spitzensätze darstellen und daß überdies nicht von vornherein klar ist, wessen Situation in welcher Perspektive in Rm 7 überhaupt in den Blick kommt. Um allererst einen den Texten

nicht äußerlichen *Ansatz* zur Explikation des Zusammenhanges von Sünde, Gesetz und Tod bzw. Leben anhand von Rm 7 zu gewinnen, muß deshalb zunächst erhellt werden, wessen Vergangenheit Paulus in Rm 7 wie beschreibt und wie diese Beschreibung sich verhält zu anderen Beschreibungen, die Paulus von seiner eigenen Vergangenheit 'unter dem Gesetz' gibt (1.). In einem zweiten Schritt können daraufhin die (mit jenen Vergangenheitsbeschreibungen verbundenen) paulinischen Äußerungen zur Funktion und Wirkung des *Gesetzes* in seinem Verhältnis zur Sünde und zum Dual Leben/Tod so systematisiert werden, daß die faktische Ununterscheidbarkeit von Gesetz und Sünde hinsichtlich ihrer Wirkung als konsequenter Spitzensatz einer in sich schlüssigen Konzeption sichtbar wird (2.). Erst dann kann untersucht werden, wie das an sich "heilige, rechte und gute" (Rm 7,12), zum *Leben* gegebene (Rm 7,10) Gesetz als Provokateur der Sünde wirken und damit zum Funktionär des *Todes* werden konnte und was dies für das Verständnis der *Sünde* bedeutet (3.). Vor diesem Hintergrund kann abschließend (4.) präziser gefaßt werden, warum und wie nach Paulus *Christus* das leisten konnte, "was dem Gesetz unmöglich war": *Leben* zu geben (Rm 8,2f.).

1. Der gesetzesfromme Paulus (Phil 3) und die adamtische Menschheit (Rm 7): Zwei Ansichten der Vergangenheit und ihr Verhältnis zueinander

Unter gegenwärtigen Exegeten ist weitgehend unbestritten, daß Rm 7,7-25 einen *Rückblick* des im Glauben an Christus Gerechtfertigten und von Sünde, Tod und Gesetz Befreiten auf die Zeit *vor* seiner Rechtfertigung bzw. auf die Epoche *vor* der Versöhnung darstellt, daß dieser Rückblick aber nicht biographisch verstanden werden darf, da Paulus an anderer Stelle (v.a. Phil 3,4-8, aber auch Gal 1,14) ganz anders über seine pharisäische Vergangenheit spricht¹. Rm 7 handelt vielmehr aus der Perspektive des Christen von der "adamitischen"² Menschheit in ihrer Sündenverstrickung und Todverfallenheit *ante* und *extra* Christum³. Relativ selten wird dann jedoch die auffällige Tatsa-

1 Die Ablehnung einer autobiographischen Deutung von Rm 7 hat durchgesetzt W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929. Ihm folgen u.a. R. Bultmann, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus* (1932), in: *ders.*, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 198-209, und G. Bornkamm, *Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7* (1950), in: *ders.*, *Studien zum Neuen Testament*, München 1985, 178-196; dort 184f. auch Kurzreferat und Kritik des biographischen Ansatzes. In den Kommentaren vgl. dazu E. Käsemann, *HNT* 8a, Tübingen³ 1974, 184f., und U. Wilckens, *EKK* VI/2, Zürich-Neukirchen³ 1993, 76-78.

2 Bornkamm, a.a.O. (Anm. 1), 186; dort gesperrt.

3 Neben den genannten Arbeiten vgl. noch R. Schnackenburg, *Röm 7 im Zusammenhang des Römerbriefes*, in: E.E. Ellis / E. Gräßer (Hg.), *Jesus und Paulus*.

che reflektiert, daß in diesem universalen Rückblick doch auch die davon differierende biographische Selbstbeschreibung des Paulus *eingeschlossen* sein muß⁴. Das bedeutet, daß die Aussagen von Rm 7 zum Zusammenhang von Sünde, Gesetz und Tod doch jedenfalls *auch* als rückblickende Interpretation der eigenen Vergangenheit des Paulus aufzufassen sind. Die massive Spannung zu den ausdrücklich biographischen Selbstthematisierungen manifestiert sich am Verhältnis zum *Gesetz*: War der Pharisäer Paulus in seiner Selbstwahrnehmung "nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig" gewesen (Phil 3,6), so erweist sich nun im Rückblick das Gesetz selbst, das doch in seiner ursprünglichen Funktion als 'Mittel zum Leben' eingesetzt war (vgl. Rm 7,10), als Instrument der Sünde, jedenfalls als *ohnmächtig*, zum Leben zu führen (vgl. Gal 3,21), die Sünde (oder den Tod als deren Effekt?) zu verhindern. Die am Gesetz orientierte "untadelige" Lebensführung der Vergangenheit gerät so selbst in den Strudel der Todverfallenheit, in das Zwielficht der Sünde. Das Problem und die Aufgabe der Interpretation jenes Unterschiedes in der Vergangenheitsdeutung ist dann aber, an den Phänomenen aufzuzeigen, was an den doch in der Perspektive der vergangenen Gegenwart sicherlich zurecht als "untadelig" charakterisierten Verhaltensweisen und Haltungen jetzt als *Sünde* beschrieben werden kann. Die Biographie des Paulus wird also dazu herangezogen, die universale retrospektive Diagnose des Paulus von Rm 7 gewissermaßen an seinem eigenen Beispiel empirisch-historisch zu identifizieren und daraus Schlüsse zu ziehen erstens für das Verständnis von Funktion und faktischem Effekt des *Gesetzes* und zweitens für das Verständnis der *Sünde* in ihrer nicht nur die faktische Lebensführung, sondern auch alle Lebens-Orientierungen verwirrenden und korrumpierenden Wirkung.

2. Gut, aber ohnmächtig - und dennoch sinnvoll: Drei Perspektiven auf das Gesetz

Bei genauerer Betrachtung zeigen sich bei Paulus nicht nur zwei, sondern *drei* Perspektiven auf die Vergangenheit 'unter' dem Gesetz:

1) der ausdrücklich als "fleischlich" (Phil 3,4) gekennzeichnete Rückblick auf die *damalige* Selbstdeutung und die dieser korrespondierende Funktionsangabe für das Gesetz (bzw. 'Selbstvorstellung' des Gesetzes). Diese Perspektive ist am deutlichsten greifbar in Phil 3.

Festschrift für W.G. Kümmel, Göttingen 1975, 283-300, bes. 291-295.

4 Eine Ausnahme ist Bultmann, der Rm 7 aber von Rm 10 her als Beschreibung der Aporie des *jüdischen* Heilsweges versteht; vgl. a.a.O. (Anm. 1), 199: "Denn sowenig Röm 7 eine Konfession des Paulus ist, sondern eine Beschreibung der jüdischen Existenz überhaupt, so sehr muß diese eben deshalb doch auch auf das jüdische Dasein des Paulus zutreffen". Zur Kritik dieser Deutung vgl. unten 3.1.

2) der 'geistliche' Rückblick auf die *faktische Wirkung* des Gesetzes in ebendieser Vergangenheit, mithin eine *gegenwärtige Deutung* der Vergangenheit. Hier ist vor allem auf Rm 7 zu verweisen; von dorthier wird dann auch die Schroffheit verständlicher, mit der Paulus Phil 3,7f. seine gesetzestreue Vergangenheit um der "überschwenglichen Größe der Erkenntnis Christi" willen als "Schaden", ja als "Dreck" von sich stößt.

3) die theologische Interpretation dieser faktischen Wirkung des Gesetzes als die eigentliche, nämlich *heilsepochengeschichtliche* Funktion des Gesetzes. Sie findet sich in Gal 3, ist aber, wie sich zeigen wird, in Rm 7 sachlich vorausgesetzt.

Diese verschiedenen Perspektiven gilt es nun näher zu entfalten und auf ihren Zusammenhang hin zu untersuchen.

2.1. Gabe zum Leben: Die Selbstvorstellung des Gesetzes

Welche Funktion hat die Tora in ihrer Selbstvorstellung? Das Gesetz stellt die Frage nach gut und böse, Gebot und Verbot in den Zusammenhang der Frage nach *Leben und Tod*. U. Luck verweist in einem für die ganze Thematik höchst aufschlußreichen Beitrag⁵ zurecht auf Dtn 30,15-20, wo Gesetzeserfüllung mit der Verheißung von Leben und Wohlstand im Lande, Gesetzesbruch aber mit der Ankündigung von Tod und Vertreibung verbunden wird. Das Gesetz ist mithin eine *Gabe zum Leben*, und zwar erstens eine Gabe an das *ganze Volk* (30,19: "Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt: Wähl[t] das Leben!"), die sich zweitens in unmittelbaren Folgen für die natürlichen und kulturellen Lebensgrundlagen konkretisiert. Individuelle (wie gemeinschaftliche) Gesetzeserfüllung hat daher immer die Dimension der Sicherung der Lebensgrundlagen des ganzen Volkes, während individuelle (wie gemeinschaftliche) Sünde ipso facto den Bestand (das Leben) des Volkes selbst gefährdet. Diese Ausrichtung des Gesetzes auf das Konkret-Lebensförderliche und auf das Soziale muß auch im Blick auf die Diagnose des Scheiterns und der Korruption des Gesetzes in Rm 7 im Auge behalten werden.

2.2. Aufweis des Todes: Die faktische Wirkung des Gesetzes

Erst dem geistlichen (d.h. in der Christuserkenntnis erschlossenen) Rückblick wird deutlich, daß das Gesetz seine Funktion, zum Leben zu führen, nicht erfüllte, daß es die "unnötige Zerstörung von Lebenszusammenhängen"⁶ nicht (oder muß man vorsichtiger sagen: nicht dauerhaft und nicht umfassend?) verhinderte, daß es vielmehr solche Zerstörungen nur aufdeckte, nur *Sündenerkenntnis* (Rm 3,20), nicht

5 Das Gute und das Böse in Römer 7, in: H. Merkley (Hg.), Neues Testament und Ethik. Festschrift für R. Schnackenburg, Freiburg-Basel-Wien 1989, 220-237, hier 225f.

6 Vgl. den Beitrag von M. Welker in diesem Band.

Sündenvermeidung bewirkte. Denn erst die "überschwengliche Größe der Erkenntnis Christi" (Phil 3,8) ermöglicht die *pauschale* Verwerfung der lebensförderlichen Wirkung des Gesetzes und begründet den rigorosen, der jüdischen Tradition keineswegs selbstverständlichen gesetzestheologischen Zwischengedanken, wer nicht das *ganze* Gesetz "tue", der sei *ganz* "aus der Gnade gefallen" (Gal 5,3f.). Denn angesichts der Tatsache, daß eine im Sinne von Phil 3 "untadelige" Gesetzesobservanz durchaus skrupulantes Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit und beständige Besserungsbemühung einschließen konnte bzw. könnte, wäre andernfalls auch eine Haltung denkbar, die an dem relativ erwartungsstabilisierenden Effekt des Gesetzes⁷ festhält, ein relatives Scheitern am Gesetz eingesteht und Erneuerung der Handlungsfähigkeit zum Zwecke immer besserer Gesetzeserfüllung etwa von der kultischen Entsühnung erwartet. Doch unabhängig von der Frage, warum Paulus zu einer solchen, zumindest auf den ersten Blick möglicherweise 'phänomengerechteren' und differenzierteren⁸ Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit nicht findet, unterscheidet er sich in einer anderen Hinsicht, nämlich in der Frage der dem Gesetz immanenten *positiven Motivationskraft*, eindeutig von der frühjüdischen Gesetzes- und Weisheitstradition: Im Gegensatz zu dieser vermittelt nach Paulus das bloße Gegebensein von Gesetz oder Weisheit noch keineswegs die "Leichtigkeit" (vgl. z.B. Weish 5,13-15) zu rechtem, lebensförderlichem und Leben wirkendem Verhalten⁹. Ganz im Gegenteil potenziert das Gesetz nach Rm 7 faktisch die Kraft des Lebensfeindlichen.

2.3. *Hinführung auf Christus, den Lebensgeber: Die heilsgeschichtliche Bedeutung des Gesetzes*

Doch ehe diese Radikalisierung der Wahrnehmung der *Ohnmacht* des Gesetzes in Rm 7 in den Blick genommen wird, muß gezeigt werden, wie Paulus in Gal 3 aus der Einsicht in die rein negative Wirkung des Gesetzes die theologische Funktion des Gesetzes reformuliert, nämlich indem er die rein disqualifizierende Wirkung des Gesetzes als dessen eigentliche, positive, Gottes Willen entsprechende Funktion bestimmt, zugleich aber heilsepochengeschichtlich limitiert auf die *Zeit vor Christus* und damit sachlich auf die Gerechtigkeit um Christi willen aus Glauben *allein* bezieht. Das Gesetz *soll* unfähig sein, aus sich selber heraus "lebendig zu machen" (Gal 3,21), weil die Kraft dazu nach Gottes Heilsplan allein *Christus* zukommt. Das Gesetz hat dann gerade in seiner sündenaufdeckenden Wirkung eine positive, freilich interimsistische Funktion im Dienste der an Abraham ergangenen Verhei-

⁷ Vgl. dazu M. Welker, *Security of Expectations: Reformulating the Theology of Law and Gospel*, in: JR 66 (1986), 237-260.

⁸ Vgl. aber unten 3.!

⁹ Vgl. dazu erhellend U. Luck, a.a.O. (Anm. 5), besonders 227-229.

Bung: Es sollte verhindern, daß vor der Zeit der Erfüllung der Verheißung in Jesus Christus (Gerechtigkeit *durch den Glauben*) die Gerechtigkeit *durch Eigenleistung* als Surrogat der Erfüllung aufgebaut wird. Auf der Linie dieses Gedankens liegt der universale Schuld aufweis in Rm 1 - 3, als dessen Kriterium auch für die Heiden (vgl. Rm 2,12) ganz selbstverständlich das Gesetz unterstellt ist.

In der Verlängerung dieser Linie liegt nun aber auch der Gedanke, daß das Gesetz nicht nur dem *Aufweis* der universalen Sündigkeit (Rm 3,23) und der daraus folgenden gesetzmäßigen universalen Todverfallenheit dient, sondern daß es seinerseits einen dynamischen Faktor der *Steigerung*, der *Universalisierung* der Sündigkeit darstellt - um die universale Angewiesenheit auf die singuläre Versöhnungstat Christi vollends ansichtig zu machen und damit doch wohl, wie es scheint, seine theologisch-heilsgeschichtliche Funktion vollends zu erfüllen. Damit freilich hat die negative Funktion des Gesetzes seine Ursprungsbedeutung so grell überblendet, daß die Frage sich aufdrängt, wie das Gesetz als "Kraft der Sünde" (1 Kor 15,56) überhaupt noch von der Sünde *unterschieden* werden kann. Werden aber Gesetz und Sünde ununterscheidbar, droht das Gesetz auch seine kriterielle Kompetenz zur Identifikation von Sünde zu verlieren. Außerdem erscheint Gott so vermittels seines Gesetzes als Schöpfer der Sünde.

3. Gott und Leben - Gesetz und Tod?! Die sündige Verschleierung des Unterschieds von Gesetz und Sünde im Namen des Lebens

Genau dies ist die Problemlage von Rm 7. Dem Rückblick des Gerechtfertigten offenbart sich, daß sub lege Gesetz und Sünde tatsächlich ununterscheidbar geworden sind, indem das Gesetz Sünde weder verhinderte noch auch nur identifizierte, sondern geradezu provozierte und so zum Funktionär des *Todes* wurde (vgl. Rm 7,10). Aber Paulus liegt nun alles daran, daß dies ebensowenig wie der Ursprungsfunktion des Gesetzes (zum Leben zu führen) auch der theologisch-heilsgeschichtlichen Funktion des Gesetzes (die Universalität der Sündenverfallenheit zu diagnostizieren) entspricht - auch wenn alle drei Wirkweisen in ihrem faktischen *Resultat* koinzidieren: (der Verurteilung und) dem Tod des Sünders. Der Sünden provozierende Effekt des Gesetzes ist vielmehr bereits Effekt der Sünde, die das Gebot "Du sollst nicht begehren", auf das Paulus das Gesetz konzentriert und es dadurch in seiner Anwendbarkeit universalisiert (7,7), zum Instrument ihrer eigenen Zwecke macht (7,8.11). Entkleidet man diese Aussage ihrer personifikatorischen Redeweise¹⁰, so ergibt sich: Erst unter den Bedingungen des Begehrens erweckt und verstärkt das Begehrensver-

10 Vgl. dazu G. Röhser, *Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia*, Tübingen 1987 (= WUNT II/25), besonders Teil III (131-177).

bot das Begehren. Oder: Erst innerhalb bereits zerstörter "Lebenszusammenhänge" wird das Gesetz zu einem Faktor weiterer Zerstörung von Lebenszusammenhängen. Dies aber durch einen "Betrug" (vgl. 7,11): der Bezug auf das Gesetz erfolgt weiterhin *um des Lebens willen* (muß also zwar nicht, kann aber durchaus *guten Gewissens* erfolgen), verbreitet aber im Effekt den Tod. Das bedeutet aber: Innerhalb zerstörter Lebenszusammenhänge kann die *subjektiv gutwillige Orientierung* an Gottes Gesetz nicht nur die 'Heilung' der Lebenszusammenhänge versäumen oder verhindern, nicht nur bestehende Zerstörungen verstärken, sondern geradezu neue Zerstörungen erzeugen. Wie ist diese zerstörerische Wirkung des Gesetzes im Illusionszusammenhang der Sünde zu denken?

Nach Rm 7 muß sich das an zwei Fragen erweisen: (1) Warum läßt sich die Sünde als *Begehren* beschreiben? und (2) Welche Art von Begehren wird durch die subjektiv gutwillige Orientierung am Begehrensverbot erregt? Dabei entscheidet sich Frage (1) nach Maßgabe der Beantwortung von Frage (2).

Für diesen Fragenkomplex haben sich in der exegetischen Diskussion im wesentlichen zwei Deutungstypen herausgebildet: Die eine versteht (unter Orientierung an dem Schuld aufweis Rm 1 - 3) Sünde als *Übertretung* des materialen Gebotes¹¹, die andere (unter Bezug auf die Kritik an der Aufrichtung "eigener Gerechtigkeit" in Rm 10,3, vgl. auch Phil 3,9, und unter dem Anspruch, damit sowohl Übertretung als auch Gesetzesobservanz als Sünde erfassen zu können) als Selbst-verfügen-Wollen, Sich-selbst-Leben-verschaffen-Wollen¹². Scheint die eine mithin das Begehren als Lust am Verbotenen zu interpretieren, so die andere als Streben der Gebotserfüllung, als Begehren der Begehrensvermeidung. Liegt die eine, wie auch Bultmann einräumt¹³, jedenfalls dem ersten Eindruck nach dem Wortlaut des Textes näher, so scheint die andere die subjektive Gutwilligkeit, den Illusionscharakter des Sündigens besser erklären zu können. Sie ist deshalb zuerst heranzuziehen, wenn es nun beide darauf hin zu untersuchen gilt, wie in ihnen die subjektiv authentische, objektiv illusorische, sündenverschleiende und selber sündige Orientierung am Gesetz als reale Möglichkeit der Selbstwahrnehmung in der vergangenen Gegenwart identifiziert werden kann.

11 So etwa U. Wilckens, EKK VI/2, 80f.

12 So besonders Bultmann, a.a.O. (Anm. 1), 208, der eben darin den (in Christus abgetanen) Heilsweg der Juden erkennt (vgl. 199f.).

13 Vgl. a.a.O. (Anm. 1), 198: "Nach der üblichen Auslegung ...".

3.1. Aufbau "eigener Gerechtigkeit" als "Heilsweg" der Juden? Zur Kritik von Bultmanns Deutung von Rm 7

Nach Bultmann artikuliert sich das Urteil des Paulus über die Leistungsfähigkeit des Gesetzes am eindeutigsten in Rm 10,2-4¹⁴. Dem Gesetzesfrommen wird dort durchaus 'Eifer um Gott' zugebilligt; dieser Eifer ist aber deshalb 'unverständlich', weil er, statt die "Gerechtigkeit Gottes" als in Christus geschenkt zu erkennen, danach strebt, in Selbsttätigkeit eine "eigene Gerechtigkeit" zu konstituieren, die einen *Anspruch* gegen Gott begründet. Um der inneren Einheit des paulinischen Denkens willen müsse man diesen Gedanken dann auch in Rm 7 unterstellen. Dies wäre so zu denken, daß sich an das Gebot "Du sollst nicht begehren" die Suggestion anlagert, durch das *Erfüllen* des Begehrensverbotes sei der *Effekt* von Gottes Gebot, nämlich das *Leben*, selbsttätig zu erringen. Der 'Betrug' der Sünde bestünde dann in der Erweckung dieser Suggestion.

Diese Überlegung erlaubt durchaus die Rekonstruktion einer real möglichen vergangenen Selbstwahrnehmung, die die subjektive Auffichtigkeit einer solchen Haltung aufweist und zugleich ihren Illusionscharakter aufdecken kann. Denn zunächst entspricht ja das Streben nach Gebotserfüllung und die Erwartung eines daraus entspringenden 'guten Lebens' genauestens dem Wortlaut und der Verheißung des Gesetzes. Illusionär wäre daran die Hoffnung, durch vollständige Erfüllung aller Gebote diesen Zusammenhang von Gesetzesadäquanz und Leben selbsttätig definitiv aktivieren zu können; sündig wäre dies, weil dadurch gewissermaßen im Namen von Gottes Gebot Gott als *Geber des Lebens* eskamotiert würde.

Freilich erheben sich gegen diese Deutung schwerwiegende Bedenken. Weder die genannte Hoffnung noch die darin implizierte Anspruchsbildung gegen Gott ist Moment des realen Selbstverständnisses des Gesetzesfrommen. Selbst wenn der Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen nicht als jedesmal kontingent von Gott aktualisiert und vollzogen, sondern als von Gott zwar eingesetzt aber doch jeweils sich selbst vollziehend gedacht wird, wird der Gesetzesfromme das Eintreten dieses Zusammenhanges kaum sich als eigene Leistung zuschreiben und jedenfalls nicht gegen Gott ausspielen, sondern Gott angesichts der Korrespondenz zwischen dem Gebot und der Einrichtung der Welt preisen. Ebenso wenig wird er der Illusion erliegen, de facto alle Gebote vollständig zu erfüllen oder auch nur sich vollkommener Gesetzeserfüllung anzunähern; wie bereits gezeigt, nährt gerade stete Gesetzesobservanz skrupulante Beobachtung der eigenen Mängel und schützt dadurch vor Selbstüberschätzung und Selbstüberforderung.

Es ist auch schwer, eine faktisch Lebenszusammenhänge zerstörende Wirkung der Gesetzes-*Erfüllung* auszumachen. Man könnte natürlich das Streben nach Gesetzesgerechtigkeit als Gestalt selbstzentrierter

14 Vgl. a.a.O. (Anm. 1), 199-201.

Gier (epithymia, vgl. Rm 7,8) nach Leben interpretieren, die sich gerade von den Anderen abzusetzen, sich von ihnen abzuheben, sie auszuschließen strebt, und den Pharisäer im lukanischen Gleichnis assoziieren: "Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie die andern Leute" (Lk 18,11). Man könnte auch eine schwächere Form der Selbstzentrierung in der *faktischen* (nicht notwendig intendierten) Exklusivität individueller oder kollektiver Gesetzesobservanz erkennen und dies der *inkluisiven* Deutung der partikularen Erwählung des Gottesvolkes Israel kontrastieren (vgl. etwa Jes 56,1-8), wie sie von den Christen aufgegriffen und verstärkt wurde. Es ist aber nicht zu sehen, daß diese Verbindungen kappende Exklusivität notwendig mit der Gesetzesobservanz verbunden ist, die doch nach den Synoptikern auch von Jesus selbst jedenfalls als konstitutives Moment einer der Erbschaft des "ewigen Lebens" angemessenen Lebensführung anerkannt wird (Mk 10,19 im Zusammenhang von 10,17-21a¹⁵). Fest steht nur, daß nach Paulus das Gesetz *unerklärlicherweise* (vgl. 7,15a!) das universale Eintreten des Todesgeschickes nicht verhindern konnte, dessen Rechtmäßigkeit es diagnostiziert¹⁶. Dies aber ist in Analogie zu Rm 5,12-14 doch wohl eher so zu verstehen, daß die Allgemeinheit des Todes das Gegebenensein von Gebots-*Übertretungen* in jedem Leben indiziert.

Nach all diesen Schwierigkeiten gewinnt die Beobachtung an Gewicht, daß in Rm 7 von einer Aufrichtung "eigener Gerechtigkeit" *explizit* mit keinem Wort die Rede ist. Es fällt dann auf, daß die Kritik der Orientierung an eigener Gerechtigkeit in Rm 10 wie in Phil 3 sich nicht auf die vorchristliche Vergangenheit, sondern auf die *christliche Gegenwart* des Paulus bezieht. Diese Kritik setzt die Erkenntnis der Alternative, nämlich der in Christus geschenkten Gerechtigkeit Gottes voraus und kritisiert die Entscheidung für die Gerechtigkeit des Gesetzes *angesichts* der gegenwärtig dargebotenen Alternative. Der Terminus "eigene Gerechtigkeit" gehört demnach gar nicht in den Zusammenhang der Rekonstruktion der sündenprovozierenden Wirkung des Gesetzes - bezeichnenderweise wird an beiden einschlägigen Stellen von *Sünde* nicht gesprochen! -, sondern er benennt aus der Perspektive des Christen die *fromme Verweigerung der Annahme Christi* und die faktische Konsequenz dieser Verweigerung. Da nun aber, wie oben gezeigt, die pneumatische Begegnung mit dem erhöhten Gekreuzigten

15 Die Radikalisierung in V. 21b ist durch die Nachfolgeaufforderung motiviert, steht also in direktem Zusammenhang mit der Christusbegegnung, sagt mithin nichts aus über die vorchristliche Gesetzesobservanz, entwertet die Gesetzeserfüllung ja auch keineswegs.-Die Parallelstelle bei Lukas (10,25-27) nennt nicht die konkreten Dekaloggebote, sondern das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (10,27) und verhindert schon dadurch ein selbstzentriertes Verständnis der Gesetzesobservanz.

16 Vgl. die gute Formulierung bei Wilckens, EKK VI/2, 98: Das Gesetz spricht die Sünder dem Tod zu.

(vgl. Gal 1; Act 9 etc.) die eigentliche, nämlich interimistisch-negative Funktion des Gesetzes offenbart, impliziert diese fromme Verweigerung eine Verwechslung der heilsepochengeschichtlich limitierten negativen Funktion des Gesetzes mit einer positiv aus sich selbst heraus Leben wirkenden Effizienz des Gesetzes, eine Verwechslung, die umgekehrt gerade wegen offenkundiger Erfolge der Gesetzesobservanz blind macht für die in Christus erschienene, 'gratis' vermittelte Gerechtigkeit aus *Glauben*. Der Aufbau "eigener Gerechtigkeit" wäre in dieser Hinsicht dann das Festhalten an der ursprünglichen Funktion des Gesetzes, Leben zu schenken, *nach* und *trotz* dem Erscheinen Christi, das eben die diesbezügliche *Ohnmacht* des Gesetzes offenbarte, indem es das realisierte, was jenes nur versprach: Leben. Paulus kritisiert also nicht, wie gern gesagt wird, "den" "Heilsweg der Juden" schlechthin, sondern nur die Perpetuierung eines Interims zur Dauerlösung, obwohl das Interim bereits abgelöst und als Interim kenntlich geworden ist. Dies entspricht auch der Konzeption von Rm 9f. insgesamt. Dies alles legt es nahe, den Komplex der Kritik "eigener Gerechtigkeit", da er einen Aspekt der *christlichen Gegenwart* des Paulus darstellt, aus der Interpretation der doch auf die *vorchristliche Vergangenheit* bezogenen Aussagen von Rm 7 ganz herauszunehmen. Das bedeutet aber, daß als sündenprovozierende Wirkung des Begehrensverbots nur die Gebots-*Übertretung* in Frage kommt.

3.2. Gottgefällige Gebotsübertretung?! Die Gier nach dem verheißenen Leben als sündengewirktes Motiv gutwilliger Relativierung des Gesetzes

Will man sich nicht mit der schlichten Auskunft zufrieden geben, daß das Verbotene eben *als* Verbotenes besonderen Reiz ausübt¹⁷, dann muß man fragen, wie im von der Sünde gewirkten Illusionszusammenhang die Gebots-Übertretung subjektiv guten Gewissens, und das heißt sogar: im Bewußtsein der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen erfolgen kann. Hier führt ein Rückgriff auf die Paradieserzählung von Gen 3 weiter¹⁸: Durch das Begehrensverbot wird die Refle-

17 Natürlich ist es nicht auszuschließen, daß Paulus *diese* (gewissermaßen harmlos-unkomplizierte) sündenprovozierende Wirkung des Begehrensverbots jedenfalls mitmeint. Sie steht aber kaum im Zentrum des Interesses, kann sie doch weder die subjektive Gutwilligkeit noch die Ahnungslosigkeit über die Folgen (vgl. 7,15a) der Gebotsübertretung erklären: der bewußte Übertreter weiß sich als solcher.

18 Dieser Rückgriff legt sich schon deshalb nahe, weil in Rm 7 (bes. V. 7-11) von der "adamitischen" Menschheit die Rede ist (vgl. oben unter 1.). Er wird aber auch durch eine frühjüdische Tradition gestützt, nach der Adam (und Eva) in dem einen Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis (vgl. Gen 3,3) implizit bereits die ganze Tora gegeben war (Nachweise bei Schnackenburg, a.a.O. [Anm. 3], 293f.). Dazu paßt auch, daß für den Verstoß gegen das Verbot der *Tod* angekündigt ist (vgl. Gen 3,3).-Allerdings steht diese Verbindung von Toraübertretung und "Sündenfall"-Erzählung in einer gewissen Spannung zu Rm 5,12ff., wo vor der

xion angestachelt: "Sollte Gott gesagt haben ...?" (Gen 3,1) und so die Übertretung des Gebotes provoziert. Auch in der Paradieserzählung erfolgt diese Übertretung aber nicht als bewußter Aufruhr gegen Gott. Vielmehr stellt "die Schlange" suggestiv der von Gott als Grund des Verbotes genannten *negativen* Wirkung der Früchte des Erkenntnisbaumes - dem *Tod* - eine *positive* Wirkung, nämlich die *ethische Unterscheidungsfähigkeit* gegenüber und kennzeichnet diese als *Eigenschaft Gottes*. Wie sollte es dann widergöttlich sein, sie zu erlangen? In subtiler Weise wird hier Gottes konkretes Gebot gegen ein vermeintlich dem 'eigentlichen' Gotteswillen angemesseneres Verhalten ausgespielt. Die (angekündigte!) lebenszerstörende Konsequenz wird überblendet durch die Attraktivität der durch die Verbotsübertretung vermeintlich zu erreichenden Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,27!). Diese Konsequenz tritt freilich unvermittelt ein, und zwar nicht in Gestalt des unmittelbaren physischen Endes des Lebens, sondern in Gestalt der Zerrüttung des konkreten *Lebenszusammenhangs*, was schön sichtbar wird in der wechselseitigen Scham voreinander (vgl. Gen 3,7) und in der gemeinsamen Scham vor Gott (vgl. Gen 3,8.10). Sichtbar wird dabei aber auch, daß diese Folge des Handelns in keiner Weise der Intention der Handelnden entsprach: wie das paulinische "Ich" wußten sie nicht, was sie mit ihrem Handeln faktisch bewirken würden, und bewirkten, was sie nicht wollten (vgl. Rm 7,15)¹⁹.

Ganz analog läßt sich denn auch die Konstellation in Rm 7 entfalten. Nur rückt hier die ausdrücklich *lebensförderliche* (vgl. 7,10) Funktion des Gesetzes noch stärker ins Zentrum des Interesses. Gerade wenn nämlich das Gesetz von Gott zur Bewahrung und Förderung des (individuellen und sozialen) Lebens gegeben ist²⁰, tritt die Möglichkeit einer Übertretung des Gebotes *um des Lebens willen* in den Blick. Im Namen *legitimer Selbsterhaltung*, die doch die Erringung und Bewahrung lebenswichtiger Ressourcen einschließt, können Güter, Menschen und Relationen instrumentalisiert, auf die eigene Selbsterhaltung hin zentriert werden. Die Lebenswichtigkeit der Ressourcen und die Unvermeidlichkeit einer Behandlung der sozialen Umwelt zumindest *auch* als Medium der Selbsterhaltung verschaffen einer solchen Übertretung des Begehrensverbotes *selbst* den *Schein* der Unvermeidlichkeit, bringen die Gebotsübertretung in ein schimmerndes Zwielficht, das sie von der Gebotserfüllung hinsichtlich des intendierten Effekts kaum mehr unterscheidbar macht. In gewisser Weise ist dabei dann das Verhältnis von Gesetz und Leben umgekehrt: Was Leben ist, wird

Gabe der Tora das Gegebensein von Sünde aus der Faktizität des Todes allererst erschlossen werden muß; immerhin wird aber auch die gleichsam vorgesetzliche Sünde als "Übertretung" (Rm 5,14) bezeichnet.

19 Zur Übersetzung "bewirken" für poiein vgl. *Bultmann*, a.a.O. (Anm. 1), 206f., vorsichtiger *ders.*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 249 sowie *Luck*, a.a.O. (Anm. 5), 233.

20 Vgl. oben 2.1.

nicht mehr vom Gesetz her gedeutet, sondern das Gesetz wird von einem vermeintlich allgemeingültigen, faktisch freilich von Eigeninteressen bestimmten Begriff des Lebens her interpretiert, es wird zu einer Funktion des in einem allgemeinen Sinn Lebensdienlichen und von dieser Funktion her auch *kritisierbar*. Die Funktion des Gesetzes, Leben zu spenden, wird ausgespielt gegen das konkrete Gebot: Weshalb sollte man etwas augenscheinlich Lebensförderliches unterlassen, nur weil das Gesetz es untersagt? Dieser Gedanke könnte sogar erklären, daß Sünder sich *bewußt* darüber hinwegsetzen, daß ihr Tun "nach Gottes Recht des Todes würdig" ist (Rm 1,32!), möglicherweise sogar ohne dieses Verhalten als gottwidrig aufzufassen. Wenn Gott der Lebensspender ist, dann ist der Begriff des Lebens auch Kriterium der Unterscheidung von Gottes wahren Gebot von ihm nur gleichsam untergeschobenen Geboten. Gott als Lebensspender wird dabei gegen Gott als Gesetzgeber ausgespielt: "Kann denn Liebe Sünde sein ...". Damit ist die kriterielle Funktion des Gesetzes zur Beurteilung von Verhalten aufgehoben.²¹ Es gibt dann aber keine *externe* Kontrolle der Verhaltensorientierungen mehr; denn der Lebens-Begriff, der die Funktion des Gesetzes übernommen hat, verdankt sich ja einer individuellen Wahl durch diejenigen einzelnen oder Gruppen, die diesen Begriff für ihre eigene Verhaltensorientierung und -beurteilung verwenden; diese Identität von Gesetzgeber, Täter und Richter besteht auch dann, wenn der dergestalt gewonnene partikulare Begriff gewissermaßen nachträglich generalisiert und als allgemeingültig behauptet wird. Die innere Haltlosigkeit dieser solipsistischen Struktur wird offenbar, wenn mit dem 'objektiven' Eintreten des Todes des Täters sich auch seine Gesetzgebung als verfehlt, seine Selbstbeurteilung als irreführend manifestiert. Durch das Eintreten des Todes wird das Gesetz Gottes als Kriterium des Verhaltens rückwirkend wieder ins Recht gesetzt: die Übertretung wird als Übertretung identifiziert, der Übertreter aufgrund dessen gemäß der gesetzlichen Bestimmung zurecht dem Tod zugesprochen, dem er gerade durch die Übertretung zu entinnen gemeint hatte. Der selbstmächtige, subjektiv gutwillige Zugriff auf die Definition des Lebensförderlichen endet in der objektiven Katastrophe der radikalen Vereinzelung in der Todesnot: "Wer wird mich erretten aus diesem Todesleib?" (7,24)

21 Die strukturelle Nähe dieser Argumentation zur christlichen Gesetzeskritik liegt auf der Hand. Allerdings kritisiert Paulus das Gesetz nicht anhand des Maßstabes eines allgemeinen Lebensbegriffs, sondern von dem in Christus erschienenen Heil, von der Christuserfahrung her, von der her auch der Lebensbegriff gefüllt wird: "Christus ist mein Leben ..." (Phil 1,21). In diesem Sinn ist Christus "das Ende" und insofern das Kriterium des Gesetzes (vgl. Rm 10,4): er ist und vermittelt das (wahre) Leben, um dessentwillen das Gesetz gegeben war.

4. Christus als die 'Macht des Gesetzes'

Im Gegensatz zur weisheitlichen Tradition betont Paulus die *Schwäche* des Gesetzes: Es vermag das verheißene Leben nicht selbst herbeizuführen. Es führt allenfalls zur *Erkenntnis* der Sünde, ja - wie Paulus in Rm 7 gezeigt hat - innerhalb bereits zerstörter Lebenszusammenhänge nicht einmal dazu: Im Namen der *Intention* des Gesetzes kann der Zusammenhang von Gesetz und Leben pervertiert werden; das Gesetz wird eine Funktion des Lebens und von daher sowohl kritisierbar als auch instrumentalisierbar. Insofern steigert das Gesetz noch die Zerrüttung der Lebensverhältnisse. Genau dies offenbart aber die bleibende Geltung des Gesetzes: Die Faktizität des Todes indiziert die gesetzmäßige Folge der Übertretung des Gesetzes.

Wieso kann nun aber *Christus* das leisten, "was dem Gesetz unmöglich war" (Rm 8,3): Leben geben bzw. "die Sünde im Fleisch verurteilen" (ebd.)? Inwiefern ist "das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus" nicht nur nicht instrumentalisierbar von der Sünde, sondern entlarvt vielmehr zugleich die universale (das Gesetz selbst einschließende) Perversion der Lebensverhältnisse? Und was bedeutet dies für das Verständnis der *Sünde*?

Hier lassen sich im wesentlichen zwei Linien herausarbeiten: Zum einen überwindet Christi *unbedingte Gesetzeserfüllung*, seine *Gerechtigkeit* (vgl. Rm 5,18), die Ohnmacht des Gesetzes, gesetzmäßige Lebensführung selbst herbeizuführen; an ihm fand die Sünde also keinen "Anlaß" zum "Betrug", zur Perversion des Zusammenhangs von Gesetz und Gerechtigkeit. Zum anderen überwindet Christus in Tod und Auferstehung das der Gesetzesübertretung 'verheißene' Todesgeschick.

In welchem Verhältnis aber stehen diese Linien zueinander? Scheint doch Jesu Tod den gesetzmäßigen Zusammenhang von Gerechtigkeit und *Leben* zu konterkarieren. Die Auskunft, die Auferstehung *bestätige* Christi Gerechtigkeit, setze sie ins rechte Licht, insofern das Auferstehungs-Leben der gesetzmäßige *Indikator* der Gerechtigkeit sei, enthebt nicht der Aufgabe, den Zusammenhang von Gerechtigkeit und *Kreuz* zu denken.

Paulus geht diese Aufgabe an, indem er das Kreuz als das stellvertretende Erleiden des auf der Gesetzesübertretung liegenden "Fluchs" interpretiert (Gal 3,13 unter Aufnahme von Dtn 21,23). Er pointiert damit das auch bei den Synoptikern greifbare Faktum, daß gerade der vollendet Gerechte in den Schein der höchsten Ungerechtigkeit gerät: Gerade Jesu unbedingte Identifikation mit dem Willen Gottes wird zum Anlaß seiner Verurteilung als Gotteslästerer - nach Maßgabe des Gesetzes! Gerechtigkeit *als* Sünde - hier kulminiert die in Rm 7 analysierte Instrumentalisierung des Gesetzes durch die Sünde: Das Gesetz wird so eingesetzt, daß es selbst den nach seinen eigenen Maßstäben Gerechten als Sünder dem Tode zuspricht. Nach seinen eigenen Maß-

stäben ist es mithin selbst - ungerecht. Das Gesetz wird somit zu einem Vexierbild, in dem das Verhältnis von Gerechtigkeit und Sünde je nach Perspektive changiert, nicht mehr eindeutig gefaßt werden kann. Erweist die Auferstehung nun aber Christi *Gerechtigkeit*, so wird das Kreuz verstehbar als *stellvertretende* Übernahme des der Gesetzesübertretung als notwendige Konsequenz innewohnenden Todesgeschicks. Indem Christus dieses Geschick allein getragen hat, wird auch das ihm geschenkte Auferstehungs-Leben als *inklusiv* offensichtlich: Den Übertretern, in Christus befreit von den zerstörerischen Folgen ihrer Übertretung, wird in Christus auch das vom Gesetz der *Gerechtigkeit* verheißene *Leben* zugesprochen.

Christi 'Versöhnungswerk' bleibt also durchaus im Verständnisrahmen des Gesetzes. Das wird noch deutlicher, wenn man sieht, daß Paulus die Versöhnung - zwar nicht immer, aber doch an gewichtiger Stelle - mit den Kategorien der alttestamentlichen Sühne beschreibt. Denn die kultische Sühne als rituell-öffentliche Bewältigung von individuell-privat nicht mehr heilbaren Gesetzesübertretungen ist ihrerseits vom Gesetz geboten (vgl. Lev 16).

Gilt aber auch für *dieses* Gebot die paulinische Aussage von der *Ohnmacht* des Gesetzes, dann liegen im Gefälle der paulinischen Argumentation durchaus die Überlegungen des Hebräerbriefts, inwiefern die kultische Sühne *unfähig* war zu dauerhafter und umfassender Versöhnung (vgl. besonders Hebr 9,1 - 10,18).

Wenn das 'telos' des Gesetzes im Sinne von Dtn 30 das *Leben* ist und wenn Christus das Leben durch seine Gerechtigkeit erwirkt hat; wenn ebenso das 'telos' der (dem Gesetz zugehörigen) kultischen Sühne die Erneuerung des sozialen Lebens, die Befreiung von den nicht selbsttätig tilgbaren Folgen der Gesetzesübertretung ist und wenn Christus als das stellvertretende Sühnopfer die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander erneuert hat, so leuchtet ein, warum Paulus Christus als das "telos des Gesetzes" bezeichnet (Rm 10,4). Telos meint dabei primär "Ziel", "Zweck", und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen ist Christus das im Gesetz selbst als Zweck des Gesetzes verheißene Leben (vgl. Phil 1,21: "Christus ist mein Leben"); zum anderen aber ist er im Sinne der oben²² dargestellten heilsepochengeschichtlichen Funktion des Gesetzes derjenige, auf den hin (im Vorblick auf den) das Gesetz selbst gegeben wurde. Im Rahmen dieser Funktion (und nur darin) kann Christus dann auch das "*Ende*" des Gesetzes heißen.

Der Zusammenhang von Erfüllung und Relativierung des Gesetzes ist in der Formel faßbar: Christus ist die 'Macht des Gesetzes'. Konnte das Gesetz seinen Zweck, das Leben, nicht selbsttätig verwirklichen, ja war genau der fragwürdig gewordene Zusammenhang von Gesetz und Leben der Anhaltspunkt für die Sünde gewesen, den Lebens-Begriff

22 Vgl. 2,3.

vom Gesetz abzulösen und im Namen der Intention des Gesetzes kritisch gegen das Gesetz zu wenden, so bietet Christus diesen Ansatzpunkt nicht mehr, weil in ihm der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Leben unmittelbar und definitiv realisiert ist: Er ist die Macht des Gesetzes, weil er lebt und dieses Leben anderen weitergibt; umgekehrt *erweist* sein Auferstehungs-Leben, daß er die Macht des Gesetzes ist. Wenn nun aber Christus der Inbegriff des (gesetzgemäß der Gerechtigkeit folgenden) *Lebens* ist, dann fallen in Christus der erfüllte Anspruch des *Gesetzesgebers* und die erfüllte Verheißung des *Lebensgebers* unscheidbar zusammen. Insofern Christus zudem freilich das Leben *inklusive* erlangt, rückt er selber in die Stelle des *Lebensgebers* ein. Es dürfte zu den wichtigsten Ansätzen für die Entwicklung einer *Trinitätslehre* gehören, im Blick auf die Beschreibung der Sünde und ihre Überwindung die Einheit von Gesetzesgabe, Lebensgabe und Gesetzes- bzw. Lebensgeber sowie die Einheit von Gesetzesgeber und Lebensgeber zu sichern gegen alle Versuche bzw. Versuchungen der Dissoziation, wie sie besonders subtil in Rm 7 analysiert sind. Wenn Christus die Macht des Gesetzes und dementsprechend das Leben ist und vermittelt, so fällt der an Rm 7 aufgezeigte Anlaß zur Übertretung des Begehrensverbotes fort, nämlich der Verlust des Vertrauens in den Zusammenhang von Gesetz und Leben. Freilich folgt aus der Christuserfahrung keine unmittelbare Rückkehr zum Gesetz als Kriterium der Verhaltensorientierungen. Unmittelbares Kriterium ist vielmehr der Lebensgeber selbst: Christus selbst (vgl. Phil 2,5). Entsprechend der Öffnung des Evangeliums zu den Heiden kann Paulus verschiedene Momente anderer ethischer Orientierungs- und Beurteilungssysteme aufgreifen²³, wenn es darum geht, die Konkretionen des 'Lebens in Christus' zu beschreiben. Allerdings bleibt der spezifische Charakter der Tora, die Orientierung am Konkret-Lebensförderlichen im Horizont der Bewahrung der Lebensbedingungen des *Volkes*²⁴ bruchlos in Geltung. Das neue Leben in Christus, das ein Leben "im Geist" ist, bestimmt Paulus 1 Kor 12 als Existenz im "Leib Christi", die ihr konkretes Kriterium in dessen "Auferbauung" findet, d.h. in der Pflege eines 'Lebenszusammenhangs', in dem die einzelnen Glieder ihr Verhalten orientieren an der Erhaltung und Förderung der anderen Glieder in deren jeweiliger Eigenwürde und dergestalt zugleich an der Erhaltung und Förderung des Funktionsensembles. Diese neue Existenz lebt von der Überwindung der Diastase von Gesetz und Leben - an der die Sünde Einlaß fand - im *Glauben*, sie lebt in der vertrauensvollen und heilenden Aufgeschlossenheit für die Wirklichkeit und die Möglichkeiten der Anderen in der *Liebe*, sie lebt hin auf die universale Offenbarung der Überwindung von Sünde und

23 Vgl. dazu W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments. Göttingen 1982, 163-179.

24 Vgl. oben 2.1.

Tod in der *Hoffnung*. So bezeugt sie die in Christus geheilten Lebenszusammenhänge und nimmt an deren Bewahrung und Ausbreitung teil²⁵.

II. Die sündige Pervertierung des Gesetzes und die verschleierte Vergesetzlichung des Buß-Evangeliums: Luther

Bekanntlich beschrieb Luther seine entscheidende reformatorische Einsicht im Rückblick als Befreiung aus Sündenskrupeln und aus auch durch das Bußsakrament nicht stillbarer Gerichtsangst: Am Römerbrief, genauer an Rm 1,16f., habe er den Ausdruck "Gerechtigkeit Gottes" statt als unerfüllbare Forderung als ebenso ungeschuldete wie unbedingte Gabe verstehen gelernt - als die Gerechtigkeit, die Gott denjenigen *schenkt*, die an das Evangelium von der in Christus stellvertretend und inklusiv erworbenen Sündenvergebung glauben und denen im Vollzug dieses Glaubens ihre Gerechtigkeit vor Gott unbedingt gewiß wird²⁶. Bekanntlich entzündete sich auch Luthers öffentliche Kirchenkritik an einem theologisch vermeintlich unbedeutenden, in der Volksfrömmigkeit freilich ungemein einflußreichen Anhängsel des *Bußsakraments*, nämlich dem Ablasswesen²⁷, und vertiefte sich zu einer fundamentalen Kritik der kirchlichen Bußtheologie, die ein Eindringen eines Leistungsdenkens in die Bußpraxis und die Bußfrömmigkeit nicht nur nicht verhindere, sondern geradezu fördere. Bekanntlich schließlich steht Luthers These, das ganze Leben des Christen solle eine einzige Buße, eine immer neue Bekehrung zu Gott sein²⁸, mit welcher These er dem diagnostizierten Leichtsinn und der selbst erfahrenen Heilungsgewißheit in der zeitgenössischen Bußpraxis zu begegnen sucht, in einem inneren Zusammenhang mit seiner rechtfertigungstheologischen Spitzenaussage, gerade der Christ sei "gerecht und Sünder zugleich" (*simul iustus et peccator*) und sei geradezu dadurch gekennzeichnet, daß er dies weiß.

25 Vgl. dazu den Beitrag von Sigrid Brandt in diesem Band.

26 Vgl. die Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner lateinischen Schriften von 1545; WA 54, 179-187, deutsch u.a. in: M. Luther: *Ausgewählte Schriften*, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Frankfurt (M) 1982, Band 1, 12-25, bes. 22ff. Diese Beschreibung gilt unabhängig von der Frage der Datierung dieser reformatorischen "Entdeckung" und von den Problemen, diese in den überlieferten Texten des jungen Luther zu identifizieren. Vgl. dazu unten Anm. 30.

27 Vgl. die 95 Thesen von 1517; WA 1, 233-238, deutsch u.a. bei Bornkamm/Ebeling, a.a.O. (Anm. 26), Band 1, 26-37.

28 Vgl. die erste der 95 Thesen: "Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: 'Tut Buße' usw. (Matth. 4,17), hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei" (Bornkamm/Ebeling 1, 28).

Von dieser Spitzenaussage her leuchtet ein, daß Luther eine auf Augustinus zurückgehende Tradition übernimmt und Römer 7 als Beschreibung nicht der adamitischen Menschheit vor Christus, sondern der gegenwärtigen Existenz jedes Christen und jeder Christin liest. Dadurch wird Rm 7 umgekehrt sogar zu einer Hauptgewährsstelle für die reformatorische Zentralthese des "simul iustus et peccator". Von dieser Beobachtung geht der folgende Versuch aus, Luthers Auslegung von Rm 7 in der frühen Römerbriefvorlesung von 1515/16 als Schlüsseltext für alle *drei* genannten Dimensionen von Luthers reformatorischem Ansatz - die subjektive Gerichtsangst und ihre Überwindung, die Kritik am kirchlichen Bußinstitut und die Sünden- und Rechtfertigungstheologie - zu verstehen bzw. alle diese Dimensionen als Deutungsaspekte für das Verständnis von Luthers Auslegung von Rm 7 heranzuziehen. Die in Teil I gewonnenen Einsichten in die paulinische Sündentheologie sollen die Interpretation zum einen thematisch leiten und limitieren (an eine umfassende Interpretation ist nicht gedacht); zum anderen können an ihnen die veränderten theologiegeschichtlichen Konstellationen, die Luthers Paulusrezeption im Vergleich zu Paulus selbst kennzeichnen, und deren systematische Konsequenzen deutlich gemacht werden.

1. Die Ohnmacht der Buße: Luthers Ausgangserfahrung

Luthers reformatorische Einsicht hat ihren biographischen Sitz im Leben in der frommen Angst, am Jüngsten Tag vor Christus als dem gerechten Richter mit der eigenen Lebensführung nicht bestehen zu können. Diese Angst teilt er mit seinen Zeitgenossen. Nicht Sündenskrupulanz und Heiligungsernst an sich heben ihn unter diesen hervor. Im Gegenteil erfreut sich das Bußsakrament allgemeiner Hochschätzung, und Wallfahrten, Ablasswesen, Stiftungen, Heiligenverehrung etc. belegen eindrucksvoll kulturell eingespieltes Sündenbewußtsein und verhaltensprägende Heilssehnsucht. Luther zeichnet sich innerhalb dieses Zeitklimas allein dadurch aus, daß er bewußt wahrnimmt, wie auch die regelmäßige, häufige Buße das geängstete Gewissen allenfalls kurzfristig tröstet, des Heilsstandes gewiß macht, und daß er diese Wahrnehmung *theologisch reflektiert*. Diese Reflexion geht in zwei Richtungen: Auf der einen Seite erkennt Luther, daß Christus nicht mehr unzweideutig als *Heiland* erfahren werden kann, wenn er als Richter den einzelnen Menschen dasjenige Maß an Heil resp. Unheil zuteilt, das sie sich jeweils 'verdient' haben; denn dann wird der Blick unweigerlich auf die eigene Unvollkommenheit im Vergleich zur geforderten Gerechtigkeit gelenkt, was - nach verzweifelten Vervollkommnungsbemühungen - nur in der Verzweiflung am Heil enden kann. Das Heilsevangeliem ist hier ins Gesetz aufgesogen; der Heiland erscheint als Richter. Richter aber kann der Heiland legitimerweise nur in dem Sinne heißen, daß er die geforderte Gerechtigkeit denen bedin-

gungslos "schenkt", die sie *nicht* verdienen, und sie so zurecht-richtet, auf-richtet. Auf der anderen Seite bemerkt Luther, daß die der Beichtpraxis zugrundeliegende Bußtheologie selbst Schwächen aufweist, die verständlich machen, warum die Beichte die ersehnte Entlastung und unentbehrliche Heilsgewißheit nicht auf Dauer bringen konnte. Denn vor allem die nach Herzensreue (*contritio cordis*), Sündenbekenntnis (*confessio oris*) und priesterlicher Absolution geforderten, vom Priester auferlegten Satisfaktionsleistungen können nur allzu leicht als Bedingung und Voraussetzung der Gültigkeit des Vergebungszuspruchs erscheinen und lenken jedenfalls den Blick des Sünders zurück auf sich selbst, auf das, was ihn 'vergebungswürdig' macht, und machen das Bußsakrament faktisch zu einer subtilen Fortsetzung dessen, wovon es doch befreien sollte. Da oder wenn nun in der genannten Weise Christus als der strenge gerechte Richter erscheint, schließt sich ein hermetischer Kreis: Aus der Verstrickung in sich selbst gibt es für den Sünder keinen Ausweg, da Christus am Kreuz nur die *Möglichkeit* des Heils für den einzelnen erwirkt hat, für deren *Verwirklichung* dieser in wie auch immer eingeschränkter Form faktisch mitverantwortlich ist, was Christus am Ende der Zeiten dann als Richter begutachtet. Eine unbedingte Heilsgewißheit (und damit Heilsgewißheit überhaupt) ist innerhalb dieses Kreises unmöglich zu erlangen. Führt Luther diese Einsicht in die Verzweiflung und zu einem den Kreis sprengenden religiösen und theologischen Neuansatz, so ist hier auch der innere Grund für seine Kritik am kirchlichen Buß- und Ablasswesen zu suchen, deren öffentliche Äußerung die Reformation als soziale Bewegung auslöste. Denn wenn die Satisfaktionsleistungen in irgendeiner Form konstitutiv sind für die Vergebung, können sie auf der einen Seite als kirchliches Druckmittel auf die vergebungsbedürftigen Gewissen verwendet werden oder jedenfalls faktisch als solches wirken, und bei aller gebotenen historischen Vorsicht wird man sagen können, daß dies beim Ablasshandel der Fall gewesen ist. Auf der anderen Seite aber können die Satisfaktionsleistungen sich von ihrem (dogmatisch immer noch gegebenen) Zusammenhang mit der Herzensreue ablösen und gewissermaßen an deren Stelle treten. Damit erfüllen sie sicherlich eine entlastende Funktion, aber auf Kosten der inneren Umkehr; und so kritisiert Luther denn auch aufgrund seiner Erfahrungen als Beichtvater den sittlichen Leichtsinns, den der jenseits der kursächsischen Landesgrenzen florierende Ablasshandel bei den Landeskindern zur Folge habe²⁹. In jedem dieser Fälle liegt - allen dogmatischen (in Luthers Augen freilich unzureichenden) Absicherungen zum Trotz - der Akzent auf der (religiösen!) Eigentätigkeit der Heilsuchenden, und ebendies erweist die Buß- und Ablasspraxis in Luthers Augen als fatalen Schein.

29 Vgl. M. Brecht: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981, 180f. und 181-187; zum Ablassstreit insgesamt vgl. 173-215.

2. Der Betrug am Gesetz und die Entmachtung des Evangeliums: Rm 7 als Analyse der vorchristlichen Vergangenheit und der christlichen Gegenwart

In welchem Zusammenhang steht nun die skizzierte reformatorische Ausgangskonstellation mit Luthers Auslegung von Rm 7 in der Römerbriefvorlesung von 1515/16³⁰? Luther findet in Rm 7 eine Beschreibung seiner eigenen Ausweglosigkeitserfahrung. Damit Rm 7 dies sein kann, muß Luther den Text anders als Paulus nicht als christlichen Rückblick auf die *vorchristliche* *conditio humana*, sondern als Deutungstext für Erfahrungen in der christlichen Existenz selbst verstehen. Denn es ist ja die Erfahrung des frommen Christen, der im Vergebungszuspruch des Bußsakraments keinen Frieden mehr findet, die Luther in den verzweifelten Ausruf des Paulus einstimmen läßt: "Wer wird mich erretten aus diesem Leib des Todes?" (Rm 7,24) Berücksichtigt man die Zentralstellung des Bußthemas für die Entwicklung von Luthers Glaubenspraxis und Theologie, so läßt sich die massive Verschiebung, die Luther bei der Interpretation von Rm 7 vornimmt, pointiert in der These formulieren: Während bei Paulus die Sünde das *Gesetz* für ihre Zwecke instrumentalisiert, den Zusammenhang von Gesetz und *Leben* pervertiert und die Menschen unter dem

30 Ich zitiere nach der zweisprachigen Ausgabe Darmstadt 1960 (zwei Bände; Zitate aus Band II im Text nur mit Seitenangabe, Zitate aus Band I mit vorangestelltem "I" gekennzeichnet) und füge jeweils den Beleg aus WA 56 hinzu. Natürlich ist zu berücksichtigen, daß die Vorlesung *vor* dem Ablassstreit und also vor dem 'Ausbrechen' der Reformation entstanden ist. Umstritten ist denn auch, inwieweit sich in dieser Vorlesung bereits Luthers 'reformatorischer Ansatz' niederschlägt. Bei der Frage der rekonstruierenden Datierung von Luthers 'reformatorischer Wende' halte ich es für das Plausibelste, mit *O.H. Pesch* zu unterscheiden zwischen Luthers grundlegender theologischer Einsicht, die keimhaft bereits sehr früh wahrzunehmen ist, und dem Zeitpunkt, da Luther erkennen muß, daß diese Einsicht in der Kirche seiner Zeit keinen Platz hat und er sie dennoch aus inneren Gründen weiterhin zu vertreten genötigt ist, was dann zur Entfaltung seiner reformatorischen Theologie und Praxis führt (vgl. Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 97 und 98-102). Diese Unterscheidung entspricht neueren Überlegungen zur Theorie der Reformationgeschichte, nach denen von reformatorischer Theologie erst dann gesprochen werden kann, wenn bestimmte Positionen innerhalb der Theologie ihrer Zeit *systemsprengend* wirken bzw. von maßgeblichen kirchlichen Instanzen als systemsprengend aufgefaßt werden (vgl. dazu etwa B. Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: ZThK 83 [1986], 1-38, hier: 3, sowie den Band von B. Hamm / B. Moeller / D. Wendebourg, Reformationstheorien, Göttingen 1995). Es hindert dann nichts daran, die Vorlesung von 1515/16 zur Erhellung von Luthers reformatorischer Einsicht heranzuziehen, auch wenn diese sich erst später als "reformatorisch" im strikten Sinn erwiesen hat. Dafür spricht ja auch, daß die Vorlesung jedenfalls in großer zeitlicher Nähe zu jenen Krisenerfahrungen steht, die Luther später als seine entscheidende Prägung beschreibt.

Schein der Gottgefälligkeit dazu gebracht hat, um des Lebens willen das Gebot zu übertreten - welchen Schein erst der *Tod* brutal aufgelöst hat -, offenbart sich bei Luther die Tragödie der Sündenverstrickung in letzter Tiefe am *kirchlichen Bußsakrament* oder, noch elementarer, am *Vergebungszuspruch des Evangeliums*.

Wie kann Luther *diese* Erfahrung in Rm 7 wiederfinden? In welchem Verhältnis stehen pervertierter Vergebungszuspruch und pervertiertes Gesetz zueinander? Was folgt daraus für das Verständnis des *Gesetzes* - und was endlich für das *Sündenverständnis*?

Luther selbst versteht seine Paulusinterpretation keineswegs als Applikation eines Textes auf eine veränderte geschichtliche Konstellation. Im Gegenteil gibt er einen systematischen Grund dafür an, daß Paulus in Rm 7 selbst seine christliche Gegenwart reflektiere: Die für Paulus grundlegende Differenz von Geist und Fleisch ist nach Luther bereits eine Erfahrung des *geistlichen* Menschen, also des Menschen im Angesicht des Evangeliums. Daraus folgt umgekehrt: Der Mensch 'unter dem Gesetz' kennt diese Differenz gar nicht! Trifft das zu, dann muß Paulus in der Tat mit dem fatalen Auseinandertreten von Wollen und Vollbringen (Rm 7,18f.), mit der Machtergreifung der Sünde gerade über den Gutwilligen etwas anderes meinen als die Differenz von Gebot und Gebotsübertretung, deren Wahrnehmung unter den Bedingungen des Gesetzes gewissermaßen der unproblematische Normalfall ist.

2.1. Sündige Selbstzentrierung in der Verfallenheit an das "Fleisch": Der Mensch unter dem Gesetz

Wie stellt sich für Luther die Existenz 'unter dem Gesetz' dar? "Hier ist der ganze Mensch vollständig Fleisch, weil in ihm der Geist Gottes nicht verblieben ist" (33; WA: 343). Er ist "ganz eins mit seinem Fleisch, weil er in die Begierden [concupiscentias] des Fleisches einwilligt" (ebd.). Wie Mann und Frau in der Ehe, so sind Seele bzw. Geist (anima vel mens) und Fleisch (caro) ein - *Fleisch* (vgl. ebd.). Ohne Distanz zu sich selbst "kennt" die menschliche Natur unter den Bedingungen der Sünde "nur ihr eigenes Gute, d.h. was ihr als gut, ehrenhaft und nützlich gilt, nicht aber, was für Gott und die anderen gut ist" (63; WA: 356). Der Mensch ist - wie Luther unter Anspielung auf Jes 2,9(-22) sagt - "so sehr in sich verkrümmt [hominem ... incurvatum in se], "daß er nicht nur die leiblichen, sondern auch die geistlichen Güter auf sich verdreht und sich in allem sucht" (ebd.). Der fleischliche Mensch entwickelt durchaus eine eigene "Klugheit" (Rm 8,7), die allerdings teuflisch ist, da sie sich dem Sündenfall verdankt (vgl. 75; WA: 76 den Hinweis auf Gen 3,7: "Da wurden ihrer beider Augen aufgetan"). Diese 'Klugheit des Fleisches' zentriert alle Gaben, mit denen Gott die Menschen beschenkt hat (vgl. 77; WA: 361f. die umfassende Auflistung), auf sich selbst. Sie "erwählt, was ihrem eigenen Vorteil dient, und meidet, was zu ihrem eigenen Nachteil gereicht",

und - noch einmal gesteigert - "sie verwirft (!), was dem allgemeinen Besten frommt, und erwählt (!), was der Gemeinschaft Schaden bringt" (75; WA: 361)³¹. In abgründiger Umkehrung der augustinischen Unterscheidung von *frui* ("genießen") und *uti* ("gebrauchen") "genießt" sie *sich selbst*, während sie "alles andere, sogar Gott selbst", "gebraucht" (ebd.). Der Mensch wird so "sich selbst zum Endzweck (...), zum letzten Ziel und zum Götzen, um dessentwillen er alles tut, leidet, unternimmt, denkt, redet" (77; WA: 361; Übersetzung korrigiert). Für diese Selbstzentrierung instrumentalisiert er sogar die Kategorien von gut und böse: "Das allein sieht er für gut an, was ihm dienlich ist, und das allein als böse, was ihm Unheil bringt" (ebd.). Da er freilich ganz in sich selber gründet, "graunt" dem fleischlich Klugen "entsetzlich vor dem Tode, vor der Torheit, vor der Sünde (!)" und "vor dem zukünftigen Gerichte" (83; WA: 364); die untergründige Kehrseite der Selbstzentrierung ist mithin die Angst vor allem, wodurch er sich selbst bzw. die Kontrolle über sich und seine Welt zu verlieren droht.

An dieser Stelle wird erkennbar, warum das *Gesetz* diese Selbstzentrierung nicht nur nicht verhindern konnte, sondern sie sogar verstärkte, und warum Selbstzentrierung und *Gesetzesgehorsam* sich keineswegs gegenseitig ausschließen. Denn die Angst vor Selbstverlust nötigt geradezu zur möglichst umfassenden Orientierung am Gebot. Dies aber geschieht nun eben nicht aus Liebe zu Gott und seinem Gebot, sondern aus Angst vor dem Gericht, und es geschieht demnach ganz im Dienste der Selbstzentrierung. Auch der Wille, das Gesetz zu *erfüllen*, wird so zu einer Erscheinungsform der Gier, das (vom Gesetz verheißene) Leben selbsttätig zu erlangen. Es muß freilich noch mehr gesagt werden. Denn wenn die Gier nach Leben sich vom Gesetz nur gleichsam gezwungenermaßen (aus Furcht) kanalisieren läßt, dann *steigert* das Gesetz das gierige "Tun des Fleisches" sogar noch, "weil es den Haß wider das Gesetz und die Liebe und die Lust zur Übertretung steigerte" (89; WA: 367). Im Namen des *Lebens*, aus Furcht vor Einbußen an der Lebensqualität (vgl. 91; WA: 367), kann der Mensch dann in der Zeit der Anfechtung von den Werken des Gesetzes auch einmal *abweichen* (vgl. 89; WA: 367). Weniger explizit als Paulus selbst, aber doch deutlich genug benennt also auch Luther die Möglichkeit, daß der Mensch sich von der *Gabe* des Gesetzes³² emanzipiert mit dem Ziel, die Intention des Gesetzes, nämlich die Bewahrung des Lebens, aufrecht zu erhalten in einer Situation, in der dies durch den *Gesetzesgehorsam* vermeintlich nicht mehr möglich wäre. "So

31 In diesem Zitat spiegelt sich die im Gesetz ursprünglich angelegte Sozialdimension von Gebotsgehorsam und Gebotsübertretung wider. Vgl. oben I, 2.1.

32 Immerhin gehört die "verstandesgemäße Weisheit", die "in der Erkenntnis und den Geheimnissen der *Schrift* und der *Kreatur*" besteht, zu den Gottesgaben, die der fleischliche Mensch mißbraucht (77; WA: 362; Herv. von mir).

kämpft der Teufel immer wider die Weisheit Gottes und ist eifrig bemüht, Gott in unseren Augen Torheit zuzuschreiben, daß er uns zum Götzendienst verleite, indem er uns vorspiegelt, Gott wolle das, was er doch nicht will" (49; WA: 349). Mit einem schönen Bild bekräftigt Luther freilich, daß dieser sündensteigernde Effekt des Gesetzes nicht auf dessen mangelnde Güte zurückgeführt werden kann: Wird ein Kranker durch den Genuß von Wein noch kränker, spricht dies nicht gegen die Qualität des Weines, sondern offenbart nur, daß es unsinnig war, ihn als Heilmittel zu verwenden (vgl. 73; WA: 360). Und in der Tat ist das Gesetz unter den Bedingungen der sündigen Selbstzentrierung nicht mehr fähig, dieser Selbstzentrierung Einhalt zu gebieten, da es machtlos ist dagegen, von dieser in ihren eigenen Bereich gezogen und instrumentalisiert zu werden. Wenn Luther schreibt, der in sich selbst verkrümmte Mensch finde "in den Kräften der Natur keine Hilfe, sondern er bedarf von außen her [ab extrinseco] irgendeines mächtigeren Beistandes" (63; WA: 356), so kann das göttliche Gesetz diese externe Instanz nicht mehr sein, da der sündige Mensch es gewissermaßen naturalisiert, zu einem Teil seiner Natur, seines Verfügungsraumes gemacht hat. Dergestalt internalisiert, kann es nicht einmal mehr seine sündendiagnostische Funktion erfüllen. Erst das Kolabieren des Selbstverfügungsanspruchs im Tod läßt das Gesetz wieder frei und bestätigt seine diagnostische Kompetenz.

Luthers Analyse der Existenz 'unter dem Gesetz' bewahrt eindeutig wesentliche Momente der paulinischen Aussagen in Rm 7. Besonders ist hervorzuheben, wie subtil er die schleichende Pervertierung des Gesetzesgehorsams im Namen des Lebens herausarbeitet und wie er sogar noch die subjektive Gutwilligkeit oder jedenfalls Unbewußtheit dieses Pervertierungsprozesses aufzeigen kann: Die guten - und also gottgefälligen! - Werke gefallen Gott deshalb nicht, weil die Menschen sie sich selber "erwählen", statt "darauf [zu] warten, zu einem Werk erwählt zu werden" (49; WA: 349); die Wahl des Guten kann also durchaus faktisch *eigenmächtig* erfolgen, und umgekehrt kann sündige Eigenmächtigkeit sich in Gestalt der Entscheidung für das *Gottgefällige* artikulieren. Anders als Paulus schreibt Luther die Erzeugung dieses Scheines nicht der personifizierten Sünde zu, sondern dem Teufel, aber dieser Unterschied ist kaum mehr als ein terminologischer. Schwerer wiegt, daß Luther die vorchristliche Existenz 'unter dem Gesetz' gänzlich als eine differenzlos 'fleischliche' ansieht und auch den jüdischen Gesetzesgehorsam unter das Signum des "Eigenlobs(s)" (ebd.) stellt. Freilich gilt es zu berücksichtigen, daß Luther vielleicht deutlicher als Paulus selbst die Sündenskrupulanz, das Bewußtsein eigener Unvollkommenheit und Verkehrtheit als Teil der sündigen Selbstbewahrungsangst und damit als die nicht abschüttelbare Kehrseite jenes Eigenlobs diagnostizieren kann, so daß er die 'fleischliche' Existenz durchaus als in sich differenziert zu beschreiben fähig ist; es fehlt ihr eben nur die entscheidende Differenz von Fleisch

und Geist, die erst in der Christusoffenbarung zu Tage tritt. Dennoch bleibt auch dieses Urteil natürlich eine *Außenperspektive* auf das Gesetz, von der zu fragen wäre, ob sie das Selbstverständnis des Gesetzesfrommen wirklich trifft³³.

2.2. *Fleisch und Geist: Die durch den Vergebungszuspruch des Evangeliums ausgelöste Krise*

Die Diagnose der Existenz 'unter dem Gesetz' verdankt sich der Christusoffenbarung. Wie für Paulus, so erhält auch nach Luther die Erkenntnis Christi die Vergangenheit vor Christus als sündige Instrumentalisierung des Gesetzes für die Interessen des 'Fleisches', gegen das es keine Gegeninstanz, keine Möglichkeit der Distanzierung mehr gibt. Anders als Paulus aber (freilich unter dem Anspruch, Paulus zu interpretieren!) verwendet Luther Rm 7 *zugleich* auch, ja sogar in erster Linie als Beschreibung der *Gegenwart der Christen*. Die durch Christus offenbarte und wirkmächtig vergegenwärtigte Differenz von Geist und Fleisch wirft nicht nur ein Licht auf eine überwundene Vergangenheit; sie macht vielmehr die Gegenwart als Ort einer Krise kenntlich, die noch viel radikaler und gefährlicher ist als die nun aufgedeckte Verblendung der Vergangenheit. Denn der Zuspruch des Heilsevangeliiums konstituiert einen inneren, 'geistlichen' Menschen, als welcher der Mensch sich allererst von sich selbst, insofern er ein 'äußerer' Mensch ist, unterscheidet und sich zu sich selbst verhalten muß. Es geht hier wohlgemerkt nicht um das Verhältnis von Psyche und Physis. Stattdessen wird der Mensch im Heilzuspruch von seinen psychischen nicht minder als von seinen physischen Vorgaben, Zuständen und Tätigkeiten distanziert, die zusammen den '*äußeren*' Menschen bilden. Diese Distanz bleibt freilich in strengem Sinn eine Distanz zu *sich selbst*: Äußerer und innerer Mensch sind ein und dieselbe Person. Genau dies macht die Krise so unausweichlich und so radikal: Anders als der sich selbst heillos ausgelieferte differenzlos 'fleischliche' Mensch, der das göttliche Gebot nur widerwillig zur Kenntnis nimmt, kann erst der 'geistliche' Mensch mit Paulus sagen: "Ich habe Lust an Gottes Gesetz" (Rm 7,22) und das Gesetz als den geoffenbarten Gotteswillen uneingeschränkt erfüllen *wollen*. Erst auf den 'geistlichen' Menschen treffen dann alle paulinischen Äußerungen über das unerklärliche und unerträgliche Auseinanderfallen von Wollen und *Tun* (Rm 7,15-23) zu. Dabei geht es Luther weniger um die Differenz von Wollen und Ausführung, sondern bereits um die Spannung zwischen dem Wollen und den "Antriebe(n) und Süchte(n), die zum Han-

33 Luther war dies im übrigen durchaus bewußt, wenn er den Sündenaufweis von Rm 2 gegen die Juden als *nichtempirisch* auffaßte: "auch wenn er [sc. Paulus] von ihren äußeren Werken *nichts wußte*, so war er doch dessen ganz gewiß, daß sie, solange sie außerhalb der Gnade stehen, inwendig im Herzen wider das Gesetz handeln" (45; WA: 347; Herv. von mir).

deln treiben" (37; WA: 71; zu Rm 7,19). Selbst wenn nämlich das Gewollte zur Ausführung gelangt, ist damit noch keineswegs gesagt, daß die Motive dem Wollen entsprechen. Vielmehr ist es die entscheidende Anfechtung des *geistlichen* Menschen, daß 'sein' äußerer Mensch ihm als innerem Menschen eben *nicht* gleichförmig ist. In besonders schroffer Weise erfährt der Gerechtfertigte sich - als Sünder. Der verzweifelte Ruf "Wer wird mich erlösen aus diesem Todesleib?" ist ein Wort des *Glaubens*, der immer erneut gestoßen wird auf die Erfahrung der Gleichzeitigkeit von zugesprochener Vergebung und Vergebungsunwürdigkeit: "simul iustus est et peccat" (42; WA: 347).

3. Leistungsdruck, Hochmut, Verzweiflung: Die schleichende Integration des Evangeliums in die Todessphäre der Sünde

Luther liest Rm 7 als die Beschreibung der Genese dieser Erfahrung. Wieso kann gerade der *Vergebungszuspruch des Evangeliums* in die Verzweiflung stürzen - so daß man in Abwandlung von Rm 7,11 sagen könnte: Die Sünde nahm Anlaß am Bußevangelium und betrog mich und tötete mich durch ebendieses Bußevangelium -?

In mehrfacher Hinsicht:

Zum einen kann der Vergebungszuspruch so angeeignet werden, daß er die bleibende Vergebungsbedürftigkeit überblendet; die *zugesprochene* Gerechtigkeit wird als *eigene* beansprucht und so zum Anlaß, andere zu richten und als Sünder zu verachten. Mit dieser Haltung aber - so bemerkt Luther in seiner Auslegung von Rm 5,12 (Corollarium) - "hast du doch, weil du auf deine eigene Gerechtigkeit pochst, sie auch schon befleckt und eine doppelte Ungerechtigkeit getan, indem du sowohl deine Sünde als Gerechtigkeit hinstellst als dich auch mit deiner Gerechtigkeit brütest" (I,347; WA: 314; Übersetzung leicht verändert). Daß der Gerechtfertigte sich selbst seine Vergebungsbedürftigkeit verschleiern und "sich als einen Gerechten mit dem anderen" als Sünder "vergleicht", ist nach Luther "Ungerechtigkeit im eigentlichen Sinn" (I,345; WA: 314; eigene Übersetzung). Dieser Schleier zerreißt erst, wenn dem Gerechtfertigten die Kluft zwischen seinem reinen Wollen - der Erfüllung des Gotteswillens, der Annahme des Vergebungszuspruchs - und seinen faktischen Motiven und Begierden - dem Stolz auf die Gerechtigkeit als Besitz und Zustand - erneut offenbar wird. Während gröbere Formen der sündigen Selbstzentrierung leichter identifizierbar sind, weil durch die Christussoffenbarung das Gesetz aus der sündigen Verzerrung befreit und als Instanz der Sündenerkenntnis wiedereingesetzt ist, kann diese subtilste und potenzierte Gestalt der verschleierte Gottlosigkeit kaum erkannt werden, da diese ja auch das *Evangelium* in ihren Herrschaftsbereich (vgl. ebd.) integriert hat. Genauer muß man sagen: Sie kann nur erkannt werden, wenn das Evangelium selbst *sich selbst* (und den im Gesetz konkretisierten Gotteswillen des Lebensförderlichen) immer neu entschleiern und geltend

macht. *Deshalb* muß das ganze Leben der *Christen* (im Unterschied von den Nichtchristen!) eine Buße sein, wie Luther in der ersten seiner 95 Ablaßthesen formuliert.

Zum anderen aber und umgekehrt kann die durch das Evangelium in aller Schärfe wahrgenommene Kluft zwischen Vergebungszuspruch und bleibender Sündhaftigkeit die *Realität* und die *Wirksamkeit* des Vergebungszuspruchs zweifelhaft machen. Eine dreifache Ohnmachtserfahrung gewinnt die Oberhand: Weder die natürlichen Kräfte, noch das Gesetz, noch auch das Evangelium können befreien aus der fatalen Verstrickung in die zerstörerischen Folgen der Sünde Adams³⁴. Unter den Bedingungen der sündigen Selbstzentrierung verfällt das Evangelium der Illusions- und Ideologiekritik. Was bleibt, ist 'realistische' Resignation; was folgt, ist Verzweiflung.

Eine dritte Möglichkeit ist, daß die durch das Evangelium aufgerissene und zur Erkenntnis gebrachte Kluft zwischen 'Geist' und 'Fleisch' die Überwindung dieser Kluft als Aufgabe für eigene Tätigkeit erscheinen läßt. Das Evangelium rückt dann als Norm in die Funktionsstelle des *Gesetzes* ein. Dabei verliert es seinen Charakter als *unbedingte Gabe* und wird etwa in Gestalt einer 'Nachfolgeethik' zum Maßstab des *Gerichts*. Hier ist an Luthers fromme Angst vor Christus als *Richter* zu erinnern, gegen den nicht mehr an Christus den Heiland appelliert werden kann. Dies aber ist, so ist vor dem Hintergrund von Rm 7 zu schließen, bereits Folge eines sündig selbstzentrierten Lebenszusammenhangs. Die Sünde erweckt an der Gabe der Buße das Begehren, die Vergebungswürdigkeit selbst zu erlangen. Die Gabe der Buße wird so Teil desjenigen Lebenszusammenhangs, dessen Kollabieren das Evangelium diagnostiziert und auf dessen Kollabieren das Evangelium als Gabe der Buße bereits reagiert hatte. Deshalb 'bewirkt' die Buße genau das gleiche wie das von der Sünde mißbrauchte Gesetz: Hochmut, Verzweiflung und Tod. Die Verschleierung ist hier freilich noch viel subtiler, vielschichtiger und abgründiger als beim Gesetz, weil das Evangelium so faktisch an der Ohnmacht und Perversion partizipiert, die es selbst aufgedeckt und zu überwinden beansprucht hat. Luther blendet die bei Paulus unterscheidbaren Aspekte - Übertretung des Gebotes, Ablehnung Christi - übereinander und kann so verständlich machen, warum sich an das Evangelium ähnliche Reaktionen anlagern wie ans Gesetz, als dessen verschärfte Form es nun erscheint: heiliger Zorn und Haß gegen die "Gerechtigkeit Gottes" (wie der später Luther für seine Frühzeit bezeugt) auf der einen Seite, auf der anderen ethisierende Umdeutungen (wie etwa die Zwei-Stufen-Ethik, die den einen die Nachfolge erleichtern, die anderen zu verstärkter Askese anreizen soll) und sakramentale Abfederungen, die die Zumutungen des Um-

34 Vgl. dazu Luthers Auslegung von Rm 5,12-21: I,337-361; WA: 51-56 und 309-320.

kehrevangeliums lindern sollen (wie es Luther in der Beicht- und Ablasspraxis seiner Zeit kritisch wahrnahm).

Alle diese Wege münden wider besseres Wollen in die Katastrophe: "Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Todesleib?" Wenn dies nicht das letzte Wort sein soll, dann leuchtet unmittelbar ein, daß nach Luther allein die Fähigkeit zur rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium den Theologen ausmacht³⁵. Denn es ist im Kern die schleichende Vergesetzlichung des Evangeliums, die dieses unbemerkt in die sündig pervertierten Lebenszusammenhänge zu integrieren und so seine heilende Kraft zu neutralisieren erlaubt. Verloren geht damit auch die sündendiagnostische Kraft des *Gesetzes*, die ja allererst durch das Evangelium aus der Instrumentalisierung und Verzerrung durch die Sünde befreit worden ist und immer wieder neu befreit werden muß. Es liegt also um des heilsamen, differenziert aufeinander bezogenen Wirksamwerdens von Evangelium und Gesetz willen alles daran, daß das Evangelium *als* Evangelium inmitten der heillosen Verstrickung in Selbstrechtfertigung und Selbstzerstörung heilsam zur Geltung kommt und dabei auch das Gesetz zur Erhellung dieser Verstrickung erneut zur Geltung bringt. Indem Luther die Unverfügbarkeit dieses Heilsgeschehens auch und gerade für die bereits Getauften in die paulinische Beschreibung der vorchristlichen "adamitischen" Menschheit projiziert, appliziert er in ingeniöser Weise die paulinische Rechtfertigungslehre "allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke" (Rm 3,28) auf eine veränderte christentumsgegeschichtliche Konstellation. Dies ermöglicht eine radikale christliche Selbstkritik, sowohl in Gestalt individueller Gewissenserforschung als auch in Form der Kritik kirchlicher Praxis und Lehre. Es wundert nicht, daß dabei die Radikalität der Sündenerfahrung im Mittelpunkt steht. Rm 7 ist nicht nur gnadenhaft überwundene Vergangenheit. Daß das Evangelium immer zugleich krisenhafte Gegenwart aufdeckt, ist freilich genau dann kein Grund zur Verzweiflung, wenn die gegenwärtige Differenz von Geist und Fleisch im Glauben auf die Unverfügbarkeit des geschenkten Heils bezogen werden kann: "Die Sünde bleibt also im geistlichen Menschen zurück, ihn in der Gnade zu üben, seinen Stolz zu demütigen und seine Anmaßung zu dämpfen" (II,49; WA: 350; zu Rm 7,17). Gegenwärtige Heilsgewißheit und radikales Sündenbewußtsein schließen sich dann nicht aus.

Ausgeschlossen ist damit jedoch ebenso wenig, daß im christlichen Leben beglückende und stärkende Erfahrungen der Überwindung des 'Fleisches' durch den Geist, des (auch wechselseitigen) Trostes, der Glaubenszuversicht und der gegenseitigen Annahme in Wort, Tat und

35 "Wer das Evangelium recht vom Gesetz zu unterscheiden weiß, der danke Gott und darf wissen, daß er ein Theologe ist" (WA 40/1, 207); zitiert nach G. Ebeling, Martin Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1981, 121 (dort 121f. auch weitere Belege).

Haltung sich einstellen und daß der Glaube mit der Ansammlung solcher Erfahrungen an Stabilität und Flexibilität, an Lebensfülle und Lebenswärme zunimmt. Im Gegenteil ist es die Aufgabe der christlichen Lebensführung, daß der Glaube in dieser Weise Gestalt gewinnt. Luther hat diesen Zusammenhang von Glauben und Lebensführung in der Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen"³⁶ begrifflich dicht beschrieben und in mehreren Dekalogauslegungen - etwa in der Schrift "Von den guten Werken"³⁷, später in den Katechismen³⁸ - ethisch konkretisiert. Deutlich hat das *Gesetz* dabei die Bedeutung, die Selbstwahrnehmung der *Christen* zu orientieren, und so konnte man den Dekalog geradezu als die "Grundlage christlicher Ethik"³⁹ bezeichnen. Bis in die Anordnung der drei "Hauptstücke" der Katechismen - Gebot, Glaube, Gebet - erweist sich hier freilich, daß Luthers Auslegung von Rm 7 auf die gegenwärtige christliche Existenz in der Sache prägend geblieben ist für die reformatorische Theologie. Denn die Gebote "umschreiben (...) einerseits die sittlich unüberbietbare Norm christlichen Lebens und überführen andererseits den Menschen seiner - mit Schuld untrennbar verbundenen - Ohnmacht, um ihn zum Glauben und zum Gebet als den Mitteln zu führen, die Kraft der Gebotserfüllung zu erlangen, die ohne Befreiung von der Anklage des Gesetzes nicht zustande kommt"⁴⁰. Rm 7 ist hier präsent als die Erinnerung daran, daß selbst die gelungene Gebotserfüllung zur Sünde wird, wenn an ihr die eigene Gerechtigkeit analytisch abgelesen werden soll, und daß der *Glaube* selbst des je erneuten *Gebets* um den erneuten Glauben bedarf, wenn er nicht dem Herrschaftsbereich der sündigen Selbstzentrierung anheim fallen soll. Wo dies vergessen wird, da herrscht "Ungerechtigkeit im strikten Sinn".

36 WA 7, 20-38 (deutsch), 42-73 (lateinisch). Die deutsche Fassung modernisiert bei Bornkamm/Ebeling 1, a.a.O. (Anm. 26), 238-263.

37 WA 6, 202-276. In modernem Deutsch bei Bornkamm/Ebeling 1, a.a.O., 38-149.

38 Kleiner Katechismus: BSLK 499-542 (Dekalog: 507-511); Großer Katechismus: BSLK 543-733 (Dekalog: 560-645).

39 So im Titel des Aufsatzes von G. Wenz, Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik, in: ZThK 89 (1992), 404-439.

40 Wenz, a.a.O., 431.