

Der Zusammenhang von Gesetz und Sünde im Römerbrief : kritischer Nachvollzug der Auslegungen von Ulrich Wilckens

Autor(en): **Zeller, Dieter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **38 (1982)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878428>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Zusammenhang von Gesetz und Sünde im Römerbrief

Kritischer Nachvollzug der Auslegung von Ulrich Wilckens

I. Theologiegeschichtlicher Ort

Um verstehen und einigermaßen beurteilen zu können, welche Position die Kommentierung des Römerbriefs durch U. Wilckens¹ einnimmt, müssen wir kurz mit groben Zügen den Hintergrund dafür zeichnen. Sie hebt sich hauptsächlich von zwei Auslegungen ab, die geschichtlichen Einfluss gewonnen haben.

1. M. Luther

Luther kam aus der Erfahrung eines gescheiterten Mönchslebens dazu, die paulinische Rechtfertigungslehre auf das unter dem Druck der Beichtpraxis stehende Gewissen anzuwenden. Dabei übertrug er die Frage des Paulus nach den Zugangsbedingungen zum Heil² auf das Heilsverlangen des Christen. Er sieht in den Versuchen der Selbstvervollkommnung die «Werke des Gesetzes», die letztlich der Selbstsucht entspringen.³ Röm 7,7 ff. offenbart ihm die Situation des geistlichen

¹ Der Brief an die Römer=Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, VI 1 (1978), VI 2 (1980), zitiert als I bzw. II. Vgl. schon ders., Was heisst bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?», EKK, Vorarbeiten 1 (1969), 51–77, zitiert als V (=Vorarbeiten), abgedruckt in: Rechtfertigung als Freiheit (1974), 77–109.

² Vgl. meinen Aufsatz: Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre, Theol-Phil 56 (1981), 204–217.

³ Vgl. in den Vorlesungen über den Römerbrief (1515/16) das Scholion zu 7,8, in der Ausgabe von J. Ficker, WA 56 (1938), 348 f.

Menschen, der durch das Gesetz nur die bleibende Sünde erkennt und immer wieder zum Zuspruch der Gerechtigkeit seine Zuflucht nehmen muss. Luther sieht die grundlegende Erfahrung des ‹Anfangs› in jedem Augenblick christlichen Lebens wiederholt.⁴ Daran änderte die Tatsache kaum etwas, dass die Frontstellung gegen die pharisäische Werkfrömmigkeit bald durch die Front gegen den epikureischen Libertinismus ergänzt wurde, wobei Werke und Gesetz wieder eine positive, jedoch untergeordnete Funktion bekommen.⁵

2. R. Bultmann

In seiner Paulusdeutung⁶ reagiert Bultmann auf die psychologische Relativierung der Rechtfertigungsbotschaft in der liberalen Exegese, die die Einheit von Indikativ und Imperativ nicht mehr einsichtig machen konnte. Er verlegt nun seinerseits sowohl Sünde wie Gerechtigkeit ins empirisch nicht mehr Wahrnehmbare. Die Sünde ist kein ethisches Problem, es geht nicht um die Verwirklichung des Guten im Handeln. Entsprechend wird der Konflikt Röm 7,15–24 gedeutet.⁷ Das Wollen ist bewusstseinstranszendent; es richtet sich auf das Leben. Phil 3,6 wird herangezogen, um zu zeigen, dass die Sünde das Selbstverfügen-Wollen des Menschen ist. Es äussert sich gerade in der Absicht, das Gesetz zu erfüllen. In der Rechtfertigung geht es um einen grundsätzlichen Wandel des Existenzverständnisses. Der Mensch soll sich besinnen, von woher er lebt, ob aus der Gnade Gottes oder aus eigener Kraft. Da das Urteil Gottes das Entscheidende ist, kann er immer nur als Sünder ein Gerechtfertigter sein. Indem Bultmann die Befreiung vom Gesetz als Befreiung vom Heilsweg der Werke versteht, vermeidet er, dass der Glaube nur die fehlenden Werke ersetzt bzw. der Mensch in der Rechtfertigung nur wieder zu neuem Gesetzesdienst repariert wird. Noch die jüngsten Römerbriefkommentare der Bult-

⁴ So II 109.

⁵ Vgl. O. H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung (1981), 124. 127. 153.

⁶ Greifbar schon in dem 1926 erschienenen Aufsatz: Das Problem der Ethik bei Paulus: E. Dinkler (Hg.), *Exegetica* (1967), 36–54.

⁷ Vgl. Römer 7 und die Anthropologie des Paulus: *Exegetica* (1967), 198–209; Christus des Gesetzes Ende: Glauben und Verstehen II (1952), 32–58.

mannschule⁸, aber auch katholische Arbeiten⁹ stehen unter dem Eindruck dieser imponierenden Konzeption.

3. Die Kritik von U. Wilckens

Wilckens setzt sich in erster Linie mit Bultmann auseinander, mit-betroffen ist aber auch die Interpretation Luthers, soweit sich Bultmann mit ihr sachlich deckt. Er wirft seinem Verständnis von Sünde und Rechtfertigung prinzipielle Abstraktheit und Unanschaulichkeit vor.¹⁰ Negative Aussagen dominieren, wo von der konkreten Bedeutung der Rechtfertigung in der Existenz des Christen gesprochen wird.¹¹ Die Sünde ante Christum dürfe nicht von Stellen wie Phil 3,4 ff. und Röm 9,30 ff. her bestimmt werden. Denn während die vorchristliche Sünde die Gestalt der Gesetzesübertretung habe, bekomme sie hier eine spezifisch nachchristliche Gestalt als antievangelischer Judaismus.¹² Wilckens betont, dass der Glaube sich auf die Heilstat Gottes in Christus bezieht; die Christologie lässt sich nicht anthropologisch verrechnen.¹³ Paulus spricht dem Christen nicht nur eine Gerechtigkeit zu, er spricht ihn als Gerechten an.¹⁴ Die Grenzbestimmung «nicht aus Gesetzeswerken» gilt gegenüber dem Judentum und kennzeichnet die Aporie des Sünders, darf aber nicht verallgemeinernd auf die christliche Existenz übertragen werden.¹⁵ Schliesslich muss man begreiflich machen, warum die Gerechtfertigten auf die Erfüllung des Gesetzes und auf Werke der Gerechtigkeit verpflichtet werden.¹⁶

Diese Ausstellungen von Wilckens folgen mehr oder weniger ausdrücklich einer Methode, die hier einmal vorgeführt werden soll: der

⁸ E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a (31974); H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT VI (1977); vgl. auch G. Bornkamm, *Sünde, Gesetz und Tod: Das Ende des Gesetzes*, *BevTh* 16 (51966), 51–69.

⁹ Z. B. J. Blank, *Warum sagt Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht»? EKK, Vorarbeiten 1 (1969), 79–95.*

¹⁰ Vgl. I 232; II 115.

¹¹ Vgl. I 255.

¹² Vgl. V 71.

¹³ Vgl. I 89. 92. 188. 232 und Wilckens' Aufsatz: *Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre*, *ZNW* 67 (1976), 64–82, 76.

¹⁴ Vgl. I 256.

¹⁵ Vgl. I 257.

¹⁶ Vgl. V 51f.

Entflechtung der Kontexte. Die Aussagen über das Gesetz sind, wie man längst beobachtet hat, bei Paulus «nicht einlinig».¹⁷ Das kommt jedoch daher, dass sie in vier verschiedenen Kontexten stehen, die sich gerade im Röm unterscheiden lassen:

1. Die Lage vor und ausser Christus
2. Der Vorgang der Rechtfertigung
3. Die Verkennung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium
4. Das Leben des Gerechtfertigten

Mit diesen Kontexten ändert sich auch die Bedeutung der Werke, des Gerichtes und das Verständnis von Sünde. Die Problematik der Auffassung Luthers und Bultmanns liegt darin, dass sie diese verschiedenen Kontexte ineinanderprojizieren. Ebenso suchte G. Klein in einer Stellungnahme zu Wilckens für Paulus ein einheitliches Sündenverständnis nachzuweisen.¹⁸ Im folgenden gehen wir der Wilckensschen Auslegung nach, untersuchen, ob sie dem Text gerecht wird, ob die Aufgliederung tatsächlich von Vorteil ist und ob schliesslich die theologische Reflexion sie nicht in gewissem Mass wieder zurücknehmen muss.

II. Gesetz und Sünde in ihren verschiedenen Kontexten

1. Die Lage vor und ausser Christus

a) Die Sünde der Juden Kap. 2

In Röm 1, 18–3, 20 «spricht Paulus zunächst von der Voraussetzung der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes». Er zielt «in diesem Abschnitt darauf, dass die Offenbarung des Zornes Gottes eben nicht etwa

¹⁷ Vgl. R. Smend/U. Luz, *Gesetz* (1981), 99. Auch E. Ruckstuhl vermutet in seiner Besprechung des I. Bandes von Wilckens' Kommentar, *Schweizerische Kirchenzeitung* 148 (1980), 495–499, 496, Paulus habe die Formel Röm 3, 20 nicht immer im gleichen Sinn verstanden. Vgl. nun auch H. Räisänen, *Paul's Theological Difficulties with the Law*, *Studia Biblica* 1978, III, 301–320. Er erklärt die «anomalies» im Denken des Paulus über das Gesetz damit, dass dieser seine Argumentation den jeweiligen kontroverstheologischen Notwendigkeiten angepasst habe.

¹⁸ Sündenverständnis und *theologia crucis* bei Paulus: C. Andresen/G. Klein (Hg.), *Theologia Crucis – Signum Crucis* (1979), 249–282. Seine Einwände werden im folgenden mitdiskutiert.

allein den Heiden, sondern ebenso auch den Juden... widerfährt, weil die Sünde... im Tun besteht».¹⁹ Für den Juden sind die Werke der Masstab des Gerichts, das sagt ihm Paulus 2,13 mit einem Grundsatz, dessen Geltung er weder hier noch irgendwo sonst im Röm bestreitet.²⁰ Entsprechend besteht seine Sünde, wie ihm 2,17–24 vorhält, im Bruch des Gesetzes, der zu seinem hohen Anspruch als Gesetzeslehrer kontrastiert.²¹ Damit dürfte Wilckens den am Tage liegenden Sinn des Textes treffen.²² Nur: sollte er nicht auch mehr herausarbeiten, dass ein Satz wie 2,13 «abstrakt» bleibt, gleichsam in der Luft hängt, weil Paulus hier recht künstlich von den weiteren Kontexten absieht?

b) Der Grundsatz 3,20a

Konsequent erklärt Wilckens nun aber auch das Fazit 3,20a. Deswegen werde kein Mensch aus Gesetzeswerken gerechtfertigt, weil alle schuldig vor Gott sind, aber durch Tatsünden, nicht etwa schon wegen der Absicht, durch Gesetzeserfüllung vor Gott gerecht zu werden, wie Bultmann meinte.²³ Dagegen liest etwa G. Bornkamm²⁴ aus der Formulierung heraus, dass nicht nur der, dem Gesetzeswerke fehlen, sondern auch der, der sie vorweist, nicht gerechtfertigt werden könne. Wilckens' Paraphrase «Ungerechte aber, deren Ungerechtigkeit in ihren Taten manifest und wirksam ist, können nicht dadurch gerecht werden, dass sie Gebotserfüllungen als Ersatzleistung erbringen, durch die die Sünde etwa aufgehoben würde»²⁵ kommt nicht an die Pauschalität des Satzes heran. Dieser ist auch nicht durch die voranstehenden

¹⁹ I 16.

²⁰ I 132. Gegen Schlatter vermerkt zwar I 144 die tiefe Zäsur, die «den Abschnitt innerhalb seines Kontextes (1,18–3,20) von» 3,21 ff. trennt; dadurch bekommt er aber «keinen vorbereitend-uneigentlichen Sinn» (I 145). Klein (A. 18), 255 hingegen möchte V. 13b nur einen argumentativen Stellenwert zubilligen; er sei nur eine «sehr vorläufige Feststellung» (259).

²¹ Vgl. schon V 54.

²² Dagegen überzeugt der Versuch von Klein (A. 18), 256 f., in τὸν νόμον τελεῖν (2,27) ein «qualifiziertes Tun» zu finden, nicht. Vgl. die von ihm A. 38 zitierten ausserpaulinischen Belege Jak 2,8; Herm Sim V,2.4; Lk 2,39.

²³ Vgl. V 54 f. «Tatsünde» ist bei Wilckens natürlich nicht als Gegenstück zu «Wort-» oder «Gedankensünde» zu verstehen.

²⁴ Theologie als Teufelskunst: Geschichte und Glaube, 2. Teil, BevTh 53 (1971), 140–148, 147.

²⁵ I 175. Gegen diese Wiedergabe polemisiert Klein (A. 18), S. 260 mit Grund.

Anklagen gedeckt. Freilich nun auch nicht dadurch, dass jedwedes Verhalten, auch Gesetzesbeobachtung, Sünde wäre; vielmehr ist Paulus ein neues Prinzip der Rechtfertigung (V. 21) aufgegangen. 3,20a ist ja eine im Kampf mit den Judaisten geschmiedete These (vgl. Gal 2,16a). Hier schlägt der hermeneutische Standort, von dem aus die ganzen Ausführungen 1,18–3,20 gemacht sind²⁶, durch.

c) Die Erkenntnis der Sünde 3,20b

Dass Paulus aber in diesem ganzen vorbereitenden Teil an tatsächliche Gesetzesübertretung denkt, bestätigt der Begründungssatz 3,20b. Das Gesetz hat keine Funktion als die, sie als solche erkennen zu lassen.²⁷ Das ist ja auch ein anderswo vorkommender Gedanke (vgl. Gal 3,19). Dagegen besteht Klein²⁸ darauf, «dass der Begriff ἐπίγνωσις hier keinen kognitiven Sinn hat, vielmehr das existentielle Innewerden im Sinne der akuten Realisierung meint» wie II Kor 5,21 und Röm 7,7 (dort auch von Wilckens so verstanden). Ihm liegt daran, dass dem Sünder die Sünde in ihrer Tiefe und Tragweite völlig undurchschaubar ist. Wenn das Sätzchen aber nicht nach vorn, etwa nach 7,7, orientiert ist, sondern das Vorangegangene zusammenfasst, dann ist es wohl so, dass Paulus 2,21f. dem Juden durch die Erinnerung an das Gesetz im eigenen Mund das Vergehen bewusst macht, 3,9–19 tut er das durch Zitation des Gesetzes = Schrift. Analog erkennt der Heide durch das in sein Gewissen eingeschriebene Gesetz einen möglichen Verstoss (2,14f.).

Das Gesetz dient also zur Aufdeckung von Schuld im Prozess, den Paulus vom Standpunkt des Evangeliums aus gegen die Welt führt. Da es ihm aber in diesem Zusammenhang auch auf die persönliche Verantwortlichkeit und Unentschuldbarkeit ankommt, ist Wilckens²⁹ durchaus im Recht, wenn er schreibt, die Erkenntnis der Sünde in diesem radikalen Sinn sei nicht erst vom Aspekt des Glaubens im Rückblick auf die zur Vergangenheit gemachte Sünde möglich, sondern schon durch das Urteil des Gesetzes. Er gesteht freilich Bornkamm

²⁶ Wilckens weiss an anderen Stellen darum: z. B. ... radikalisiert nach I 152 Paulus die jüdische These des Gerichts nach den Werken, weil er die Sühne Jesu im Rücken weiss (ähnlich I 179).

²⁷ Vgl. I 177.

²⁸ (A. 18), 261, sekundiert etwa von Schlier (A. 8), 101; anders z. B. C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans I*, ICC (1975), 199.

²⁹ I 180; vgl. 103.

zu, dass zu der immer schon durch das Gesetz präsenten Anklage nun eine eschatologische Definität (sic!) hinzutritt, die als solche erst im Kontext des Evangeliums zum neuen Ereignis wird. Darf man diesen Kontext aber in die Offenbarung des Zornes Gottes eintragen wie Wilckens, nach dem 1,18 zu ἀποκαλύπτεται «im Evangelium» aus V. 17 zu ergänzen ist?³⁰ Sie hat doch ihre eigene Mächtigkeit und Wirklichkeit; nur wird sie mit dem Evangelium *verkündet*. Es entspricht auch nicht dem Wortlaut von 1,32, dass dem Sünder die endzeitliche Wahrheit der Unheilsfolge der Sünde verborgen sei³¹. Denn danach weiss, wie Wilckens³² selber auslegt, jeder Sünder um das von ihm angerichtete Geschick, das ihm das δικαίωμα τοῦ θεοῦ in eschatologisch-forensischer Geltung zuspricht.

Die Gerichtsrede des Paulus über die sündige Menschheit ist sicher hermeneutisch im Wissen um die Rechtfertigung ohne Gesetzeswerke fundiert, das ist sozusagen ihr weiterer Kontext. Das darf aber nicht dazu führen, dass man die Kontexte vermischt.

Nun wären der Sache nach 4,15 und 5,13b zu behandeln. Hier geht es weniger um die subjektive Erkenntnis der Sünde als um ihre objektive Anrechenbarkeit bei Gott, so dass sie unheilvoll zur Auswirkung kommt. Dabei ist das Gesetz der entscheidende Faktor. Die Auslegung von Wilckens ist an beiden Stellen nicht befriedigend. Bei 4,15b denkt er ohne Anhalt am Text hinzu: «denn sie (die Sünde) ist vergeben».³³ 5,13b will er so Rechnung tragen: «die der Sünde zukommende ὀργή aber spricht erst das Gesetz mit eschatologisch-forensischer Kraft zu. Der Tod *kann* also nicht wirklich *herrschen* (V.14) ohne das Gesetz».³⁴ Nach V.14 tut er es aber gerade! So ist es also wahrscheinlicher, dass Paulus ein wenigstens für ihn feststehendes Axiom, das ihm 4,15 zustatten kam, hier relativ kurz abtut.³⁵

Verhängnisvoller ist, dass Wilckens seine Deutung von V.13b nun auch bei 5,20 aufrechterhält. Mit dem πλεονάζειν sei die Funktion des Gesetzes gemeint, die Sünde mit ihrer Folge, dem eschatologischen κατάκριμα zusammenzusprechen und so dem Zusammenhang von Sünde und Tod, den es als solchen vorfindet, eschatologischen Herrschaftscharakter zu geben.³⁶ Aber ist hier nicht auch an eine quantitative Vermehrung der

³⁰ I 202; aber von der traditions-geschichtlichen Prägung her gehört «vom Himmel her» zum Verbum (vgl. II Thess 1,7).

³¹ So I 103. Er nimmt sie bloss nicht ernst.

³² Vgl. I 115 f.

³³ I 271. Aber er muss in den Vordersatz zu viel hineinlesen.

³⁴ I 319.

³⁵ Richtig E. Brandenburger, Adam und Christus, WMANT 7 (1962), 202 f.

³⁶ I 329; vgl. II 76. Das mag für 4,15 stimmen, wo – gegen Klein (A.18), 267, A.97 – Übertretungen vorausgesetzt sind.

Sünde als solcher gedacht (vgl. V. 16b die «vielen Verfehlungen»)? Der Vers wird m. E. erst durch 7,7–12 erhellt. Aber bei der Auslegung dieser Passage unterdrückt Wilckens alles, was darauf hindeuten könnte, dass das Gesetz erst die Sünde hervorruft.

d) Sünde, Begierde und Gebot 7,7–12

In Kap. 7,7–25 macht die Stilform des «Ich» deutlicher, dass Paulus nicht einfach von den Menschen ohne Christus, sondern von der eigenen Vergangenheit des Christen handelt. Um das Verhältnis zwischen Gesetz und Sünde zu klären, greift Paulus auf die Erfahrung der «Begierde» (vgl. schon 7,5: «die Leidenschaften der Sünden») zurück. Sie ist eine Konkretion der Sünde, wie das Verbot «Du sollst nicht begehren» das Gesetz konkretisiert.³⁷ Gegen Bultmann und seine Schüler stellt Wilckens nun mit Recht heraus, dass Paulus schon deswegen die Erfüllung des Gesetzes, mag sie auch aus eigenmächtigem Streben nach Selbstverwirklichung vor Gott kommen, nicht «Begehren» nennen kann. Die Sünde besteht vielmehr «in jeglichem Begehren nach dem Bösen, das das Gebot zu tun verbietet (V8)».³⁸

Aber welche Rolle spielt das Gesetz bei der Entstehung des sündigen Begehrens? Obwohl nach V. 7 das Gesetz mir erst die persönliche Bekanntschaft mit der Sünde vermittelt³⁹, schwächt Wilckens⁴⁰ das dahin ab, dass es mich die bereits begangene Sünde erkennen lässt. Und V. 8 sagt doch eindeutig, dass das Gebot für die Sünde erst die Gelegenheit darstellt, in mir die Begierde, die aktuelle Durchbrechung des Gesetzes, zu bewirken.⁴¹ Wilckens⁴² sieht die «Gelegenheit» «in der

³⁷ Vgl. II 78.

³⁸ II 80. Mit beachtlichen Argumenten hat auch H. Räisänen, *Zum Gebrauch von ΕΠΙΘΥΜΙΑ und ΕΠΙΘΥΜΕΙΝ bei Paulus*, StTh 33 (1979), 85–99, dargetan, dass Röm 7,7 f. wie an anderen Stellen ein antinomistisches Verständnis des Begriffes das natürliche ist.

³⁹ So II 78.

⁴⁰ II 80. In seinem neuesten Aufsatz: *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses*, NTS 28 (1982), 154–190, spricht Wilckens zwar S. 183 davon, dass das Gebot die Sünde «hervorgerufen» hat. Die dazu A. 83 gegebene Erklärung bewegt sich jedoch in den gewohnten Bahnen.

⁴¹ Es mag angehen, die Wendung «durch das Gebot» mit Wilckens II, A. 319 zum Partizip zu ziehen (ähnlich bei V. 11), obwohl Schlier (A. 8), 222 f.; Cranfield (A. 28), 350 starke Indizien für die Verbindung mit dem Hauptverbum ins Feld führen.

⁴² II 81. Vgl. nun auch im A. 40 angegebenen Aufsatz A. 84: «dass «die Sünde» das Gebot, das mir das Begehren *untersagt*, dazu benutzte, sich in mir als *Begehren* zu verwirklichen, sofern ich nämlich erst im *Angesprochensein* durch das Gebot dem Gebot

Anrede des Ich durch das Gebot» und umschreibt «bewirken» mit «zur Wirkung bringen», was im weiteren Verlauf auf das Töten (V. 11) bezogen wird. «Dem Menschen den Tod einbringen kann nämlich die Sünde nur durch das Hinzutreten des Gesetzes, das im Namen Gottes den Sünder dem Tod als Folge seiner Sünde zuspricht.» Das ist in sich nicht falsch. Aber es ist doch unübersehbar vom Verursachen der Begierde selber die Rede (vgl. auch die Kurzfassung 7,5!). Mir scheint, dass der meist als trivial zurückgewiesene Topos, wonach das Verbotene als solches das Begehren weckt⁴³, tatsächlich nicht so fern liegt, zumal Paulus auch V. 14–25 hellenistische Gedanken aufnimmt.⁴⁴

In dieser Richtung ist dann auch der Betrug der Sünde V. 11 zu verstehen. Er kann nicht darin liegen, dass die Sünde auch die Gesetzeserfüllung als Weg zum Leben suggeriert – das ist sie ja nach der Intention Gottes! – und so auch den Frommen täuscht. Nicht zu halten ist eine Deutung wie die von Klein⁴⁵, wonach «der Apostel der ungeheuerlichen Einsicht Bahn brechen will, dass die Einlassung des Menschen auf das Gesetz dem Verhängnis grundsätzlich so wenig entnommen ist wie die Übertretung». Die Sünde betrügt vielmehr nicht nur effektiv das Ich um das Leben⁴⁶, sondern sie lügt «das klare Ziel des Gebots εἰς ζωὴν» um «in die Aussicht, durch seine Übertretung das Leben zu gewinnen».⁴⁷ Wilckens müsste nur noch deutlicher sagen, inwiefern das Gebot selbst dazu eine Handhabe bietet: indem es dem Ich als Lebensminderung erscheint.

e) Der Widerstreit im Ich 7,14–25

Die Ausleger, die auch den Täter des Gesetzes vom «totalen Verblendungszusammenhang» umfassen sehen, finden sich zunächst in 7,15 bestätigt.⁴⁸ Das Nicht-Erkennen wird dann als Folge des Betrugs der Sünde (V. 11) verstanden; in seinem Handeln verrät der Mensch,

widersprechen und das Verbotene tun kann». Ist das nicht zu wenig? Die Sünde wird nicht erst dadurch aktiviert, dass das Verbot des Begehrens sie als Sünde entlarvt, sondern weil sie darin Widerstand findet (zu I 178).

⁴³ Vgl. Ovid Am 3,4.17, zitiert bei II, A.312. Vgl. aber auch die Abfolge Gen 3,1–5.6.

⁴⁴ Vgl. H. Hommel, Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung, ThViat 8 (1961/62), 90–116.

⁴⁵ (A.18), 265. Vgl. auch Bultmann (A.7), 208 zu V.11.

⁴⁶ So II 83.

⁴⁷ So II, 81. Vgl. Gen 3,4f.

⁴⁸ Vgl. Klein (A.18), 265.

dass er nicht weiss, was er sich damit jeweils verschafft.⁴⁹ Aber dann folgt der Begründungssatz V. 15b nicht logisch; *κατεργάζεσθαι* wird also nicht im Sinn von V. 13⁵⁰ als Erwirkung der Tatfolge, sondern wie V. 17f.20 als Tun des Guten bzw. Schlechten⁵¹ zu fassen sein. V. 15a sagt dann, dass ich mich in dem, was ich vollbringe, nicht mehr wiedererkennen kann, wie ja auch nach V. 17 die Sünde das eigentliche Subjekt des Handelns ist. Auf jeden Fall besteht der «schmerzliche Widerspruch... darin, dass ich nicht *tue*, was das Gesetz will und was ich, sofern ich dem Gesetz zustimmen muss, auch selbst nicht will».⁵² Paulus hat also sehr wohl den ethischen Konflikt im einzelnen im Auge; er veranschaulicht daran die Hilflosigkeit des fleischlichen Ich. Wird durch diese Deutung die Sünde verharmlost, wie Klein Wilckens vorwirft? Hier muss man berücksichtigen, dass Röm 7,14 ff. nicht nur die Apologie des Gesetzes weiter betreiben, sondern mehr und mehr die Folie für 8,1 ff. abgeben, wo Paulus in der Tat darauf abhebt, dass in den Christen die Forderung des Gesetzes erfüllt wird (8,3 f.). Es geht nicht darum, ob ich mich aus Gnade verstehe oder nicht, sondern dass die Rechtfertigung auch eine Befreiung vom Gesetz des Sündigenmüssens⁵³ in sich schliesst.

Nun unterstreicht Wilckens im Gefolge von Bultmann⁵⁴ sehr stark, dass das Bild des Ich so nur im Rückblick des Getauften auf seine Lage ante Christum möglich ist.⁵⁵ Er geht m. E. dabei zu weit, wenn er meint, der aussichtslose Streit zwischen Wollen und Tun sei dem vorchristlichen Menschen faktisch nicht erfahrbar. Paulus denkt da 7,15 wohl anders, vgl. auch das «Ich weiss» V. 18. Aber natürlich ist dieses Wissen

⁴⁹ So Schlier (A. 8), 230.

⁵⁰ So noch Wilckens II 86. Dagegen richtig Hommel (A. 44), 96.

⁵¹ Dass dies nicht Leben oder Tod meint – so Bultmann (A. 7), 207; Schlier (A. 8), 231 –, sondern die gute bzw. böse Tat, sieht selbst Käsemann (A. 8), 194. Paulus dürfte bewusst eine vulgärethische Begrifflichkeit einführen. Vgl. die Klarstellung bei A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, SBM 5 (1968), 114. Nun auch Wilckens II 88. Seine Erklärung von V.15 leidet aber darunter, dass er V.13 als Obersatz nimmt.

⁵² II, A. 358.

⁵³ Diese Umschreibung von *ὁ νόμος τῆς ἀμαρτίας* würde Wilckens wohl nicht übernehmen, weil er dazu neigt, die verschiedenen «Gesetze» 7,21–23; 8,2 mit der Mosetora zu identifizieren. Ebenso F. Hahn, *Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief*, ZNW 67 (1976), 29–63, 46 ff. Ungezwungener Luz (A. 17), 104.

⁵⁴ (A. 7), 45. Der Mensch könne sich gar nicht von sich selbst distanzieren.

⁵⁵ II 96; vgl. auch 77.100.

umgriffen von der christlichen Erfahrung (so das «Wir wissen» V. 14, wo Wilckens kaum überzeugend den Singular liest). Doch genau betrachtet ist es nicht nur Kontext 2, in dem Röm 7, 7–25 steht, sondern Kontext 4, das Leben aus der Rechtfertigung. Deshalb hat auch die Schilderung des mit sich ringenden fleischlichen Menschen einen durchaus praktischen Einschlag. Das Verständnis der Sünde aus Kontext 3 ist – mit Wilckens – fernzuhalten; das Ich darf deswegen auch nicht mit der Selbstdarstellung des Paulus Phil 3, 4 ff. illustriert werden, die ihre eigene Funktion hat.

2. Der Vorgang der Rechtfertigung

Dieser erste Kontext, die faktische Situation des Menschen als Sünder wider das Gesetz, ist nun nach Wilckens immer mitzubedenken, wenn von der Rechtfertigung «ohne Gesetzeswerke» gesprochen wird. Wenn etwa 4, 4f. das Tun und der Glaube einander gegenübergestellt sind, belegt das noch keine allgemeine Ablehnung der Gesetzeswerke überhaupt im Sinne des «Leistungsprinzips» zugunsten des Gratuitätsprinzips.⁵⁶ Wilckens kann sich darauf berufen, dass mitten in der Proklamation der Gerechtigkeit Gottes ausserhalb des Gesetzes und für die Glaubenden 3, 21 ff. die Sünde aller, wie sie vorher aufgewiesen worden war, noch einmal festgehalten wird (3, 23). Aber wie wird er mit den grundsätzlichen Aussagen fertig, auf die sich die Exegese im Fahrwasser Bultmanns bisher stützte?

a) Der Ausschluss des Rühmens 3, 27

Wilckens bestreitet, dass hier der «Selbstruhm dessen, der in *Erfüllung* von Gesetzeswerken vor Gott gerecht zu sein wähnt», zur Debatte

⁵⁶ Vgl. V 67; I 247 f. zu 3, 28: «Nicht dadurch wird der Mensch gerecht, dass er den Willen aufgibt, durch eigene Leistung die Anerkennung als eines Gerechten von Seiten Gottes zu erwerben, und sich stattdessen dazu entschliesst, sich Gerechtigkeit von Gott schenken zu lassen, sondern dadurch, dass er als der vom Gesetz aufgrund seiner Werke festgestellte Sünder seine Erlösung von der Sünde als durch Gottes Sühne-Tat im Tode Christi für ihn geschehen erkennt und annimmt.» Wie eine Konzession an die Bultmannsche Auslegung wirkt es freilich, wenn er fortfährt: «und dieser Heilstat . . . sein Heil und Leben vollauf zutraut, statt sich auf dem Wege der Gesetzeserfüllung selbst von der Sünde zu befreien und sich so den Status des Gerechten zurückzuerwerben zu suchen».

steht. Vielmehr sei das heilsgeschichtlich begründete Rühmen des Juden nach 2,17 ff.23, das allerdings auf der Gabe des Gesetzes beruht, im Vorgang des Gerechtfertigtwerdens ausgesperrt, da es nach 2,21 ff. die Werke gegen sich hat. Der Jude könne seine Gesetzesübertretungen nicht in seiner Erwähltheit aufgehoben glauben.⁵⁷ Klein⁵⁸ macht dagegen mit Recht geltend, dass V. 27 nicht «eine bestimmte jüdische Weise, das *Übertretungsbewusstsein* zu kompensieren, getroffen werden soll».

In einem solchen Fall könnte das Rühmen gerade durch das «Gesetz der Werke» ausgeschlossen sein. Er folgert daraus: «also stehen die Werke als ruhmbe gründender Faktor in Frage».

Es ist aber auch ein mittlerer Weg denkbar. Gegenüber Bultmann ist zu sagen, dass der Jude nicht erst auf Ruhm «verzichten» muss. Er ist durch Gottes Heilstat, der allein der Glaube entspricht, schon ausgeschlossen. Darauf legt Paulus, wie V. 29 f. bestätigen, im Interesse der Universalität des Heiles Wert.⁵⁹ Das «Gesetz der Werke» ist die Setzung Gottes am Sinai, die Werke fordert. Der Jude meint, für sich daraus exklusiv Heilskapital schlagen zu können, aber das hat Gott selbst unmöglich gemacht, nicht bloss weil die Gesetzeswerke «*dem Sünder zur Gerechtigkeit nichts nutzen*»⁶⁰, sondern weil es jetzt überhaupt nicht auf sie ankommt. Der prinzipielle Tenor der Aussage kommt bei Wilckens vor lauter Abwehr der Bultmannschen Ausweitung nicht genügend zum Tragen. Ähnlich steht es beim anschliessenden Text:

b) Der exemplarische Fall Abrahams 4,1–8

Warum hat der Vater der Juden bei Gott keinen Ruhm (V. 2)? Das naheliegende Verständnis ist doch dies: weil er aufgrund von Glauben durch die Gnade Gottes gerechtfertigt wurde, und nicht aufgrund von Werken. Heisst das, dass er keine Werke hatte? Wilckens untermauert

⁵⁷ Vgl. I 246 und schon 148.177 zu 2,17 ff. Die These von Wilckens, in νόμος τῶν ἔργων bzw. νόμος πίστεως sei «Gesetz» stringent gebraucht, scheint mir H. Räisänen, *Das <Gesetz des Glaubens>* (Rom. 3. 27) und das <Gesetz des Geistes> (Rom. 8. 2), NTS 26 (1979), 101–117, 112 f. widerlegt zu haben.

⁵⁸ (A.18), 275.

⁵⁹ Eine ähnliche Interpretation bei H. Räisänen, *Legalism and Salvation by the Law*: S. Pedersen (Hg.), *Die Paulinische Literatur und Theologie*, Theologische Studier 7 (1980), 63–83, 70.

⁶⁰ So I 248.

das, indem er mit V. 9 die Seligpreisung Davids V. 6–8 über Abraham gesprochen sein lässt, wodurch seine Rechtfertigung – für die Juden ein Skandal! – als *iustificatio impii* erscheint.⁶¹ Muss er deswegen leugnen, dass V. 5 mit dem $\mu\eta\ \epsilon\rho\gamma\alpha\zeta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ die Nicht-Arbeit gemeint ist? Nur gewaltsam lässt sich aus der Präsensform der Sinn «Der, der die Werke des Gesetzes... schuldhaft nicht getan hat»⁶² herauspressen. Umgekehrt muss Paulus auch nicht auf die «passive Enthaltung vom Tun, als die der Gnade Gottes entsprechende Haltung» zielen. Am Urbild des gerechtfertigten Christen, auch aus den Heiden, ist ihm vielmehr wichtig, dass er glaubend nichts zu tun braucht.⁶³ Hier stehen sich tatsächlich Werk und Gnade grundsätzlich gegenüber (vgl. auch 11,5f. und unten zu 9,30–10,13). Das bedeutet aber keine Disqualifizierung des Tuns als solchen.⁶⁴

3. Die Verkennung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium

Wilckens besteht wohlweislich darauf, dass der Gegensatz zwischen der eigenen und Gottes Gerechtigkeit (Röm 10,3; Phil 3,9) nicht in den Kontext von Röm 3 eingezeichnet werden darf. Beide Stellen beziehen sich auf die Reaktion des gegenwärtigen Judentums auf das Evangelium.⁶⁵

a) Der Grund für das Paradox 9,30 ff.

Wenn 9,32a fragt, warum nun Israel im Gegensatz zu den Heiden das vom Gesetz vorgegebene Ziel, die Gerechtigkeit, nicht erreicht hat, antwortet Paulus nicht wie im Kontext 1: es hat ebenso wie die Heiden gesündigt. Sondern er sagt, wie Wilckens zutreffend wiedergibt: «weil es überhaupt gelaufen ist, weil es nicht wie die Heiden von V. 30 Gerech-

⁶¹ Vorher hat Wilckens diese Position allerdings dadurch geschwächt, dass er V.2a nicht als Irrealis, sondern als Zugeständnis an das jüdische Abrahambild deutete. Vgl. V 66; I 261 f. Klein (A. 18), 276 f. haut prompt in diese Kerbe: dann könne Abraham schon deswegen nicht als notorischer Sünder figurieren. Das $\epsilon\delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{o}\omega\theta\eta$ in V.2 gilt aber nie eigentlich vor den Menschen, sondern vor Gott. Also liegt ein Irrealis vor.

⁶² Vgl. I 262 f.

⁶³ Richtig Räisänen (A. 60), 70.

⁶⁴ Gegen Klein (A. 18), 276.

⁶⁵ Vgl. I 178.

tigkeit «aufgrund von Glauben» erlangt hat, sondern das Ziel «aufgrund von Werken» erreichen zu können meinte». ⁶⁶ Damit nun aber nicht die Auffassung, wonach Israel das Gesetz als «Leistungsruf» missverstanden hat, Oberwasser bekomme, erinnert Wilckens an den rückwärtigen Kontext: Die rettungslose Heillosigkeit von VV. 27–29 sei die Situation für Israels Irrtum. ⁶⁷ Damit wird der Kommentator jedoch seiner eigenen Aufteilung untreu, wonach das, was bisher unter dem alleinigen Aspekt des freien Handelns Gottes erörtert worden ist, von 9,30 an von der Seite der menschlichen Ursache her zur Sprache kommt. ⁶⁸ Im Zusammenhang verfehlt Israel allein schon deshalb die Gerechtigkeit, weil es sie weiter auf dem Weg der Werke erstrebt, obwohl Gott in Christus einen anderen Weg eröffnet hat. Gerade so aber muss es an ihm anstossen.

b) Israel vor den beiden Gerechtigkeiten 10,1–13

Was das Bemühen Israels also als eigenwillig und anachronistisch abstempelt, ist die Setzung Gottes (V.33). So legt Wilckens auch zunächst 10,1 ff. aus ⁶⁹; dabei bemerkt er, mit dem Streben nach «eigener Gerechtigkeit» werde nicht die Sucht der Juden nach Selbstverwirklichung kritisiert, da Paulus ja ihren Eifer um Gott ausdrücklich in V. 2 anerkenne. ⁷⁰ Ich glaube auch, dass man die Suche nach der «eigenen Gerechtigkeit» nicht als Eigensucht missverstehen darf, als würde darin das eigene Ich zum Ziel. Wilckens bringt nun aber Kontext 1 herein, wenn er einen ersten Sinn von V. 4 so bestimmt: «Christus ist das Ende des Gesetzes, insofern er dessen Funktion, den Sünder zu verfluchen, beendet hat». ⁷¹ Dabei gibt doch V. 5 deutlich die Funktion des Gesetzes an: Es spricht dem Leben zu, der die Gerechtigkeit durch Tun ver-

⁶⁶ II 212.

⁶⁷ II 213.

⁶⁸ Vgl. II 210f.

⁶⁹ Klein (A. 18), 277 mutet diese Argumentation wohl zu positivistisch an. Er sollte dies aber nicht dem Ausleger, sondern Paulus anlasten, der sich im Unterschied zu Klein, S. 279 keine Gedanken darüber macht, ob sich der Weg Israels in Illusionen verlor, bevor Christus als sein Ende offenbar wurde.

⁷⁰ Vgl. II 220. S. 221 ist der Gedanke, die Juden häuften Gesetzeserfüllungen zur Kompensation ihrer Sünden an, jedoch eingetragen.

⁷¹ II 222. Dabei setzt er sich von Bultmann ab: in V. 4 treten nicht zwei verschiedene religiöse Haltungen in Gegensatz zueinander, sondern zwei «Mächte».

wirklicht. In dieser Beziehung also ist Christus das Ende des Gesetzes.

Nun ergänzt Wilckens⁷² bei V. 5 aber, «dass es faktisch keinen Menschen gibt, der als ποιήσας im Sinne von Lev 18,5 zum Empfang des Lebens in Frage käme». Das mag in dem Gedankengang, in dem die Parallele Gal 3,12 steht, vorauszusetzen sein, obwohl dort auch eine Opposition zwischen Glauben und Tun aufgestellt wird. In Röm 10,4 ff. qualifiziert dieser Gegensatz eindeutig die beiden Gerechtigkeiten, vor denen Israel steht. Wenn Paulus mit einem zurechtgestutzten Zitat von Dtn 30,12 f. in V. 6–8 die Nähe und leichte Erschwinglichkeit der Glaubensgerechtigkeit hervorhebt, so legt er doch nicht im gleichen Atemzug Gewicht darauf, dass die Gerechtigkeit im Gesetz schwer zu erlangen sei.⁷³ Im Zusammenhang betreibt er ja eher eine Apologie des Evangeliums, in dem Gott auch Israel sein Heil greifbar nahebrachte, um so klarzustellen, auf welcher Seite das Versagen zu suchen ist. Das Verhalten Israels post Christum praedicatum aber scheint er nach seiner eigenen Vergangenheit zu beschreiben, wie sie Phil 3,5 f. unter dem Vorzeichen des menschlichen Gewinns steht; dazu gehört auch der tadellose Wandel im Gesetz. Nur in der Erkenntnis Christi bucht er ihn auf die Verlustseite. Wilckens müsste noch stärker die Eigenheit dieses Kontextes, in dem die Gesetzesübertretung in den Hintergrund tritt, beachten.

c) Christus – auch das Ziel des Gesetzes?

Röm 9,30–10,13 wird noch deutlicher als Phil 3, dass die eigene Gerechtigkeit in der Zeit der Christusoffenbarung eigentlich nicht «Gerechtigkeit» genannt zu werden verdient. Denn letztlich gibt es Gerechtigkeit nur vor Gott, und der will nun einmal seine Gerechtigkeit den Menschen schenken. Deshalb kann 9,31 sagen, dass Israel gar nicht «ins Gesetz gelangt ist». Wilckens⁷⁴ verbindet nun diese Aussage so mit 10,4, dass er dort noch eine zweite Bedeutung – so etwas ist immer misslich – von τέλος postuliert. Christus sei auch das Ziel der Tora, auf das hin die Juden «gelaufen» sind, weil er auch das, was die Juden vom Gesetz erwarten, erfüllt.

⁷² V 71; vgl. I 132; II 232.

⁷³ So noch V 71 wegen der Fragen V. 6 f., deren ursprünglicher Bezug auf die Tora aber dann noch mitgehört werden muss.

⁷⁴ Vgl. V 70; II 223.

Aber aus der Fortsetzung erhellt, dass das Gesetz hier ins Auge gefasst ist, insofern es ein Tun verlangt. Als solches ist es in Christus erledigt, zumal, wenn man erkennt, dass «Christus» von V. 8 f. her als der im «Wort des Glaubens» verkündete gesehen werden muss.⁷⁵ Auch ist nach 9,31 genau genommen die Gerechtigkeit das, was das Gesetz anzielt. Ein wenig habe ich den Verdacht, dass deswegen Christus auch als Ziel des Gesetzes propagiert wird, damit sein Heilswerk nicht sozusagen den Anschein einer «Notverordnung» erhält, wo doch das Prinzip, dass man sich durch Handeln Leben zu erwerben habe, bestehen bleibt.⁷⁶

So erheben sich auch Bedenken gegen gleichlaufende Versuche von Wilckens, im Glauben die Tora zu ihrer ursprünglichen Bestimmung kommen zu lassen.⁷⁷ Dass Gott das Gesetz allein an den Glauben bindet⁷⁸, scheint verhüten zu sollen, dass der Glaube zum Lückenbüsser in einem gesetzlichen System wird. Richtig ist, dass das Gesetz ursprünglich die Funktion hat, zum Leben zu führen (7,10). Wilckens insistiert aber darauf, dass durch den Glauben nur die Rechtfertigung des *Sünders* aufgrund von Werken des Gesetzes ausser Kraft gesetzt sei. Sofern nun aber durch Gottes Gerechtigkeit Sünder gerecht werden, allein «aus Glauben an Jesus» (3,26), sei dem Gesetz seine ursprüngliche Bestimmung, Gerechte dem Leben zuzusprechen, zurückgegeben.⁷⁹ Hier wird denn doch vereinfacht. Nach Lev 18,5 hat das Gesetz ja die Aufgabe, *Tättern* das Leben zuzusprechen. Dem Glauben aber ist das Leben ohne die Dazwischenkunft des Gesetzes unbedingt verheissen (vgl. nur das Habakukzitat Röm 1,17; Gal 3,11). Ausserdem geht es 3,31 um das Gesetz als Norm; es wird in der Rechtfertigungsbotschaft aufgerichtet, weil sie sein Ziel, die Gerechtigkeit, auf andere Weise verwirklicht und diese Gerechtigkeit zu einer das Leben bestimmenden Macht wird. Damit kommen wir aber schon zu einem weiteren und letzten Kontext.

⁷⁵ Vgl. meine Diss. *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*, forschung zur bibel 8 (1976), 193 f.

⁷⁶ Vgl. die Antwort von Wilckens auf P. Stuhlmachers Frage, ob Christus nur die «Unterbrechung» oder «das Ende des Gesetzes» sei, in der Diskussion zu V 106.

⁷⁷ Vgl. I 247 in der Deutung von νόμος πίστεως 3,27.

⁷⁸ Vgl. I 245.

⁷⁹ Vgl. I 249 zu 3,31. Auch hier ist es misslich, dass Wilckens zugleich seine frühere Deutung auf das Gesetz als Zeuge aufrechterhalten möchte: S. 250.

4. Das Leben des Gerechtfertigten 8,2 ff; 7,6

Während das Gesetz im Vorgang der Rechtfertigung (Kontext 2) draussen bleibt und nur als Zeuge auf sie hinweist, soll nun im Leben des durch Glauben Gerechtfertigten das vom Gesetz Intendierte zur Erfüllung kommen. 8,2 ff. führt die fragmentarische These 3,31 aus. Wilckens⁸⁰ entnimmt daraus, dass Röm 7 für den Christen nicht einfach zum Spiegel eines faktisch bleibenden «simul iustus et peccator» werden kann. «So konkret es die Wirklichkeit meines Tuns ist, aus der ich durch die Vergebung befreit werde, so konkret werde ich dadurch zum Tun des Guten befähigt und verpflichtet.» Und er bringt gegen die Abschwächung bei Käsemann die Aussage von 8,4 voll zum Zuge: «Die Rechtsforderung des Gesetzes kann von den Christen aufgrund dessen erfüllt werden, dass sie in der Taufe den Geist Gottes empfangen haben.»⁸¹ Aber eben die Forderung des Gesetzes, nicht sein Zuspruch des Lebens bleibt für den Christen wichtig! Deshalb ist es sehr fragwürdig, wenn 8,2 so ausgelegt wird: ««In Christus Jesus», in dessen Sühnetod sich der Fluch des Gesetzes (Gal 3,13) voll ausgewirkt hat, kommt die pneumatische, lebensschaffende Kraft, die dem Gesetz ursprünglich innewohnte, zur vollen Wirkung.»⁸² Kann das Gesetz, wie auch immer es gekennzeichnet wird, zum Subjekt der Befreiung werden? ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ist also doch besser im übertragenen Sinn zu nehmen.⁸³

Wilckens unterstreicht bei 7,6, dass für den Glaubenden nicht das Gesetz selbst, sondern seine Fluch-Funktion abgetan sei⁸⁴, und die Textumgebung gibt ihm recht. Das Gesetz ist nicht mehr der schwache Buchstabe, der zu seiner Befolgung keine Kraft, folglich auch kein Leben geben kann. Aber das Lebensprinzip des Christen bleibt der Geist, den er mit der Rechtfertigung empfangen hat (vgl. 5,5). Das qualitativ Neue des Dienstes im Geist kommt mir bei Wilckens zu wenig zum Ausdruck.⁸⁵ Doch kann ich das Thema im Rahmen dieses Aufsatzes, der mehr dem Zusammenhang zwischen Gesetz und Sünde gewidmet ist, nicht weiter verfolgen.

⁸⁰ II 117, vgl. zuvor schon I 147.

⁸¹ II 129.

⁸² II 123.

⁸³ Vgl. Räisänen (A. 57), 113 ff. S. o. A. 53.

⁸⁴ Vgl. II 70 ff.

⁸⁵ Vgl. auch die Kritik von Hahn (A. 53), 61.

III. Zusammenfassende Überlegungen

1. Zu Wilckens' Kommentierung⁸⁶

In einer heilsamen Reaktion gegen die Engführung bei Bultmann weist Wilckens dem Gesetz und den Werken eine differenzierte Rolle zu. Gegenüber einer vorschnellen Systematisierung bewährt sich seine Methodik, die jeweiligen Kontexte auseinanderzulegen. In vielen Fällen erweist sich seine Auslegung auch als textgemässer. Manchmal schießt er aber auch im Eifer der Abgrenzung übers Ziel hinaus und trägt fremde Gedanken ein. An einigen Stellen hätte er die Kontexte noch sauberer auseinanderhalten sollen. 2,13 wird zu kontextfrei verstanden.

Vor allem bei drei Komplexen schien uns die Auslegung nicht ganz angemessen:

- a) In 7,7 ff. wird das Gesetz zum Instrument der Sünde. Das könnte Wilckens ohne Schaden zugeben.
- b) Dass sich Gesetzeswerke und Glaube im Kontext der Rechtfertigung 3,20.27 ausschliessen, kommt nicht genügend zur Geltung. Der Gegensatz wird bei 4,5; 9,32; 10,4 f. ungebührlich entschärft.
- c) Die qualitative Neuheit des Lebens im Geist, das der vom Gesetz Befreite führen kann, wird nicht hinreichend deutlich. Vor allem ist es nicht das Gesetz, das ihm das Leben zuspricht.

2. Die gegenseitige Voraussetzung der Kontexte

Wilckens ist sich dessen bewusst, dass sich die Kontexte reziprok voraussetzen. Genauer könnte man das Voranstehende resümieren:

- Kontext 1 bildet die *sachliche* Voraussetzung für Kontext 2, höchstens die entfernte für Kontext 3.⁸⁷
- Kontext 2 bildet die *sachliche* Voraussetzung für Kontext 4.
Umgekehrt stellt
- Kontext 2 die *hermeneutische* Voraussetzung für Kontext 1⁸⁸, aber auch für Kontext 3 dar.

⁸⁶ Ich beschränke mich hier auf die Gesetzesfrage. Im übrigen darf ich auf meine ausführliche Rezension: BZ 26 (1982), Heft 2 aufmerksam machen.

⁸⁷ Letzteres wird von Wilckens nicht genügend berücksichtigt (s. o. II, 3b).

⁸⁸ Wir hatten allerdings bemängelt, dass Wilckens bei 1,18 und 7,14 ff. die Kontexte deswegen vermengt.

Die Erfahrung der Gnade, bei der nicht nur die Sündentaten «aufgehoben», sondern keine Werke erforderlich sind, hat für Paulus eine Schlüsselstellung. Deshalb beurteilt er auch den Irrweg Israels als Widerspruch gegen dieses Gnadenangebot. Der hier behauptete Gegensatz zwischen Glaube und Werken mag biographische Hintergründe haben und polemisch in der Verteidigung des Missionswerkes bei den Heiden profiliert worden sein⁸⁹, er erhält doch grundsätzliches Gewicht und wird auch auf andere Fragestellungen anwendbar. Er darf freilich nicht direkt in Kontext 4, das Leben *aus* der Gnade, übertragen werden.

3. Heutige Problematik

Dass jedoch Luther und Bultmann je auf ihre Weise die verschiedenen Kontexte ineinanderfliessen liessen, hatte wohl seinen Grund in den Problemen ihrer Zeit, die weithin auch die unseren sind. Bei dem als Kind getauften Christen von heute unterscheidet sich das Sein vor und ohne Christus nicht so schroff vom Stand in der Gnade, wie es der Bruch zwischen Kontext 1 und 2 vermuten lassen könnte.⁹⁰ Er findet sich immer wieder am Nullpunkt. Auch ergibt sich ihm der Imperativ nicht so selbstverständlich aus dem Indikativ wie vielleicht Paulus. Andererseits macht sich in der Kirche Selbstgerechtigkeit bemerkbar, die dem Aussenseiter und dem Sünder keine Chance gibt. Diese Frommen befinden sich, ohne es zu ahnen, eigentlich in der Lage der Juden aus Kontext 3. So gehen die Kontexte ineinander über.

Freilich kannte auch Paulus die Spannungen, die der Glaubende in der Welt zu bestehen hat. Aber er bringt sie nicht bei der Verkündigung der Gottesgerechtigkeit zur Sprache, sondern in der Paränese.

⁸⁹ Vgl. meinen A.2 genannten Aufsatz, nun auch Luz (A.17), 92 f., 99 f., 110. Hahn (A.53), 59 schreibt: «Der formelhafte Gebrauch von ἐξ (χωρίς) ἔργων νόμου als Antithese zu ἐκ πίστεως in Röm 3, 20a. 21a. 27 f. zeigt noch sehr deutlich die Herkunft aus der Diskussion mit Juden bzw. Judenchristen.» Ich brauche mich hier nicht auf die Fragen der Diachronie einzulassen und kann bezüglich des Gal auf Hahn, S. 51 ff. verweisen. Die «Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses» hat Wilckens nun überzeugend im A.40 nachgetragenen Aufsatz dargestellt.

⁹⁰ Ähnliche Gedanken bei P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen* (1963, Erstauflage 1938), 81 ff., der im übrigen Wesentliches an der Kritik Wilckens' an Bultmann vorwegnimmt.

Die Römerbriefexegese hat jedoch gelegentlich versucht, diesen Widerspruch mit der Auslegung der Rechtfertigungslehre selber schon zu bewältigen. Auch der Theologe steht heute in der Gefahr, das Erfahrungsdefizit des Geglauten theoretisch in diesem selber unterbringen zu wollen. Dann wird die Botschaft zur Ideologie, die auch noch ihre Verwässerung deckt. Man zieht sich auf sein Existenzverständnis zurück. Dagegen hat Wilckens kräftigen Protest eingelegt. Verkündigung und Praxis sind nicht theoretisch zu versöhnen, so sehr das das Gewissen beruhigen und den theologischen Betrieb am Laufen halten mag.

Dieter Zeller, Luzern