

Paulus und die Herrschaft der Sünde

Günter Röhser

(Osloer Str. 78E, D-53117 Bonn, g.roehser@ev-theol.uni-bonn.de)

Unter dieser Überschrift sollen im Folgenden drei miteinander verbundene Fragestellungen behandelt werden, die ins Zentrum der aktuellen Diskussion über das paulinische Sündenverständnis führen. Am Beginn soll unter einem stärker paulinisch-biographischen Aspekt nach dem »Selbstverständnis« des Paulus als »Sünder« gefragt und dies auf die Diskussion über das »Ich« in Röm 7,7–25 bezogen werden. Es folgen Untersuchungen zur Rhetorik von »Sünde« bei Paulus (»Macht« oder »Abstraktpersonifikation«), um dann am Ende kurz auf das Thema der »Sündlosigkeit der Christen« einzugehen.

1. Paulus als »Sünder«

Der griechische Begriff für »Sünder« (ἁμαρτωλός) kommt in den Briefen des Paulus nur selten vor, jedoch sind zentrale Aussagen mit ihm verbunden. In Röm 5,19 kommt das Sündenverhängnis zur Sprache, welches in der Unausweichlichkeit des Sündigens für alle Menschen aufgrund des Ungehorsams Adams besteht und »die Vielen« als »Sünder« hingestellt, d. h. sie zu Sündern gemacht hat, die dieses auch durch ihr eigenes Tun und Wollen beständig ratifizieren (vgl. 5,12; s. u. in Abschn. 2). Dass Paulus sich selbst zu diesen Sündern gezählt hat, geht aus der 1. Pers. Plur. in Röm 5,8 hervor (»als wir noch Sünder waren«); die Stelle macht zugleich deutlich, dass sie bereits aus der rückblickenden Perspektive des Glaubenden formuliert ist, dem die Heilstat Christi gilt (»für uns gestorben«), und impliziert damit, dass »wir« jetzt keine »Sünder« mehr sind. Gal 2,15 bringt hingegen das Selbstverständnis vor- (und nicht-)christlicher Juden zum Ausdruck, sie seien »von Natur Juden«, d. h. als Juden geboren, »und nicht Sünder aus (den) Heiden«. Sie wollen die Bezeichnung »Sünder« nicht umstandslos für sich gelten lassen. Dem entspricht auf der anderen Seite, dass die radikal negative Bewertung der menschlichen Existenz durch Paulus (v. a. im Römerbrief) als von der Sünde beherrscht nur wenige wirkliche Parallelen im antiken Judentum (und im übrigen Neuen Testament) besitzt. Dies bedeutet nicht, dass das antike Judentum nicht um die tiefe menschliche Sündhaftigkeit gewusst hätte, die das Verhältnis zu Gott immer wieder in Frage stellt; aber es bedeutet in dieser Linie sehr wohl, dass man auf die Möglichkeiten des »Bundes« (Toragehorsam, Sühne, Umkehr, Vergebung) zurückgreifen kann und sich eben dadurch grundsätzlich von den Nichtjuden

unterscheidet.¹ Dem entspricht dann auch die autobiographische Äußerung des Paulus in Phil 3,6b, er habe in seinem vorchristlichen Leben ohne Tadel in der vom Gesetz verlangten Gerechtigkeit gelebt. Als Spitzenaussage kann dies einem pharisäischen Schriftgelehrten wie Paulus, der sich in ganz besonderem Maße um eine entsprechende Lebensweise bemüht hat (vgl. Gal 1,14), durchaus zugetraut werden (ohne dass er damit absolute Vollkommenheit für sich beansprucht hätte).² Als Christusgläubiger würde er diese Einschätzung seiner Vergangenheit wohl nicht wiederholen – ebenso wenig wie die positive Einschätzung seines leidenschaftlichen »Eifers« für das Gesetz, mit dem er die Gemeinde verfolgte (Phil 3,6a).

1.1. Judenchristen bzw. Paulus als »Sünder« in Gal 2?

Der letzte Beleg von ἀμαρτωλός auf den hier etwas ausführlicher einzugehen ist – findet sich in Gal 2,17. Durch die Formulierung »auch selbst (als) Sünder« wird eine Parallele gezogen zu der jüdischen Disqualifikation der Heiden (V. 15b, s. o.) und die Frage aufgeworfen, ob auch die Judenchristen selbst als Sünder dastehen könnten und Christus dadurch in ein schlechtes Licht gerückt würde (»Diener der Sünde«). Es gibt zwei gegensätzliche Optionen, die Frage nach dem Sünder-Sein zu beantworten:

a) Die Judenchristen haben sich nicht als Sünder erwiesen. Deswegen ist auch Christus nicht Diener der Sünde, hat jene nicht zu Sündern werden lassen. Diese Auffassung ist nur möglich, wenn man V. 17f unmittelbar auf die Ereignisse des Antiochenischen Zwischenfalls bezieht (V. 11–14). Die Sünde hätte in der durch die gemeinsame Erfahrung der Rechtfertigungsmade bedingten Aufhebung der Trennung zwischen Juden- und Heidenchristen in der Mahlgemeinschaft bestanden, die nach der Ankunft der Jakobusleute wieder rückgängig gemacht worden wäre. Durch das »Zerstören« und »Wiederaufbauen« der entsprechenden Gesetzesbestimmungen (Speisegebote) hätten Petrus, Barnabas und die anderen sich als »Übertreter« erwiesen, hätten nachträglich anerkannt, dass sie eine Gesetzesübertretung begangen hatten. Dieses Verhalten muss Paulus selbstverständlich aufs schärfste zurückweisen. Nur wenn die

1 Eine Verschärfung dieser Linie bedeutet es, wenn die Fähigkeit Israels zum Toragehorsam grundsätzlich in Frage gestellt und allein von Gottes eschatologischem Eingreifen Rettung erwartet wird (s. das Material bei F. Thielman, *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* [NT.S 61], Leiden u. a. 1989, 28–45). Doch setzt bereits die Formulierung solch verschärfter Einsicht das prinzipielle Stehen im Bund – und sei es in einem »Neuen Bund« (Qumran Gemeinschaft) ihrerseits voraus und wird dadurch wieder relativiert.

2 Vgl. zur Einzelauslegung von Phil 3,6b: J. Reumann, *Philippians (AncB 33B)*, New Haven / London 2008, 486f.515f.

Teilnahme der Judenchristen am Heidenmahl keine Sünde war, ist auch Christus »entlastet«.³

b) Die Judenchristen haben sich als Sünder erwiesen. Doch obwohl dies so ist, kann gezeigt werden, dass nicht Christus, sondern sie selbst »Übertreter« waren bzw. dass ihnen dank Christus die Übertretungen nichts mehr anhaben können. Diese Auffassung setzt voraus, dass V. 17f nicht unmittelbar auf den Antiochenischen Zwischenfall, sondern allgemein auf den Empfang der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus gemäß V. 16 zu beziehen sind. »Zerstören« und »Wiederaufbauen« beziehe ich in jedem Fall auf das Verhalten des Paulus gegenüber den Jesusgemeinden (Verfolgung und Gemeindegründungen), für den Nachsatz ergibt sich jedoch wieder eine doppelte Verständnismöglichkeit: Entweder erweisen diese Vorgänge die Zerstörerätigkeit des Paulus im Nachhinein als Sünde und Übertretung des Willens Gottes⁴ oder die Aufbau-tätigkeit des Paulus jetzt (!) als exemplarische Übertretung des jüdischen Gesetzes. Beide Deutungen setzen wiederum voraus, dass Paulus »dem Gesetz gestorben ist« (V. 19), d. h. von dessen Ansprüchen und Forderungen gegenüber dem »Sünder« frei ist. Im ersten Fall bezieht sich das Sünder-Sein des Paulus auf die vorchristliche Vergangenheit, erscheint also wie in den vorherigen Belegen in der Perspektive des Rückblicks, und Christus ist durch seine »Nicht-Zuständigkeit« entlastet. Im zweiten Fall handelt es sich um die Gegenwartsaussage über einen Jesusanhänger aus der Außenperspektive des jüdischen Gesetzes, die Paulus deswegen formulieren kann, weil das Urteil des Gesetzes für ihn in dieser Frage nicht mehr maßgeblich ist. Auch wenn hier der Anschluss in V. 19 organischer ist, so wird doch die Zurückweisung des Einwands umso schwieriger. V. 18 erscheint dann zunächst eher als eine Bestätigung des Einwands in V. 17 (das Christusereignis ist ja gerade die Ursache dieser Gesetzesübertretung), bevor dann die Heilsfunktion Christi (in der Taufe) anvisiert wird (V. 19f: Partizipation an Christi Kreuz und unvergänglichem Leben).

Insgesamt überwiegen m.E. die Argumente für Alternative b.⁵ Gegen Alternative a sprechen v.a. folgende Gründe: (1) Für Jesusanhänger, insbesondere für aktive Missionare wie Petrus und Barnabas erscheint die Aussage schwierig, sie strebten (erst noch) danach, in Christus gerechtfertigt zu werden

3 Diese Position wird z. B. von U. Borse vertreten (Der Brief an die Galater [RNT], Regensburg 1984, 115f), der zugleich den Satz über Christus nicht als Frage, sondern als Schlussfolgerung versteht, die zusammen mit dem Vordersatz zurückgewiesen wird (dagegen M. Bachmann, Sünder oder Übertreter? Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. [WUNT 59], Tübingen 1992, 34f, der auch den παραβάτης von V. 18b nicht als »Gesetzesübertreter« versteht, sondern als jemanden, der jetzt in der aktuellen Situation der antiochenischen Gemeinde »gegen Gottes Heilswillen handelt« [53; s. auch ebd. 46.67f]).

4 Dies wäre ein bei Paulus singulärer Sprachgebrauch, der die Wortgruppe sonst immer auf die Übertretung (von Geboten) des jüdischen Gesetzes bezieht (T.L. Carter, Paul and the Power of Sin. Redefining »Beyond the Pale« [MSSNTS 115], Cambridge 2002, 105f).

5 S. dazu die ausführliche Diskussion bei Carter, Paul (s. Anm. 4), 102–110.

(V. 17). Sie scheint vielmehr auf das Zum-Glauben-Kommen von V. 16 bzw. bei Paulus auf den Wechsel vom Verfolger zum Gemeindegründer zu zielen.

(2) Die genannte Auffassung erforderte einen Wechsel in der Identifikation des »Ich« von V. 18 (repräsentativ für Petrus und Genossen) zu V. 19 (Paulus), ohne dass dieser sprachlich irgendwie angezeigt wäre. (3) Der sonstige mit V. 18 zu vergleichende paulinische Sprachgebrauch begünstigt eindeutig Alternative b: An allen Stellen im Galaterbrief, an denen Paulus »ich« sagt, meint er immer (auch) sich selber und nicht primär andere, für die er aus rhetorischen Gründen die 1. Pers. Sing. benützte (es handelt sich also um ein »biographisches« Ich und bei V. 18a um einen Konditionalsatz im Realis)⁶; und die Verwendung von Zerstören und Aufbauen im Zusammenhang mit der Kirche entspricht in etwa derjenigen in Röm 14,19f.

Wie auch immer man sich in diesen schwierigen Detailfragen entscheidet, ob für Alternative a oder Alternative b: Deutlich ist in jedem Fall, dass ἄμαρτωλοί keine mögliche Selbstbezeichnung von (Juden-)Christen ist. Es mag von außen so aussehen oder sie mögen früher solche gewesen sein – jetzt, als Jesusgläubige, verstehen sie sich nicht mehr als solche und versuchen auch dementsprechend zu leben (dass damit ein Sündigen von Christen nicht ausgeschlossen ist, wird uns im dritten Abschnitt noch beschäftigen).

1.2. Das »Ich« als »Sünder« in Röm 7

Dieser eindeutige Befund bezüglich des biographischen »Ich« und des inklusiven »Wir« bei Paulus im Zusammenhang mit ἄμαρτωλός scheint nun zunächst auch jene Auffassung bezüglich des viel umstrittenen »Ich« in Röm 7,7 25 zu bestätigen, die dort eine rückblickende christliche Perspektive auf vor- und außerchristliche Existenz zum Ausdruck gebracht sieht, die für die Gegenwart des Glaubenden keine Relevanz mehr besitzt und die die dort beschriebene Zerrissenheit als im Leben des Glaubenden überwunden betrachtet.

Thema des Abschnitts ist die Apologie des Gesetzes angesichts seiner unheilvollen Auswirkungen (7,5: sündige Leidenschaften und Tod). »The apostle's purpose in 7:7 25 is to defend his gospel by showing that it does not involve a denigration of the law itself. He does this by arguing that the root cause of the human dilemma is sin, not the law, but that the law was used (as an unwilling ally) by sin to bring death to those under the law.«⁷

Dass diese Einschätzung der vorchristlichen Rolle des Gesetzes nicht im Gegensatz zu den Selbstaussagen des Paulus in Phil 3,(4)6 zu stehen braucht,

6 Dies spricht auch gegen die Übersetzung von K. Berger / C. Nord (Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt a.M. / Leipzig 2003, 139), die Paulus hier sogar für Christus sprechen lassen (Zerstörung und Wiederaufrichtung der Herrschaft der Sünde). Bachmann (Sünder [s. Anm. 3], 43 45) versteht das »Ich« in V. 18 21 stärker als »typisches Ich« (45).

7 C.G. Kruse, Paul, the Law and Justification, Leicester 1996, 208 (vgl. 212).

habe ich oben bereits angedeutet. G. Theißen war es, der in der Diskussion m. E. in doppelter Weise einen Durchbruch erzielt hat:

Zum einen ist es ihm gelungen, gegen die bahnbrechende Arbeit von W. G. Kümmel aus dem Jahre 1929 »Römer 7 und die Bekehrung des Paulus« auch einen autobiographisch-individuellen Hintergrund des Paulus für Röm 7,7 25 plausibel zu machen, und er spricht in diesem Zusammenhang statt von einem fiktiven von einem »typischen« Ich.⁸ Einerseits gilt: Paulus blickt generell zurück auf das Leben der vor- und außerchristlichen Menschheit, wie es ihm aus seiner christlichen Perspektive erscheint (wobei die Nomos-Tradition hauptsächlich den jüdischen Teil und die Sentenz in V. 15 und 19 hauptsächlich den nichtjüdischen Teil dieser Menschheit im Auge haben). Andererseits ist es das Nächstliegende, »an ein ›Ich‹ zu denken, das persönliche und typische Züge vereint.«⁹ »So wenig sich ... Paulus bei dem ›Wir‹ von Röm 7,6¹⁰ ausgeschlossen hat, so wenig ist das beim ›Ich‹ von Röm 7,7ff. denkbar.«¹¹

Ein wichtiges Element in Theißens Argumentation ist die formale Analogie zwischen Röm 7,4 23 und Gal 2,15 20 v. a. in Bezug auf: eine These in der 1. Pers. Plur. (Röm 7,4 6; Gal 2,15 16); eine absurde Konsequenz in Frageform samt Zurückweisung (Röm 7,7; Gal 2,17); ein Tempuswechsel vom Präteritum zum Präsens (Röm 7,14; Gal 2,20); explizites ἐγώ biographischen Charakters mit exemplarischen (»typischen«) Zügen (Röm 7,9 10.14ff; Gal 2,19 20). Unsere obigen Beobachtungen zu ἀμαρτωλός in Gal 2,15 20 stehen damit in Einklang¹² und unterstützen die These, dass es sich in Röm 7 um eine tatsächlich von Paulus früher gemachte individuelle Erfahrung handelt, die er erst als Christ zu artikulieren vermochte.

Zum anderen hat Theißen auch für die Verhältnisbestimmung von Röm 7 und Phil 3 eine plausible Lösung vorgeschlagen: »Phil 3,4 6 gibt das Bewußtsein des vorchristlichen Paulus wieder, Röm 7 schildert dagegen einen damals unbewußten Konflikt, der Paulus erst später bewußt geworden ist.«¹³ »Röm 7 ist das Ergebnis einer langen rückblickenden Bewußtmachung eines ehemals unbewußten Konflikts.«¹⁴

8 G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1983, 194 204.

9 Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 8), 204.

10 Hier muss es besser »Röm 7,5« heißen, weil dort in Kürze gesagt wird, was Röm 7,7 23 im einzelnen analysiert (Theißen, *Aspekte* [s. Anm. 8], 184; vgl. auch den unmittelbaren Zusammenhang ebd. 203).

11 Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 8), 203.

12 Vgl. Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 8), 200f. Dass Theißen in der Auslegung von Gal 2,18 der oben dargestellten Alternative a folgt, beeinträchtigt die hier zu verfolgende Argumentation kaum. (Allerdings bezieht er die Stelle nicht auf die Antiochener, sondern auf Paulus selbst und tendiert infolgedessen dazu, den Konditionalsatz als Irrealis zu verstehen.)

13 Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 8), 236f.

14 Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 8), 244.

Inhaltlich beschreiben 7,7 13 Entstehung und Folgen der Sünde (Begerde, Täuschung, Tod orientiert entweder am Modell »Adam im Paradies« oder am Modell »Israel am Sinai«), 7,14 23 das Wesen des aus der Sünde resultierenden inneren Konflikts bezüglich des Gesetzes. Er besteht in dem Zwiespalt zwischen Wollen und Tun und damit letztlich in dem Unvermögen, wirklich dem als gut und gerecht anerkannten Gesetz gemäß zu leben.¹⁵ Das in Phil 3 Artikulierte ist dann als »Reaktionsbildung«¹⁶ auf diesen Konflikt zu verstehen, den Paulus sich damals nicht eingestehen konnte. Erst in einem lange andauernden Prozess (deswegen auch textlich erst so spät fassbar, im Römerbrief) ist Paulus sich dessen bewusst geworden. Anders ausgedrückt: Der vorchristliche Paulus »experienced great frustration living under the law«¹⁷, konnte und wollte dies aber vor sich selbst nicht wahrhaben und verdrängte es. Das heißt aber, dass diese Erfahrung erst im Christenleben eine wirklich und bewusst wahrgenommene Erfahrung geworden ist. Damit aber wird sie nicht nur noetisch, sondern auch ontisch in der Gegenwart verankert und bleibt nicht nur »Rückblick«. Diesen letzten Schritt über Kümmel hinaus hat Theißen in seinem Buch (und auch später) nicht mehr vollzogen, er liegt aber m.E. in der Konsequenz des von ihm selbst richtig Erkannten. Denn wie soll man sich eine Erfahrung mit einer früheren Erfahrung, die diese zugleich damit zu einer früheren macht¹⁸, konkret vorstellen, wenn nicht als Durchgang dieser früheren durch eine gegenwärtige Erfahrung? Damit wird jene aber zu einer im Prinzip jederzeit möglichen und wiederholbaren und auch die Gegenwart betreffenden Erfahrung. Theißen schreibt ja selbst im Präsens von dem Gegensatz zwischen dem Gesetz Gottes und dem Gesetz der Sünde (Röm 7,22f): »Er wird subjektiv im menschlichen Inneren erlebt.«¹⁹ Kann man einen Konflikt subjektiv im Inneren erleben, wenn er nur als ein vergangener und überwundener wahrgenommen wird – noch dazu angesichts einer so lebendigen und intensiven

15 Darüber hinausgehend will Theißen den Konflikt des Paulus mit dem Gesetz noch grundsätzlicher fassen: als verdrängte Kritik am Gesetz, das er eigentlich nicht anerkennen, sondern loswerden wollte (dazu s. auch: Ders., Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 467ff). So weit würde ich nicht gehen. Der Konflikt resultiert m.E. aus der *mangelnden* Erfüllung des Gesetzes bzw. aus der Erfahrung des Ungenügens gegenüber dem Gesetz. Beide Tendenzen stellt Theißen jetzt nebeneinander: Rebellion gegen das Gesetz und Leiden an der Unerfüllbarkeit des selben als Momente verdrängter Gesetzeskritik (Ders., Die Bekehrung des Paulus und seine Entwicklung vom Fundamentalisten zum Universalisten, EvTh 70 [2010] 10 25, hier 18f).

16 Theißen, Aspekte (s. Anm. 8), 244.

17 Kruse, Paul (s. Anm. 7), 211.

18 So habe ich selbst es formuliert (G. Röhser, Metaphorik und Personifikation der Sünde [WUNT II 25], Tübingen 1987, 170).

19 Theißen, Aspekte (s. Anm. 8), 234. Anders M. Theobald, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 167, der vom »inneren Riss des unerlösten Menschen« als einer »wahrnehmbare(n) Gegebenheit« und vom »unglückliche(n) Bewusstsein des unerlösten ›Ichs« spricht (Kursivierungen im Orig.).

Darstellung wie in Röm 7? Bereits K. Barth hat ja mit Recht angesichts der seit Kümmerl vorherrschenden Auslegung zu dem Aufschrei in V. 24 gefragt: »Welche Rhetorik mutet man Paulus zu, wenn man annimmt, daß er nur eben in der Erinnerung an *damals* so geklagt habe?«²⁰ Und auch der jüngste Beitrag von S. Krauter zum Thema läuft letztlich auf dasselbe hinaus: Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, dass Paulus in Röm 7,7 25 »stark mit psychologischer Plausibilisierung« arbeite.²¹ Und entgegen seiner Deutung des Abschnitts auf den »Sünder, der ich, der jetzt Erlöste, einst gewesen bin«, schließt er seine Ausführungen im Präsens: »Röm 7 hätte kaum eine solche Wirkung in der Geschichte der christlichen Theologie und des christlichen Lebens gehabt, wenn es nicht in faszinierender Weise Erfahrungen widerspiegelte, die Menschen machen ... Anhand solcher Erfahrungen zeigt Paulus, wie tief die Abgründe in uns tatsächlich sind.«²² Deswegen muss nach der Gegenwarts Perspektive in Röm 7 erneut gefragt werden.

1.3. Das »Ich« als »christliches« Ich in Röm 7?

Einen erneuten Versuch, nicht nur im Anschluss an Theißens die Alternative biographisches vs. generelles Ich, sondern auch die Alternative vorchristliches vs. christliches Ich zu überwinden, hat H. Thyen schon 1993 in der fakultätsinternen Festschrift für G. Theißens unternommen.²³ Thyen zitiert die Klassiker Hans Jonas, Dieter Hildebrandt, Karl Barth und Martin Luther, um die Gegenwartsbedeutung von Röm 7 zu entfalten²⁴, und weist auf das »Im-Fleisch-Sein« des Paulus und aller seiner möglichen Leser (vgl. 7,5) als »Signum ihrer Gegenwart« im Seufzen (7,24; 8,23) wie im Leben des Glaubens (Phil 1,21ff) hin.²⁵ Schärfer müsste noch was Thyen nur andeutet nach dem *σάρκιος*- bzw. *κατὰ σάρκα*-Sein (Röm 7,14; 8,5) als fortbestehender Gefahr für das Christenleben gefragt werden sowie nach den Folgen für das Pneuma-Verständnis in Röm 7 8. Wichtig ist der Hinweis auf den Gliederungsvorschlag von K. Stendahl, der sich von demjenigen G. Theißens unterscheidet und vor allem deutlich

20 K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik. IV/1. Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1953, 657.

21 S. Krauter, »Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte, ...«. Röm 7,7b und antike Äußerungen zu paradoxen Wirkungen von Gesetzen, ZThK 108 (2011) 1 15, hier 14 (ebenso 12).

22 Krauter, Gesetz (s. Anm. 21), 14f.

23 Jetzt publiziert als: Zwei verfehlt Alternativen in der Auslegung von Römer 7, in: Kontexte der Schrift. II. FS Wolfgang Stegemann, hg.v. C. Strecker, Stuttgart 2005, 270 288.

24 Unter den führenden Exegeten der Gegenwart, die an der traditionellen Deutung auf die christliche Existenz festhalten, ist v.a. J.D.G. Dunn zu nennen (zuletzt: The Theology of Paul the Apostle, London / New York 2003, 472 477).

25 Thyen, Alternativen (s. Anm. 23), 273f. Zu Letzterem vgl. meinen Beitrag: »Christus ist mein Leben«. Leben und ewiges Leben nach dem Neuen Testament, ZNT 13 (2004) 22 32, bes. 23 25.

machen soll, dass es in Röm 7,7 25 nicht primär um das »Ich« des Sünders und seine Geschichte, sondern um »den Erweis der Heiligkeit der Tora«²⁶ geht. Zwei rhetorische Fragen samt Zurückweisung signalisieren den Beginn der Unterabschnitte 7,7 12 und 7,13 25. V. 13 stellt einen Gedankenfortschritt über die bloße Konstatierung des Zusammenhangs von Sünde, Gesetz und Tod in V. 11 hinaus dar und kann somit ein neues Textsegment einleiten. Beide Abschnitte enden jeweils mit einer schlussfolgernden (eingeleitet mit ὥστε bzw. ἄρα), zusammenfassenden Aussage über das Gesetz bzw. den Gesetzesdienst des »Ich« (V. 12, V. 25b). V. 25b wird dabei nicht wie üblich als »sekundäre Glosse« ausgeschrieben, sondern in einem größeren Bogen mit 7,6 verbunden (Wiederaufnahme von δουλεύειν).²⁷ Man kann noch ergänzen, dass es mit seiner präzisen Erfassung der Gespaltenheit sowohl des Menschen (Vernunft, Fleisch) als auch des Gesetzes (Gottes, der Sünde), die den ganzen Abschnitt kennzeichnet, eine gute Vorbereitung für 8,1 (keine Verurteilung für diejenigen »in Christus Jesus«; Letzterer im Vorgriff bereits genannt in V. 25a) darstellt.²⁸

Überhaupt schließt sich 8,1 2 gut an das Vorhergehende an: 8,1 zieht eine weitere Schlussfolgerung mit ἄρα aus 7,25a, und 8,1 2 insgesamt setzt die »Dialogstruktur« von 7,24 25a.b fort: 7,25a und 8,1 antworten jeweils auf die Ich-Rede von 7,24 und 7,25b (so erklärt sich genauer das doppelte ἄρα in 7,25b; 8,1), und das σε in 8,2 entspricht dem με in 7,24.²⁹

Man kann nun versuchen, in Röm 7,7 25 und insbesondere in den präsentischen Aussagen ab V. 14 die Beschreibung eines Konflikts zu finden, der nicht nur (unbewusst) den vor- und außerchristlichen Menschen (inklusive Paulus), sondern auch (jetzt voll bewusst) den Christenmenschen (inklusive Paulus) betrifft, insofern er »Fleisch«, »fleischlich« ist und bleibt und insofern auch »verkauft unter die Sünde« (V. 14b; dies ist der Unterschied gegenüber der präteritalen Aussage in V. 5). Das heißt nicht, dass Paulus sich und die Christen hier als »Sünder« sieht und darstellt (im Gegensatz zu dem bisher Ermittelten), sehr wohl aber als beständig der Gefahr ausgesetzt, »fleischlich« zu wandeln und zu leben (8,4.12f) und d.h. der Sünde zu erliegen, wieder zum »Sünder« zu werden. Insofern dient auch der Christ als »Fleisch«, »durch das Fleisch« noch »dem Gesetz der Sünde«, d.h. er steht unter der Gerichtsdrohung dessel-

26 Thyen, Alternativen (s. Anm. 23), 279. Man kann auch von einer Apologie des Gesetzes sprechen (s.o. bei Anm. 7).

27 Thyen, Alternativen (s. Anm. 23), 279 282.

28 Anders z.B. H. Lichtenberger, der V. 25b als nachpaulinische Glosse und älteste Auslegung von 7,7ff versteht, die vom »Sein des Christen« spricht »so, wie es dem Glossator als Konsequenz aus 7 24 und 25a erschien«, im Unterschied zum vorchristlichen (adamitischen) Menschen von 7,7 25a (Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7 [WUNT 164], Tübingen 2004, 155 160, das Zitat 159).

29 Vgl. dazu S.K. Stowers, Romans 7.7 25 as a Speech in Character (προσωποποιία), in: Paul in his Hellenistic Context, ed. T. Engberg Pedersen, Edinburgh 1994, 180 202, hier 192f dessen These (das Ich als heidnischer Gottesfürchtiger, kein autobiographischer Bezug) ich im Übrigen nicht teile.

ben (V. 25b).³⁰ Jedoch sollte man in Röm 7 8 nicht dialektisch »die beiden voneinander unablässbaren Seiten« der christlichen Existenz erkennen³¹, sondern eher eine Bewegung, die beständig (hoffentlich!) von der einen zur anderen Erfahrung führt. Aber als solche »Anfechtung« oder »Versuchung« ist der Konflikt von Röm 7 auch in der Gegenwart des Christenlebens präsent und existenziell (»im Inneren«) erfahrbar (s. o. zu Theißen). Allerdings ist der Christ diesem Konflikt und seiner eigenen fortdauernden »Fleischlichkeit« nicht wehrlos ausgesetzt ganz im Gegenteil.

Gegeninstanz ist der »in uns wohnende Geist« (8,9.11), der in uns den »inneren Menschen« erschafft (insofern ist jetzt eine gleichsinnige Erklärung von Röm 7,22 und 2Kor 4,16 möglich, was ein starkes Argument für die von Thyen vorgeschlagene Auslegung ist³²) und uns so überhaupt erst die Möglichkeit eröffnet, im Einklang mit dem »geistlichen« Gesetz Gottes (7,14a.22) zu leben bzw. die »Rechtsforderung des Gesetzes« zu erfüllen (8,4).

Offenbar ist der Geist hier nicht als alles verwandelnde, unverlierbare Kraft aus der Taufe gedacht (von ihr war vielmehr als Wassertaufe in Röm 6 ganz ohne »Geist« die Rede), sondern als eine jedem Christen prinzipiell eigentliche Gabe³³, der man überhaupt erst einmal Raum zur Wirksamkeit geben muss, wenn sie nicht wieder verlöschen soll. Nur so erklären sich die dem *Christen* geltenden Alternativen in Röm 8,13 (nach dem Fleisch leben = sterben; durch den Geist die Taten des Leibes töten = leben).³⁴ Auch die Gotteskind-

30 Zu einer ähnlichen Auffassung bezogen auf V. 25 kommt auch J. Byron, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity* (WUNT II 162), Tübingen 2003, 226f: »In the eschatological age of Christ, it is possible for post baptismal believers to serve God voluntarily even though they will be subjected to attacks by and even yield to sin.« Röm 7,25 lässt sich beschreiben als »a realization of what has been achieved in Christ for humanity as well as an acknowledgment by Paul that split loyalties are possible in the eschatological age.«

31 Thyen, Alternativen (s. Anm. 23), 288.

32 Diese Erklärung tritt also gleichberechtigt neben die »Analogie« des »inneren Menschen« mit der heidnischen Fähigkeit zur Gotteserkenntnis von Röm 1,19f und der »Herzensinschrift« von 2,15 (Theobald, Römerbrief [s. Anm. 19], 146f). Man könnte allerdings genauso argumentieren, dass es sowohl beim Christen wie beim Nichtchristen immer nur und bereits schon das Vermögen des natürlichen Menschen und seiner Vernunft ist, welches die Freude am Gesetz Gottes bewirkt (vgl. Lichtenberger, *Ich Adams* [s. Anm. 28], 91 zu P. Althaus) auch so würde die von uns vorgeschlagene doppelte Lesart von Röm 7 bestätigt.

33 Röm 8,9a hat durchaus affirmativen Sinn: »... , so gewiss der Geist Gottes in euch wohnt« (Lichtenberger, *Ich Adams* [s. Anm. 28], 199 im Anschluss u. a. an W. Bauer und E. Käsemann).

34 Thyen verweist außerdem auf den Widerstreit zwischen Fleisch und Geist gemäß Gal 5,16 18 (Thyen, Alternativen [s. Anm. 23], 274). Doch ist die Pneumatologie des Galaterbriefs nicht unbedingt von vornherein mit derjenigen des Römerbriefs identisch (zu Gal vgl. O. Hofius, *Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17*, in: *Der Mensch vor Gott*, FS Hermann Lichtenberger, Neukirchen Vluyn 2003, 147 159, der zu Recht darauf verweisen kann, dass die Christen nach Gal 5,24f ihr Fleisch an das Kreuz geschlagen haben und bereits im Geist leben, so dass kein wirklicher Widerstreit

schaft kommt nur denen wirklich zu, die sich durch den Geist Gottes leiten lassen v. a. indem sie Gott als Vater anrufen und so dem empfangenen »Geist der Sohnschaft« folgen und entsprechen (8,14f).³⁵

Die vorgeschlagene Interpretation erföhre eine starke Unterstützung, wenn man wie Richard B. Hays (im Anschluss an Sylvia Keesmaat) erwogen hat in Röm 8,14f eine intertextuelle Resonanz der Exodustradition erkennen könnte.³⁶ Auch dort ist es keineswegs selbstverständlich und von vornherein bzw. für immer entschieden, dass das befreite Volk (Gottes »Söhne und Töchter«, seine »Kinder«) sich Gottes Führung anvertraut, sich von ihm »leiten« lässt, ihn als »Vater« anruft (vgl. bes. im »Lied des Mose« Dtn 32,5f.12.19f LXX) und nicht in einer Haltung der »Furcht« nach der Rückkehr in die »Sklaverei« verlangt (vgl. Ex 14,10–12). In beiden Fällen kommt es erst noch darauf an, die empfangene Freiheit auch zu ergreifen und der Bestimmung Gottes gemäß zu leben. Für die Christusgläubigen heißt das: Sie sollen sich »beständig der Führung des Geistes Gottes anvertrauen«, der ihnen dann »ihren Status als »Söhne« bestätigt, sie Gott als Vater anrufen lässt und ihnen den Weg zur Freiheit weist« (den sie wiederum selbst gehen müssen).³⁷

Fazit: Auch in Röm 7 stellt Paulus sich und die Christen nicht als »Sünder« dar, deutlicher als anderswo kommt aber die andauernde Gefahr und beständige Versuchung zum Ausdruck, der sich auch die Christen aufgrund ihrer Fleischlichkeit vonseiten der Sünde gegenübersehen (in diesem Sinne könnte dann die Metapher vom »Verkauftein unter die Sünde« in 7,14b verstanden werden). Sie sind ihr allerdings nicht hilflos ausgeliefert; der Geist Gottes wirkt den fleischlichen Leidenschaften (7,5) entgegen, sofern man sich seinem Wirken öffnet wozu jeder Christ die Möglichkeit hat und aufgerufen ist.

2. Die Sünde als »Macht« oder »Abstraktpersonifikation«

Nach wie vor wird die Sünde bei Paulus (ἡ ἀμαρτία) in der Literatur ganz überwiegend als »Macht« bezeichnet und beschrieben auch wenn der Begriff δύναμις (Kraft, Macht) für die bisweilen als »dynamistisch« bezeichnete Sündenvorstellung gar nicht verwendet wird (geschweige denn andere quellen-sprachliche griechische Begriffe für »Macht« wie z. B. ἐξουσία; vgl. Mt 8,9).³⁸

mehr besteht. Dies gilt seit der Taufe, die die Zugehörigkeit zu Christus begründet [3,27]; anders Lichtenberger, Ich Adams [s. Anm. 28], 253–255, der eben genau diesen Widerstreit hier sieht im Unterschied zu Röm 7–8).

35 Auch hier setzen Gal 4,6 und 5,18 die Akzente etwas anders.

36 R.B. Hays, Intertextuelle Pneumatologie, ZNT 25 (2010) 30–37, hier 34.

37 Ebd.

38 Auf Mt 8,9 als »Parallele« zu Röm 3,9 wird bereits von F.A. Philippi hingewiesen, der bei Paulus in den ersten beiden Kapiteln des Röm neben den »aktuellen Sünden der Heiden und Judenwelt zugleich das den sündhaften Erscheinungen zum Grunde liegende, die ganze Menschheit beherrschende, sündhafte Princip« erkennt (Commentar über den Brief Pauli

Aber der Begriff ist nicht einfach falsch – wenn er denn richtig verstanden und interpretiert wird. Als Alternative bietet sich die Bezeichnung »Abstraktpersonifikation« oder »personifiziertes Abstraktnomen« für die Hamartia bei Paulus an.³⁹ Dieser Begriff ist zweifellos nicht so elegant und so griffig wie »Macht« – er ist aber präziser und ermöglicht eine differenziertere Beschreibung des Phänomens. Ich werfe zunächst einen kurzen Blick auf die ältere Forschungsgeschichte⁴⁰, vor deren Hintergrund die gesamte Diskussion zu sehen ist, und verfolge sodann exemplarisch die Diskussion der aktuellen Sachfragen.

2.1. Zur älteren Forschungsgeschichte

Martin Dibelius hat in seiner Licentiatsarbeit »Die Geisterwelt im Glauben des Paulus« (Göttingen 1909) Tod und Sünde bei Paulus religionsgeschichtlich unter die »persönlichen Geistwesen« eingeordnet und damit die Richtung der Diskussion bis zum heutigen Tag bestimmt. Entscheidend ist für Dibelius die Vorordnung des »Geistwesens Sünde« vor Gesetz, Begierde und Tatsünden; Letztere sieht er erst in einem »psychologischen Prozeß« aus dem Ersteren hervorgehen (S. 121). Wenn er die Sünde einen »im Menschen wohnende(n) Dämon« nennt (S. 123), der »in den Menschen hineinfährt«, und dazu auf die in den Evangelien geschilderte »Besessenheit« als Analogie verweist (S. 122)⁴¹, so tun sich an dieser Stelle gewichtige Fragen auf. Wo bleibt hier die vom alttestamentlich frühjüdischen Hintergrund her vorauszusetzende und geforderte Tathaftigkeit der Sünde und volle, uneingeschränkte Verantwortlichkeit des Menschen? Dass das alttestamentlich jüdische Verständnis von »Sünde« und der sog. Tun Ergehen Zusammenhang von Sünde und Tod den begriffs- und vorstellungsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Konzeption bilden, ist in der Diskussion heute weithin anerkannt. Deswegen bedürfte es sehr guter Gründe, um von diesem Ansatz abzuweichen. Paulus liefert aber weder die Beschreibung einer weiblichen Gestalt (wie man sie etwa in der Prodigiosfabel von Herakles am Scheideweg oder bei Dion Chrysostomos findet)⁴² noch lässt er die Sünde(n) wie in eschatologisch apokalyptischen Texten figürlich als Ankläger ihrer Täter im Gericht auftreten noch kennt er sie als Unterweltsgottheiten⁴³, sondern er belässt es bei dem reinen, absolut und singularisch gebrauchten Abstraktbegriff. Zwar könnte man angesichts des Modells »Adam im Paradies« und des Betrugsmotivs in Röm 7,7–11 auf den Gedanken kommen, die Sünde sei an die Stelle des Teufels als persönliches Geistwesen getreten. Doch gerade im Blick auf traditionsgeschichtlich vergleichbare Texte⁴⁴ scheint es zu den Merkmalen der paulinischen Konzeption zu gehören, eine Differenzierung und Rollenteilung (Schuldabwälzung auf Eva

an die Römer, Frankfurt a.M. 31866, 85). Als »eine für sich bestehende ἔξουσία« wird die Sünde bei Paulus bezeichnet von R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus, Göttingen 1893, 164 (ebenso 167).

39 S. dazu Röhser, Metaphorik (s. Anm. 18), passim (s. v. »Personifikation ... ›Abstrakt P.« im Sachregister).

40 Eine ausführlichere Darstellung der älteren Forschungsgeschichte findet sich unter www.guenter.roehser.de/downloads.htm.

41 Vgl. dazu in direkter Identifikation bereits Kabisch, Eschatologie (s. Anm. 38), 165 (die ἀμαρτία als »einer der Dämonen«).

42 Auch da sind sie aber nicht wirklich »mythologisch« gemeint, sondern allegorisch.

43 Die Belegstellen sind bei Röhser, Metaphorik (s. Anm. 18), 139f.150ff besprochen.

44 Vgl. Sir 25,24; ApkMos 7,1; 11,1; 14,2 (diff. 27,2); 32,2; VitAd 3,2; 5,3; 16,4; 18,1; 35,2; 44,2 (gegenläufig 26,2); slavHen 30,17; 31,6; Sib 1,42–45; 1Tim 2,14.

oder die Schlange) zu vermeiden und die Unentschuldbarkeit Adams wie aller Menschen fest zuhalten. Damit kommt auch der ganze »Vorspann« Röm 1–3 in den Blick, der innerhalb der Beschreibungsfülle menschlicher Tatvergehen bereits eine im Ansatz personifizierende Rede weise von der Sünde (3,9) als »Brückenkopf« zu Röm 5,12ff enthält und der bei Dibelius selbst gänzlich unberücksichtigt bleibt.

Rudolf Bultmann hat deshalb zu Recht einen Gegenakzent zu dieser Auslegung gesetzt. Der Grund Satz, den er der Exegese ins Stammbuch geschrieben hat, lautet: »Die Sünde kam durch das Sündigen in die Welt.«⁴⁵ Von ihrem Wesen her ist sie sowohl Begierde wie Übertretung und wird als solche »nicht durch etwas hinter ihr Liegendes verursacht« (wie nach Dibelius), sondern durch die göttliche ἐντολή erweckt.⁴⁶

Die grundsätzliche Richtigkeit dieses Ansatzes kann man sich leicht anhand von Röm 7,7–11 verdeutlichen: »Ohne Gesetz (ist die) Sünde tot« (V. 8b); sie schlummert zwar als »Potenz« im Menschen, lebt aber erst mit dem Kommen des Gebotes auf (V. 9b), wird erst »wirklich ... im tatsächlichen Sündigen des Menschen«, wenn er seinen Begierden (V. 8a) verfällt »und so sein Selbst verliert«.⁴⁷ Zugleich kann man sich an dieser Stelle das Entstehen der abstrakt personifizierenden Redeweise von der Sünde klarmachen. Auszugehen ist von der Tatsache, dass es hier nicht um ein konkretes Einzelgebot und eine konkrete Begierde, sondern um das 10. Gebot als Zusammenfassung und Inbegriff des »Gesetzes« (V. 7b) und um »jegliche Begierde« geht: Wie das »Ich« in 7,7ff, so ist auch der Sündenbegriff »abstrahierend«, typisch verallgemeinernd. Für diese »Begierden«, für diese »Sünde« hat jeder Mensch (in der Rolle Adams) zu seinem Teil Verantwortung zu übernehmen und die (tödlichen) Folgen zu tragen. Die personifizierende Redeweise bringt das totale Ausgeliefert Sein des Menschen an die tödliche Dynamik der Sünde, die Unaufhaltsamkeit ihres unheilvollen Wirkens metaphorisch zum Ausdruck. In den Worten Bultmanns: Der Mensch ist dem Fleisch und der Sünde (als Mächten) »verfallen«; ihnen gegenüber ist er »ohnmächtig«. »In der Personifikation dieser Mächte kommt die Tatsache zur Geltung, daß der Mensch sein Subjekt sein an sie verloren hat«, oder genauer (mit Blick auf V. 14ff): »[D]as Subjekt Ich, das eigentliche Ich des Menschen, (ist) selbst in sich gespalten«.⁴⁸

Allerdings teilt Bultmann mit Kümmel die Ansicht, dass diese Aussagen nur für die vorchristliche Menschheit zutreffend seien und der glaubende Mensch dies alles hinter sich gelassen habe.

Die (aufs Ganze gesehen zutreffende) kosmologisch apokalyptische Paulusdeutung Ernst Käsemanns (gegenüber der anthropologisch eschatologischen Bultmanns) hat dann jedoch wieder das einseitige Erstarken des Machtbegriffs begünstigt, vor allem im Gegenüber zu dem ein drücklich von Käsemann herausgestellten »Machtcharakter« der Gerechtigkeit Gottes⁴⁹: »Der

45 Zum erstmalig formuliert Bultmann diesen Satz in: Adam und Christus nach Römer 5 (1959), jetzt in: Ders., Exegetica, hg.v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 424–444, hier 432; in demselben Kontext später dann auch in: ders., Theologie des Neuen Testaments (UTB 630), Tübingen 1984, 251.

46 Bultmann, Theologie (s. Anm. 45), 251 (vgl. 248).

47 Theobald, Römerbrief (s. Anm. 19), 158 (im Orig. teilweise kursiv).

48 Bultmann, Theologie (s. Anm. 45), 245.

49 E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, ZThK 58 (1961) 367–378. Wie beides Hand in Hand geht, zeigt etwa auch die Rezeption durch H. Umbach, In Christus getauft von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus (FRLANT 181), Göttingen 1999: Er sieht in der Sünde eine »widergöttliche dämonische Macht« (127) und betont gleichzeitig (254–257) den »Machtcharakter« der Gerechtigkeit stärker als U. Schnelle, Gerechtigkeit und Christusgegenwart [GTA 24], Göttingen 1983, 86f), dem er ansonsten in allem folgt.

kennzeichnend paulinische Singular ἁμαρτία meint durchweg und fast hypostasierend die Macht der Sünde.«⁵⁰ Seit diesem von Bultmann und Käsemann erreichten Diskussionsstand ist die Frage unentschieden und die vorgeschlagenen Lösungen bewegen sich teils mehr in die eine (Tatcharakter), teils mehr in die andere Richtung (Hypostasencharakter, dämonische Macht).

2.2. Zum Profil der rhetorischen Hamartia-Personifikation

Um die genannte, sowohl sachliche als auch terminologische Unklarheit zu überwinden, ist dem Konzept der »Personifikation« (anstelle des Machtbegriffs) weiter nachzugehen. Dieses lässt sich in vier Aspekten näher entfalten:

a) Mit dem Begriff »Personifikation« wird bewusst eine rhetorische an die Stelle einer theologisch vorbelasteten Kategorie gesetzt. Dies setzt allerdings ein Verständnis von Rhetorik voraus, welches diese nicht als bloß stilistisch-ornativ und instrumentell, sondern in ihrer argumentativen und hermeneutischen Funktion und Bedeutung erkennt, und d.h. die einzelnen Tropen und Redefiguren in ihrer wirklichkeitserschließenden Leistung zu würdigen vermag. »Rhetorisch« darf also nicht mehr im Sinne von »nur« bildlich verstanden werden, sondern es muss danach gefragt werden, welche Erfahrungen etwa durch die mit dem ἁμαρτία-Begriff verbundenen Metaphern zum Ausdruck gebracht werden sollen. Vor diesem Hintergrund erscheint dann die Personifikation der Sünde bei Paulus als eine Redeweise, welche die Wirklichkeit nach bestimmten, wenngleich nicht dämonologischen Erfahrungen interpretiert und strukturiert: Es geht darum, eine Unheilserfahrung zu artikulieren und zu kommunizieren, wonach die bösen Taten des Menschen sich ihm gegenüber verselbstständigenden und mit vernichtender Gewalt auf ihn zurückschlagen.⁵¹ Gerade in Röm 7,17b.20b (es wirkt »die in mir wohnende Sünde«) wird ultimativ deutlich, dass wir es mit einer dem Menschen »gegenübertretenden Wirklichkeit« zu tun haben, da »ausschließlich die Sünde als handelndes Subjekt erscheint, nicht aber der Mensch« (V. 17a.20a: »nicht mehr ich« wirke).⁵² An dieser Stelle ist es jedoch sehr wichtig darauf hinzuweisen, dass der Mensch durch diese Aussagen nicht entlastet werden soll. »Die Rede von der ›in mir wohnenden Sünde‹ nimmt dem Menschen nicht die Verantwortung, sondern belastet ihn, weil sie durchaus die Schuld des Menschen voraussetzt.«⁵³ Diese Verantwortung würde

50 E. Käsemann, An die Römer (HNT 8), Tübingen 41980, 81; vgl. 167: In Röm 6 geht es um die »Freiheit von der Macht der Sünde« (so ist auch das ganze Kapitel in der Kommentierung durch Käsemann überschrieben: »Freiheit von der Sündenmacht«).

51 Vgl. Bultmanns Formulierung vom κόσμος: »Situation des Menschen als ein Versklavt sein unter Mächte, für deren Herrschaft er doch selbst verantwortlich ist« (Theologie [s. Anm. 45], 258).

52 Röhser, Metaphorik (s. Anm. 18), 120.127.

53 H. Merkley, Paulus und die Sünde, in: Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), hg.v. H. Frankemölle, Freiburg u. a. 1996, 123–163, hier 146. Ebenso Lichtenberger, Ich Adams (s. Anm. 28), 185: »Es ist die Sünde, die im ›Ich‹ wohnt und handelt, aber was sie hervorruft, bleibt *meine* Tat, deren Konsequenz das ›Ich‹ zu erfahren und zu tragen hat.«

sofort wieder zerstört werden, wollte man die Sünde »mythologisch interpretieren«.⁵⁴ Deswegen ist es sehr gefährlich zu formulieren: »... in Romans 7:7 25, ἑμάρτια takes on an identity of its own that is quite independent of the act of sinning ...«⁵⁵ Die personifizierte Sünde hat sich doch *nicht gegenüber dem Sündigen, sondern gegenüber dem Sünder* verselbständigt (»nicht mehr ich«) und ihn in diesen tiefen Selbstwiderspruch gebracht.⁵⁶

Man darf nun nicht fragen, ob es nur die eigenen oder auch die fremden Sünden sind, unter deren tödliche Herrschaft der Mensch gerät, vielmehr liegt gerade die Pointe der personifizierten Hamartia-Vorstellung darin, dass es sich dabei um »etwas sehr Allgemeines, Über-Individuelles, etwas, worin die Menschen in negativer Weise »solidarisch« miteinander verbunden sind«⁵⁷, handelt, dessen Folgen auch alle gemeinsam zu tragen haben. So macht auch die Bezeichnung »Abstraktnomen« (s. o.) guten Sinn, weil damit eben ganz davon abgesehen wird, wer jeweils Sünde getan hat bzw. wie jeweils Sünde entstanden ist infolge göttlichen Strafhandelns (Röm 1,24ff)⁵⁸, als Übertretung des ersten Menschen (5,12ff), durch die jeweiligen Täter (6,13ff: sie stellen sich der Sünde zur Verfügung) oder durch die Eigendynamik der Sünde selbst (7,8: sie wirkt jegliche Begierde; vgl. Jak 1,15); sei es in welt-, (un)heils- oder lebensgeschichtlicher Perspektive: Sie ist jetzt da, in der Welt, als »Zusammenfassung« und »Inbegriff« (was mehr ist als die bloße »Summe«)⁵⁹ aller menschlichen Sündentaten, die jemals (vor- und außerchristlich) von Menschen begangen wurden und noch begangen werden (kosmisch-universaler Charakter der Sünde; vgl. Röm 3,9.23; 5,12: »Alle« haben gesündigt bzw. stehen unter der Sünde). Die Bezeichnung »Abstraktpersonifikation« muss aber gleichzeitig auch verstanden werden im Sinne von »Personifikation eines Abstraktums« (der Sünde) im Unterschied zu derjenigen eines »Konkretums« (z. B. einer Stadt als Frau⁶⁰). Beide Verwendungsweisen haben nicht unmittelbar etwas miteinander zu tun.

54 Merklein, Sünde (s. Anm. 53), 146.

55 Carter, Paul (s. Anm. 4), 2. Er sieht darin den Unterschied von Röm 7 gegenüber Röm 5 und 6. Ihm schließt sich H. Räisänen an: Sold Under Sin? Early Christian Notions of the Human Condition, in: Kontexte (s. Anm. 23), 289–300, hier 297 Anm. 35.

56 H. Merklein spricht von der »perverse(n) Schizophrenie des Sündigens« nach Röm 7 (Sünde [s. Anm. 53], 146).

57 G. Röhser, Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195), Stuttgart 2002, 144.

58 Dieses ist identisch mit der »um sich greifende(n) Sündverhaftung, die im zukünftig eschatologischen Gericht ihre Strafe finden wird« (Th. Schmeller, Paulus und die »Diatriben«. Eine vergleichende Stilinterpretation [NTA NF 19], Münster 1987, 242).

59 Philippi, Röm (s. Anm. 38), 200 bezeichnet die Sünde als »abstrakte Einheit« und als »Macht«. Nach Merklein, Sünde (s. Anm. 53), 130 »präsentiert sich die Sünde als über summative Größe, die mehr ist als die Summe der einzelnen Sünden, bleibt als solche aber ein Abstraktum, das nicht unabhängig für sich existiert.«

60 S. dazu G. Stählin, Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike, JAC 17 (1974) 5–20 (vgl. ebd. 10: Personifikation als Prozess, »durch den unpersönliche, sowohl abstrakte als auch konkrete Größen zu »Personen« gemacht werden«).

Die grundlegende Weichenstellung dieses Ansatzes bei einem hermeneutischen Rhetorikverständnis wird in der Diskussion nicht immer gesehen.⁶¹ Wichtig ist, dass damit gerade die Besonderheit und der »Mehrwert« des personifizierenden Redens von der Sünde bei Paulus dargestellt werden können. Darin geht es eben nicht um die »Summe«, sondern um den »Inbegriff« menschlichen Fehlverhaltens⁶², und damit bei der Hamartia um eben jene »Tiefendimension des menschlichen Fehlverhaltens, von dem sie noch einmal unterschieden ist«, die H. Umbach zu Recht für den paulinischen Sündenbegriff postuliert.⁶³ Er ist der Auffassung, die paulinische Redeweise sei wohl »nicht nur ›Bild‹ oder ›Metapher‹«, sondern benenne »Wirklichkeit«.⁶⁴ Dem ist gerade aus rhetorischer Sicht unbedingt zuzustimmen – aber nicht mythologisch-dämonologische, sondern eine spezifische anthropologische »Wirklichkeit« wird benannt. Ich traue es Paulus zu, dass er innerhalb seines apokalyptischen Weltbildes sehr wohl zu differenzieren wusste zwischen den »Mächten und Gewalten« von Röm 8 auf der einen und den Größen Sünde, Gesetz und Tod in Röm 5/7 auf der anderen Seite (mit Übergängen beim »Tod«, wie schon Dibelius angesichts von 1Kor 15 erkannt hat⁶⁵). Was die Sünde betrifft, so hat er in der Tat (vom Christusereignis her) eine radikale Entdeckung gemacht – ob man dabei mit Dibelius auch eine Tendenz zur »Verinnerlichung« erkennen will⁶⁶, bleibe dahingestellt; auf jeden Fall ist es eine deutlich artikulierte religiöse Erfahrung mit der menschlichen Grundsituation vor und außer Christus, die auch an Christen immer wieder als deutliche Versuchung herantritt (s. o. Abschn. 1.3).⁶⁷

b) Künftig sollte man überindividuelles Verhängnis der Sünde (Unvermeidlichkeit des Sündigens für jeden Menschen von Adam her, kosmisch-universaler Charakter) und unaufhaltsames unheilvolles Wirken der Sünde (als personifizierte »Herrscherin«) deutlicher voneinander unterscheiden. Ersteres könnte man das Ursprungsverhängnis (Entstehung durch die Übertretung Adams),

61 S. etwa die Kritik von Umbach, In Christus getauft (s. Anm. 49), 314, »Hamartia« bezeichne nach meiner Auffassung »menschliches Fehlverhalten und menschliche Verfehlungen« (vgl. 136 Anm. 273: »Gesamtheit von Verfehlungen« als »Röhser[s] Verständnis von ἀμαρτία«). Vgl. auch meine ausführliche Besprechung dieses Buches unter www.znt-online.de/roehser3.html bzw. www.guenter.roehser.de/downloads.htm.

62 Also um den »spezifisch paulinischen Begriff von Sünde«, um den es auch Umbach geht (In Christus getauft [s. Anm. 49], 17; im Orig. kursiv).

63 In Christus getauft (s. Anm. 49), 56 (im Orig. kursiv).

64 Ebd. Hier zeigt sich allerdings wieder ein ungeklärtes, unzureichendes Verständnis von »Metapher« (und Rhetorik).

65 Geisterwelt (s. Abschn. 2.1), 118.

66 Geisterwelt (s. Abschn. 2.1), 124.

67 Übrigens vermeidet auch dieser Ansatz (und nicht nur derjenige bei dem »Geistwesen« Sünde) die Gefahr einer »unerträgliche(n) Tautologie« beim Reden von der Sünde (in Röm 7,8–13), die Dibelius durch seinen Vorschlag abwenden will (Geisterwelt [s. Abschn. 2.1], 122); die »Personifikation« stellt eben jenen erforderlichen Mehrwert gegenüber dem reinen Tatbegriff dar.

Letzteres das Todesverhängnis (unvermeidliche Folge im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs) der Sünde nennen. Während der Anfang des unheilvollen Wirkens der personifizierten Hamartia in der Welt (mit der Folge des Todes) unzweifelhaft in Röm 5,12a auf den ersten Menschen zurückgeführt wird, wird doch die *Unvermeidlichkeit* des Sündigens und des durch Adam entstandenen Unheils erst in V. 15–19 deutlicher artikuliert, so dass in Verbindung mit V. 12d (Sündigen aller als verantwortliche Tat) eine eigenartige Mischung aus willentlicher Bejahung und unentrinnbarem Nicht-anders-Können im Blick auf die Sünde zum Ausdruck kommt. Da hierbei das personifizierte Abstraktum überhaupt nicht verwendet wird (sondern nur im Blick auf das *Todesverhängnis*: V. 12a.b.21a), sollte man für das *Ursprungsverhängnis* auch auf den Machtbegriff vollständig verzichten.⁶⁸ Gegenstand metaphorisch-personifizierender Aussagen über die Sünde ist nicht deren universale Unentrinnbarkeit für alle Menschen, sondern das aktive unheilvolle Wirken dieser Größe selbst von ihrem Eintritt in die Welt (5,12) bis zu ihrer Verurteilung als »übermäßige Sünderin« (7,13) durch Gott (8,3) – und für die nichtchristliche Menschheit auch darüber hinaus. Dieses aktive unheilvolle Wirken besteht v. a. darin, dass das Sündigen (»die Sünde«) immer neues Sündigen, neue Sünde hervorbringt und so zum Tode führt (das meint »herrschen«: 5,21; vgl. 7,13). Es »wirkt« im Menschen alle mögliche Begierde (7,8; vgl. 6,12), indem es ihm im Vollzug vorgaukelt, Gottes Gebot sei lebensfeindlich und wolle ihm etwas vorenthalten (das meint »betrügen«); so »wirkt« es das Böse, das der Mensch tut, und reproduziert damit sich selbst (7,11.19f). Ähnliches meint auch schon die Metapher von der Gefangenschaft unter der Sünde in Gal 3,22.

Geht es hingegen um das Ursprungsverhängnis von Sünde, so stellt sich die Frage, ob Formulierungen angemessen sind wie: Es fehle »dem Menschen vor dem Glauben keineswegs die (prinzipielle) Fähigkeit, nicht zu sündigen«⁶⁹; der Apostel lege Wert darauf »zu sagen, daß den Menschen die Freiheit zu sündigen nicht genommen war.«⁷⁰ Nach Röm 7,15ff jedoch stehen dem Menschen, der sich (noch) nicht am Geist Gottes orientiert, zwar das Wollen und das Wissen des Guten zu Gebote, das Wirken und Vollbringen jedoch nicht. Daran ist er freilich selbst schuld, aber eine »echte Wahl«, nicht schuldig zu werden, hatte er nie.

c) Traditionsgeschichtlich kann an der Herleitung der paulinischen Hamartia-Personifikation aus alttestamentlich-frühjüdischen Aussagen zum Tun-Ergehen-Zusammenhang festgehalten werden. Auch wenn die Diskussion über Letzteren in der Forschung intensiv weitergegangen ist und etwa die von Klaus

68 Anders als etwa U. Wilckens, der mit vielen anderen nicht nur das Wirken des Tat-Ergehen-Zusammenhangs, sondern auch den kosmisch universalen und kollektiven Charakter der Sünde mit dem Machtbegriff erfassen will (Der Brief an die Römer I [EKK VI 1], Zürich u. a. 1978, 173).

69 Merklein, Sünde (s. Anm. 53), 145.

70 J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments, Freiburg 1997/2004, 66.

Koch entwickelte Vorstellung von einer »schicksalwirkenden Tatsphäre«, die noch Ulrich Wilckens in seinem großen Römerbrief-Kommentar seiner Erklärung der paulinischen Konzeption zugrunde gelegt hat⁷¹, mit Recht in Frage gestellt wurde⁷², so bleiben doch die einschlägigen Aussagen über den Zusammenhang von Sünde(n) und Unheil v. a. in der Weisheitsliteratur und den Psalmen grundlegende Ansatzpunkte für ein zusammenhängendes und ausdifferenziertes metaphorisch-personifikatorisches Reden von den Wirkungen der Sünde, wie es sich dann bei Paulus findet.⁷³ Der gedankliche und sprachliche Schritt von der Beschreibung eines zeitlichen und sachlichen Zusammenhangs zwischen Tun und Ergehen (B. Janowski spricht etwa in Anlehnung an J. Assmann von der »konnektiven Gerechtigkeit«⁷⁴) zur Zuschreibung des Zusammenhangs an das Tun selbst ist nur ein ganz kleiner. Der Stil der hellenistischen Diatribe kommt dabei allenfalls als »flankierende Anregung« für Personifikationen bei Paulus (und deren hellenistisch-jüdische Vorläufer) in Betracht, wird aber zu deren Erklärung und Verständnis nicht wirklich benötigt. Die Vorstellungen vom Wirken der Sünde bei Paulus sind vielmehr zutiefst in (altorientalischen und) alttestamentlich-frühjüdischen Ordnungsvorstellungen verwurzelt und beziehen von daher auch ihre schöpfungs- und anthropologisch-theologische Bedeutung.

d) Neuerdings wird besonders in den Arbeiten von Emma Wasserman vorgeschlagen, die paulinischen Metaphern und Personifikationen der Sünde aus einem moralpsychologischen Diskurs platonisch-philosophischer Provenienz über die Gespaltenheit und den Kampf zwischen den höheren (Vernunft) und den niederen (Leidenschaften und Begierden) Teilen der menschlichen Seele herzuleiten.⁷⁵ »Sünde« in Röm 7 sei »not an external being but rather represents the irrational parts (sc. of the self; G.R.) consistent with hellenistic moral discourse about just this type of inner turmoil. Romans 7 appropriates a Platonic discourse about the nature of the soul and describes what happens to its reaso-

71 Röm I (s. Anm. 68), 173: »die böse Tat als wirksame Machtsphäre«. Kritisch dazu: Röhser, *Metaphorik* (s. Anm. 18), 156f.

72 Eine gute Zusammenfassung und Weiterführung der Diskussion findet sich bei G. Freuling, »Wer eine Grube gräbt ...«. Der Tun Ergehen Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen Vluyn 2004, bes. 28 32.76 81.102 108.

73 Der Ansatz der Personifikation bei der hypostasierten Tatsphäre, wie ich ihn (Röhser, *Metaphorik* [s. Anm. 18], 146.175) vorgeschlagen habe, muss beim Stand der Forschung allerdings wohl entfallen.

74 B. Janowski, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des »Tun Ergehen Zusammenhangs*, ZThK 91 (1994) 245 271.

75 E. Wasserman, *The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology*, JBL 126 (2007) 793 816; Dies., *Paul among the Philosophers: The Case of Sin in Romans 6 8*, JSNT 30 (2008) 387 415; Dies., *The Death of the Soul in Romans 7: Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology* (WUNT II 256), Tübingen 2008.

ning part when the bad passions and appetites get the upper hand« nämlich: »its radical disempowerment at the hands of the irrational passions.«⁷⁶ Das in Röm 7,7ff redende Ich sei dabei als der »innere Mensch« und die »Vernunft« des (vorchristlichen heidnischen) Menschen von 7,22f selbst zu begreifen.⁷⁷

Nun ist nicht zu bestreiten, dass es bei den einschlägigen philosophisch-psychologischen Autoren von Plato über Plutarch bis zu Galen eine Fülle von analogen Metaphern und Personifikationen zu denjenigen in Röm 6 7 gibt. Hier besteht auf dem Weg über das hellenistische Judentum eine vorstellungsgeschichtliche Konvergenz mit der Konzeption des Paulus, die v.a. durch die Schriften Philo von Alexandrien eindrücklich bezeugt wird. Wenn diese personifizierenden Metaphern jedoch mit dem alttestamentlich-frühjüdischen ἀμαρτία-Begriff verbunden werden, findet (schon vor Paulus) eine erhebliche Umprägung statt, indem aus den psychischen Affekten der Seele der Inbegriff verantwortlicher Taten des ganzen Menschen wird. Tendenziell sehe ich deswegen bei Wasserman dieselbe Gefahr wie bei der Verwendung des Machtbegriffs (den sie mit Recht kritisiert!⁷⁸) nämlich die einer teilweisen Entlastung des Menschen von seiner Schuld aufgrund der Affekthaftigkeit seiner Sünde. Wenn sie etwa formuliert: »passions and desires cause vice and immorality«, oder zu Röm 7,7ff: »the responsibility for bad acts lies with sin, not the speaker«; »the law of sin is sin's unrestricted desire to do evil«⁷⁹, so zeigt sich hier eine Unterscheidung zum einen zwischen den verursachenden sündigen Begierden und den bösen Taten bzw. dem lasterhaften Verhalten sowie zum andern zwischen der Sünde und dem nur teilweise sündigen Menschen, die zumindest für Paulus an dieser Stelle einmalig wäre und die mir mit seinem sonstigen Sündenbegriff unvereinbar erscheint.

Trotzdem sind die Beiträge von E. Wasserman überaus anregend und vor allem geeignet, von neuem die Aufmerksamkeit auf den metaphorischen (und nicht dämonologischen) Charakter der paulinischen Personifikationen zu richten.

76 Wasserman, JBL 126 (s. Anm. 75), 800.810 (vgl. dies., Death [s. ebd.], 81–84; dies., JSNT 30 [s. ebd.], 406: »sin as a personified representation of the passions«). Es geht also um einen völligen Verlust der rationalen Kontrolle (ebd. 402: »the loss of the self control as a perverse and monstrous form of rule«), deren Ergebnis durch die Metaphern von Tod, Töten und Sterben zum Ausdruck gebracht werden kann (vgl. bei Paulus Röm 7,10f.13.24), und nicht nur um *mangelnde* Selbstkontrolle (ἀκρασία) bzw. Willens-/Urteilsschwäche, wie andere Forscher mehr vor dem Hintergrund der stoischen Psychologie vorschlagen (vgl. Wasserman, JBL 126, 802.810.814; Death, 6.90f.95.98f).

77 Wasserman, JBL 126 (s. Anm. 75), 813; dies., Death, 77.94. Zur Identität des ἐγώ s. JBL 126, 815; Death, 148.

78 Wasserman, JBL 126 (s. Anm. 75), 798f; dies., JSNT 30, 402 Anm. 20; dies., Death, 84–88.

79 Wasserman, JBL 126 (s. Anm. 75), 806; dies., JSNT 30, 407; vgl. dies., Death, 10.

2.3. Der »sozialwissenschaftliche« Aspekt bei der Frage nach der Hamartia-Personifikation

Wenden wir uns einem weiteren Aspekt aus der Diskussion unseres Themas zu: Welchen Beitrag können »sozialwissenschaftliche« Untersuchungen im Rahmen der von uns verfolgten Fragestellung nach der »Personifikation« der Sünde leisten, welchen Stellenwert können sie gewinnen? Hier zeigen sich m. E. deutliche Grenzen, die am Beispiel von zwei sehr unterschiedlichen Arbeiten wenigstens angedeutet werden sollen.

a) Ein früher, sozialgeschichtlich orientierter Beitrag von Luise Schottroff aus dem Jahre 1979 fragt noch streng historisch nach möglichen Korrelationen zwischen der Sündenmetaphorik des Paulus und der Herrschaftserfahrung im römischen Imperium.⁸⁰ Die Sünde als Weltherrscher, Sklavenherr und Dämon⁸¹ nimmt dabei assoziativ die personhaften Züge des Kaisers und all der anderen κύριοι eines menschenverachtenden Systems an, ohne doch mit ihnen gleichgesetzt werden zu können. Zugleich begründet sich daraus die Gewissheit der Überwindung und Entmachtung beider durch die befreiende Herrschaft Christi (wiederum ein »persönlicher« Widerpart). Ein Rückschluss auf den Charakter der »Personifikation« der Sünde bei Paulus ergibt sich daraus nicht und insofern kein direkter Beitrag zur vorliegenden Fragestellung.

b) T. L. Carter fragt in seinem bereits genannten Buch »Paul and the Power of Sin«⁸² nach der »Sünde« bei Paulus gewissermaßen als nach einem »sozialen Symbol«. Dazu bedient er sich der kulturvergleichenden »Grid-and-Group«-Matrix der Sozialanthropologin Mary Douglas (und zwar einer früheren Version des Modells, die der Analyse nicht-westlicher Gemeinschaften angemessener erscheint als die aktuelle) und wendet es auf paulinische Gemeinden an. Die »Grid«-Achse der Matrix erfasst dabei das Ausmaß, in dem eine Gemeinschaft oder ein Individuum das Symbol- und Wertesystem der umgebenden Kultur und Gesellschaft teilt, die »Group«-Achse hingegen die Intensität der Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft einer abgegrenzten sozialen Einheit.⁸³ Die Gemeinden in Galatien und Rom sowie Paulus selbst sollen demnach als »high group/low grid« klassifiziert werden können (im Unterschied zur »low group/high grid«-Gemeinde in Korinth). Die Rede von der Sünde hat dabei die Funktion, die Gemeinden gegenüber der Außenwelt abzugrenzen und innergemeindliche Sünder (vgl. die »Werke des Fleisches«) sowie toraorientierte Juden und Christen auszugrenzen bzw. dem »bösen Äon« zuzuweisen und so die Gemeinschaft und ihre einzelnen Mitglieder zu integrieren bzw. ihre

80 L. Schottroff, Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus, *EvTh* 39 (1979) 497–510.

81 Schottroff, *Schreckensherrschaft* (s. Anm. 80), 502.

82 S. o. Anm. 4.

83 S. bes. Carter, *Paul* (s. Anm. 4), 43f.

jeweilige Identität und deren Grenzen nach außen zu schützen. Angesichts der konkreten Situation der Gemeinden in Galatien und Rom ist die Verteidigung der Gesetzesfreiheit für Heidenchristen die wichtigste Funktion der Rede von der Sünde und dem Bösen – nicht irgendwelche Aussagen über die Natur des Menschen oder der Sünde. Es entsteht das Bild eines »coolly calculating Paul, whose statements are dictated by his will to influence the social situation in his congregations.«⁸⁴ Die Symbolik der »kosmischen Macht« als solche wird dabei nicht weiter hinterfragt oder auf ihren Sachgehalt hin analysiert, sondern vorausgesetzt und lediglich auf ihre soziale Funktion hin untersucht. Abgesehen davon, dass solche modellhaft verallgemeinernden Feststellungen oft nur wenig orientierende Funktion für Fragen der Einzelexegese ausüben (wenn z. B. wie hier die vergleichende Kategorie auch auf 1 Kor angewendet wird, wo ἄμαρτία begrifflich kaum eine Rolle spielt), verweigert sich Carter geradezu einer Fragestellung wie der von uns verfolgten: »the symbolism of sin does not reflect a conviction on Paul's part that the whole of humanity was in bondage to sin as an enslaving power.«⁸⁵ Die meisten Exegeten würden hier wohl diametral widersprechen. Misstrauisch macht aber auch die Tatsache, dass »Sin seen as transgression« und »Sin an outside evil« zwei verschiedenen Quadranten der »Grid/Group«-Matrix angehören und die erstere Symbolik typischerweise nicht in den Quadranten fällt, der Paulus und die römische Gemeinde beschreibt⁸⁶ – obwohl doch gerade im Römerbrief »Übertretung« ein wichtiges Synonym für »Sünde« ist.

2.4. Zur rhetorischen Leistung der Hamartia-Personifikation

Einen wirklichen Fortschritt in der Frage der »Personifikation« der Sünde brachten zwei Arbeiten, die beide im Jahre 2008 erschienen und offensichtlich unabhängig voneinander entstanden sind. Beide sind geeignet, die Aufmerksamkeit auf die Frage nach der rhetorischen Leistung der Hamartia-Personifikation als der eigentlichen Schlüsselfrage unseres Themas zu richten.

David J. Southall widmet im Rahmen seiner Untersuchung zur personifizierten δικαιοσύνη im Römerbrief⁸⁷ auch einen Abschnitt der personifizierten ἄμαρτία als dem Oppositionsbegriff (»in antithetical parallelism«⁸⁸) zur »Gerechtigkeit« in Röm 6,15–23. Er führt zunächst drei Grundpositionen aus der Forschungsgeschichte auf, die er »The Consensus Position« (»Sin as a Personified Power«), »The »Demonic Entity« View« (»Sin as a Personal, Demonic, Entity«) und »The »Concrete Action« View« (»Sin as Concrete Sinful Actions«)

84 So mit Recht Räisänen, *Sold Under Sin?* (s. Anm. 55), 298 Anm. 43.

85 Carter, *Paul* (s. Anm. 4), 208.

86 S. Carter, *Paul* (s. Anm. 4), 44.

87 D.J. Southall, *Rediscovering Righteousness in Romans. Personified dikaiosyne within Metaphoric and Narratorial Settings* (WUNT II 240), Tübingen 2008.

88 Southall, *Righteousness* (s. Anm. 87), 96. Ebenso ebd. 111: »antinomic opponents«.

nennt.⁸⁹ Hinter jeder verbergen sich allerlei Probleme, wichtig ist aber v. a. die Beobachtung, dass die erste und die zweite Position oftmals ineinander übergehen und nicht klar voneinander getrennt erscheinen. In seinem Lösungsvorschlag (»A Way Forward: Personified Sin as a Character Invention«⁹⁰) diagnostiziert Southall diese Unklarheit und die damit verbundene terminologische Ungenauigkeit völlig zutreffend als das entscheidende methodologische Problem bei der Bestimmung der »Personifikation«. Er ist m. E. zu Recht der Meinung, dass »in most instances the *consensus view* merely occupies the middle ground which has been left vacant between two poles; neither happy with viewing Sin as a hypostatized demonic entity, nor completely satisfied with reducing the metaphorical to an ornamental literary device. ... by adopting a middle position between the poles, the *consensus view* fails to define itself with methodological precision.«⁹¹ Worin der Neuanatz besteht, ergibt sich bereits aus der Kritik Southalls an der dritten Position: Sie »reduces the richly metaphorical to literary ornament and falls foul of modern literary theory«, indem sie den semantischen Innovationsgehalt von Metaphern und Personifikationen zur Erfassung und Beschreibung der verhandelten Gegenstände verkennt. Zusammengefasst: »... any hermeneutic which fails to take on board the semantically-innovative new information elicited from a use of metaphor, narrative, and personification will fail to hear sufficiently clearly the notes which Paul is sounding in relation to sin and righteousness in Rom 6:15 23«⁹² (und darüber hinaus).⁹³ »[P]ersonified Sin ... is a redescription of the reality of human enslavement to forces beyond humanity's power.«⁹⁴ Dass diese Kräfte, die Sünden der Menschheit, von dieser selbst in die Welt gesetzt worden sind (und immer noch werden), daran muss auch in diesem Zusammenhang wieder erinnert werden. So wird die Personifikation der Sünde zur Neubeschreibung der Wirklichkeit der Sünden – dass diese sich dem Menschen gegenüber selbständigen, ihr unheilvolles Wesen treiben und ihn am Ende vernichten sowie zur wirklichkeitserschließenden Rede für denjenigen, der dieses als Sünder, solange er in seiner Sünde verharrt, nicht wahrhaben kann und will. Darin besteht auch der »Mehrwert« dieser Rede gegenüber derjenigen von der konkreten Tatsache.

89 Southall, *Righteousness* (s. Anm. 87), 97ff. Hier sind weitere Autoren und Titel besprochen, die in dem vorliegenden Aufsatz nicht berücksichtigt sind.

90 Southall, *Righteousness* (s. Anm. 87), 105ff. Im weiteren Verlauf wird der Vorschlag noch ergänzt: »... within a Metaphoric and Narratorial Setting« (108).

91 Southall, *Righteousness* (s. Anm. 87), 107.

92 Southall, *Righteousness* (s. Anm. 87), 105.

93 Southalls Kritik, ich hätte eine »ornamentale« Auffassung von metaphorischen Aussagen (*Righteousness* [s. Anm. 87], 109), ist ein Missverständnis – das Gegenteil ist der Fall und bestens geeignet, Southalls Positionen zu unterstützen.

94 Southall, *Righteousness* (s. Anm. 87), 110.

Sodann ist das Buch von Joseph R. Dodson zu nennen.⁹⁵ Als die beiden wichtigsten Fragen seiner Untersuchung formuliert er: »1) Are there any common contexts in which the sage in *Wisdom* and Paul in *Romans* employ personification? 2) For what purposes do the authors employ personification?«⁹⁶ Und als Ergebnis ermittelt er: »[B]oth authors primarily employ personification in association with 1) the origin of Sin and Death, 2) the current afflictions of the righteous and of Israel, and 3) the future eschatological resolution. In *Wisdom* and in *Romans* then, personification chiefly serve to explain the reason for evil (distancing God from the blame), to encourage the righteous within suffering (diverting attention away from the problem), or to point to the solution for evil and suffering (deferring the resolution to a final day).«⁹⁷ Die letzten beiden Punkte gelten v. a. im Blick auf die Personifikation der »Schöpfung« im Buch der Weisheit (SapSal 16 und 19) und in Röm 8.

Das Buch ist bedeutsam wegen seiner Fragestellung, weniger wegen seiner Ergebnisse. Zunächst ist festzuhalten, dass auch Dodson wie Carter »funktional« nach dem Zweck der personifizierenden Rede fragt. Auch für ihn liegt die Frage nach dem »Wesen« der Personifikationen ob sie jetzt »real beings« sind oder repräsentieren bzw. als »demonic powers« zu verstehen sind oder nicht »beyond the scope«.⁹⁸ Allerdings richtet sich das Interesse hier nicht (soziologisch) auf die soziale, sondern (literaturwissenschaftlich) auf die rhetorische Funktion dieser Rede (die »powers of personification« des Buchtitels!) im jeweiligen literarischen Kontext (SapSal bzw. Röm). Aufgrund seines weiten Rhetorikbegriffs (der auch moderne Metaphern- und Personifikationstheorien umgreift) vermag Dodson auch inhaltliche Fragen der jeweiligen Personifikationsmetaphern in ihrem Aussagezusammenhang in den Blick zu nehmen. Allerdings finde ich die Arbeit im Ganzen weder hinsichtlich ihrer Vorgehensweise noch hinsichtlich ihrer wichtigsten Thesen überzeugend. Ich beschränke mich hier auf die Personifikation der Sünde bei Paulus und stelle dazu fest: Eine Distanzierungsfunktion dieser Personifikation im Hinblick auf die Theodizeefrage⁹⁹ oder die Rolle des Menschen (nicht Gott oder das Ich, sondern eine andere Macht ist für das Böse in der Welt verantwortlich oder wenigstens mitverantwortlich) kann ich im Römerbrief nicht erkennen. Angesichts des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes (atl. Tun-Ergehen-Zusammenhang) ist die Verantwortlichkeit des Menschen eine Selbstverständlichkeit, die im Begriff der Sünde selber liegt und nicht durch die Personifikation zu Lasten einer »exter-

95 J.R. Dodson, *The »Powers« of Personification. Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans* (BZNW 161), Berlin / New York 2008.

96 Dodson, *Powers* (s. Anm. 95), 2.

97 Dodson, *Powers* (s. Anm. 95), 221.

98 Dodson, *Powers* (s. Anm. 95), 125 Anm. 18; 127; vgl. 91 mit Anm. 10.

99 Vgl. Dodson, *Powers* (s. Anm. 95), 210: »In short, as with placing the blame on evil angels, the personifications of Sin and Death serve to distance God from evil in the world.« Hier zeigt sich auch, dass man die Frage nach dem »Wesen« der Personifikationen (s. bei voriger Anmerkung) eben nicht einfach offen lassen kann!

nen Größe« aufgehoben oder eingeschränkt wird. Und durch sein strafendes Zorneshandeln nach Röm 1, welches auf die Sünde mit der Dahingabe der Sünder an die Sünden reagiert (Herstellung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs), ist Gott durchaus an den Auswirkungen des Bösen in der Welt beteiligt. Dodson entwickelt für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Sündern und personifizierter Sünde ein »Partnerschaftsparadigma« oder Kooperationsmodell (mit Blick auf Röm 5,12 21 und 6,12 23), welches besagt, dass persönliches Sündigen und externe Sünde ineinandergreifen und sich gegenseitig verstärken.¹⁰⁰ Hier ist der Charakter der paulinischen Hamartia-Personifikation völlig verkannt, die ja nicht ein Zusammenwirken, sondern den personifizierten Inbegriff des menschlichen Sündigens in seinem Wirken beschreibt. Wenn man die von Dodson benannten Fragestellungen weiter verfolgen will, muss man viel sorgfältiger und konsequenter zwischen den inhaltlichen Aussagen des Kontextes und der Leistung der rhetorischen Personifikation selbst unterscheiden – beides wird von Dodson permanent verwechselt bzw. vermischt.¹⁰¹ Die jüngste Besprechung des Buches durch Alec J. Lucas¹⁰² geht an dieser Grundproblematik völlig vorbei. Doch kann dem hier nicht weiter nachgegangen werden; stattdessen muss zur Abrundung des Themas noch ein weiterer Aspekt kurz angesprochen werden, der eng mit den beiden bisher besprochenen zusammenhängt.

3. Sünde und Sündlosigkeit der Christen

Wie aus dem Vorigen bereits deutlich wurde, gehört nach Paulus die unheilvolle Aktivität der Sünde für den Christen grundsätzlich einem vergangenen Lebensabschnitt an; er ist also auch von »der« Sünde (als Personifikation) nicht betroffen, weil und indem er ja ihrem Bereich entnommen ist (Röm 6,6.14.17f.22). Als eigene Erfahrung kommt die personifizierte Sünde in Röm 5 8 nur als im Prinzip überwundene in den Blick; sehr wohl aktuell ist sie natürlich als außer-

100 Dodson, Powers (s. Anm. 95), 185–189 (»The Partnership Paradigm«); vgl. 127f.129f.133. 137. Richtig ist allerdings, von einer Entlastungsfunktion der personifizierenden Rede von der Sünde gegenüber dem Gesetz in Röm 7 zu sprechen (z. B. ebd. 130: »Paul ... seeks to exonerate the Law by stressing the agency of personified Sin«).

101 Beispiel: Es ist sicher möglich zu sagen, dass Röm 6 im Blick auf die »Begierden des sterblichen Leibes« (V. 12) den Zweck verfolgt »to help the church fight these immoral passions which are to be fought down now that the people have been redeemed« (Dodson, Powers [s. Anm. 95], 138) – auch wenn die Kampf-Metaphorik hier eigentlich unangebracht ist. Diese paränetische Funktion des Textes kann aber (gegen Dodson ebd.; vgl. auch 47) nicht als ursächlich für die personifizierende Rede von Sünde und Tod in diesem Kapitel angesehen werden. Solches ist vielmehr nur möglich im Hinblick auf Erfahrungen mit der unheilvollen Wirksamkeit von Sünde und Tod selbst – ganz ungeachtet des (paränetischen oder sonstigen) Umgangs damit (vgl. die vorige Anmerkung hinsichtlich des Verhältnisses von Sünde und Gesetz in Röm 7).

102 Early Christianity 2 (2011) 133–138.

christliche (jüdische und heidnische) und als andauernde Gefahr für die Christen (s.o. Abschn. 1.3).

Von daher ergibt sich fast eine Paradoxie: Wohl nirgends im Urchristentum wurde die Eigendynamik der Sünde so radikal erfasst und formuliert wie bei Paulus. Gleichzeitig ist sie jedoch für die Definition des eigenen Status als Gemeinde im Prinzip ohne Bedeutung, denn sie ist auf vor- und außerchristliches Sein beschränkt. Die Schlussfolgerung ist zwingend: Erst von Christus und ihrem eigenen »sündlosen« Sein her kann den Christen die ganze unheilvolle Lebendigkeit der Sünde voll bewusst werden und kann die Sünde in ihrem ganzen universalen Ausmaß erkannt werden – die Glaubenden machen sozusagen eine Erfahrung mit ihrer früheren Erfahrung, die diese zugleich damit zu einer früheren und vergangenen macht.¹⁰³

Mit besonderer Entschiedenheit hat dies Helmut Umbach herausgestellt, der die Hauptthese seiner Untersuchung wie folgt formuliert: Die Gemeinde ist nach Paulus dadurch ein »sündenfreier Raum«¹⁰⁴, dass der Christ, der durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert ist, ein für allemal der »Macht der Hamartia« abgestorben ist (zentral: Röm 6,1–11).¹⁰⁵ Die Grundintention dieser These verdient uneingeschränkte Zustimmung. Wenn aber Umbach nicht nur von der Befreiung von »der« Sünde (im Singular), also von der Gemeinde als »Sünde-freier Raum«, sondern im Untertitel sogar von ihr als »sündenfreier Raum« (im Plural) spricht, so scheint er mir begrifflich und sachlich zu überziehen. Paulus spricht doch vom Sündigen (wenn auch nicht von »der« Sünde) in der Gemeinde – welches Umbach durchgehend nur als »Fehlverhalten« bezeichnen und damit dem Bestreben des Paulus um »die Reinhaltung seines Begriffs von *hamartia*«¹⁰⁶ (im Singular!) folgen will ; und auch wenn er dafür andere Ausdrücke verwendet, so bleibt doch die Frage nach dem sachlichen Zusammenhang zwischen der entmachteten Sünde und dem dann doch wieder (reichlich!) auftretenden Fehlverhalten in den Gemeinden. Liegt da die so heftig befahdete Interpretation von Röm 6,12f durch S. Hagenow nicht doch viel näher, dass die Sünde auch für Christen eine aktuelle *Bedrohung* bleibt, der sie jetzt zwar leicht und erfolgreich widerstehen¹⁰⁷,

103 Text mit kleinen Veränderungen aus Röhser, *Metaphorik* (s. Anm. 18), 170 übernommen. Die Frage »Ist die Hamartia nun für Christen überwunden oder nicht?« wird von mir also ebenso eindeutig beantwortet wie von H. Umbach, der (mir) diese Frage stellt (In Christus getauft [s. Anm. 49], 57 Anm. 144). Dass diese Erfahrung mit der Erfahrung in der Gegenwart verankert ist und damit zu einer im Prinzip auch in der Gegenwart möglichen (wenn auch zu meidenden und leicht vermeidbaren) wird, habe ich oben in Abschn. 1.3 zu zeigen versucht.

104 S. den Untertitel des Buches (Anm. 49).

105 Umbach, In Christus getauft (s. Anm. 49), passim (z. B. 196.234.249–252.257, zusammenfassend 313ff).

106 Umbach, In Christus getauft (s. Anm. 49), 151 Anm. 338.

107 So ja auch Umbach selbst im Blick auf »Versuchungen«, denen Christen ausgesetzt sind (In Christus getauft [s. Anm. 49], 315).

der sie aber, wenn sie sich am »Fleisch« orientieren (Röm 8,13), immer wieder auch erliegen können?¹⁰⁸

Richtig gesehen ist, dass »Indikativ« und »Imperativ« nicht unverbunden oder paradox nebeneinander stehen und dass Letzterer auch nicht bloße Forderung nach Aktualisierung des Ersteren, sondern in ihm »begründet«, in ihn »integriert« ist.¹⁰⁹ Ich schlage hier vor, den Zusammenhang zwischen Indikativ (der Rechtfertigung) und Imperativ (des christlichen Lebens) mit Metaphern der Bewegung und des Wachstums zu beschreiben: Gottes rechtfertigendes und veränderndes Handeln befähigt nicht nur, sondern *drängt* den Menschen zu Taten der Gerechtigkeit; diese *wachsen* gleichsam von selbst aus seiner neuen Grundverfassung (Glaubensgerechtigkeit) *hervor* (deswegen auch in anderem Zusammenhang die Metapher von der »Frucht des Geistes«) so er sich dieser Bewegung (nach Röm 8,14: dem Geist Gottes) anvertraut und nicht widersetzt. »Widerstand« ist prinzipiell möglich und kann im Extremfall Götzendienst, Unzucht, Glaubensabfall, Zerstörung der Gemeinde zum Heilsverlust führen was noch einmal zeigt, dass wir es auch bei den Christen in welcher abgeschwächter Form und mit welcher Bezeichnung auch immer mit »Sünde(n)« zu tun haben.

Wem diese Lösung zu »dialektisch« erscheint, der sei auf den 1. Johannesbrief verwiesen, wo die beiden Feststellungen noch viel härter nebeneinander zu stehen kommen und beide gleichzeitig festgehalten werden wollen: Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde begangen haben (als Christen!), betrügen wir uns selbst und machen Gott zum Lügner (1Joh 1,8.10). Und andererseits: Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde und *kann* gar nicht sündigen (3,9; 5,18).

Von allen neutestamentlichen Aussagen zum Thema Sünde und Sündlosigkeit kommen diese dem lutherischen »simul iustus et peccator« am nächsten. Davon abgesehen hat die reformatorische Formel keine ausreichende exegetische Grundlage im Neuen Testament, insbesondere nicht bei Paulus in Röm 7¹¹⁰ wengleich die oben in Abschn. 1.3 vorgeschlagene Interpretation das Wahrheitsmoment in Luthers Deutung aufzunehmen versucht. Für Paulus

108 Vgl. Umbach, In Christus getauft (s. Anm. 49), 238 Anm. 124. Zu weit geht Dodson, wenn er formuliert (Powers [s. Anm. 95], 188): »a believer can be in full compliance with the work of Sin, no matter how absurd such a relationship might be.« Ein Mensch, von dem solches gesagt werden kann, ist kein »believer« (mehr).

109 Umbach, In Christus getauft (s. Anm. 49), 60.253. Man wird auch weiterhin auf die Begriffe »Indikativ« und »Imperativ« für die Erfassung der paulinischen Ethik nicht verzichten (gegen R. Zimmermann, Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer »impliziten Ethik« des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefes, ThLZ 132 [2007] 259–284, hier 265) einfach weil damit sprachliche Phänomene bezeichnet sind, die nun einmal bei Paulus in diesen Zusammenhängen vorkommen.

110 Darüber herrscht in der Diskussion weithin Einigkeit. Vgl. grundlegend: R. Oechlen, Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung (BEvTh 108), München 1990, 22–83; Th. Schneider / G. Wenz (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen 11), Freiburg/Göttingen 2001 (v. a. die Beiträge von Th. Söding und U. Wilckens).

hat in der Tat die (»effektive«) Gerechtigkeit der Glaubenden eindeutig das Übergewicht und die größere Stärke gegenüber den Versuchungen der Sünde und des Fleisches (so ist auch Gal 5,16f zu verstehen). So ist eine fast paradoxe Situation entstanden: Während sich die Exegese weithin vom »Simul« verabschiedet hat, entspricht es doch auf der anderen Seite der tatsächlichen Selbstwahrnehmung christlichen Lebens weit eher als die paulinische »Theorie« der Sündlosigkeit. Dem wird man nur so begegnen können, dass man die paulinischen Aussagen nicht in erster Linie als eine empirische Wahrnehmung, sondern als Glaubenserfahrung und Glaubenszuspruch versteht. Damit sind sie aber nichts anderes als der Zuspruch des heilschaffenden Evangeliums selbst (Röm 1,16) als Erinnerung und Behaftung der Glaubenden bei dem, was sie durch die Erlösung in Jesus Christus schon sind: Gerechtfertigte und von »der« Sünde Befreite. Dabei wird man die Bedrohung durch die Sünde nicht übersehen dürfen (Röm 7); dieses wird aber zurücktreten gegenüber der »dynamis« des Evangeliums und den Veränderungen, die aus seiner Kraft heraus möglich und bereits wirklich geworden sind.

4. Zusammenfassung

4.1. ἀμαρτωλοί ist für Paulus keine mögliche Selbstbezeichnung von Christusgläubigen und so auch von ihm selbst nicht. Das Sünder-Sein ist für ihn ein von den Glaubenden im Prinzip überwandener Zustand und kann von ihnen auch als solcher durchgehalten werden. Dies schließt nach Röm 7,13 25; 8,4.12f nicht aus, dass sie als (im) Fleisch / fleischlich Seiende der Gefahr ausgesetzt bleiben, demnach auch »fleischlich« zu wandeln und zu leben (trotz 8,9: »nicht im Fleisch«). In der Struktur entspricht das dem, was positiv vom »Geist« und geistlichen Leben in Gal 5,25 gesagt ist. Durch den Geist ist es möglich, der Sünde erfolgreich zu widerstehen wenn man ihm denn Raum gibt zu wirken, wenn man sich von ihm leiten lässt (Röm 8,14).¹¹¹ Dies ist allen Christusgläubigen möglich, und dazu sind sie aufgerufen.

4.2. Die Diskussion um die ἀμαρτία als »Macht« oder »konkrete Tatsünde« durchzieht die Forschungsgeschichte zu Paulus und insbesondere zum Römerbrief bis zum heutigen Tage. Sie hat in den Positionen von Bultmann (Tat) und Käsemann (Macht) eine konturierte Ausprägung gefunden, die entscheidenden Formulierungen und Weichenstellungen lassen sich aber mühelos bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen. In der älteren Forschung herrscht dabei die mythologische und dämonologische Interpretation vor, die aber auch heute gerade in der Ära nach Bultmann gewichtige Vertreter hat. Insgesamt ist die Frage unentschieden und die Vorschläge bewegen sich einmal mehr in die eine, einmal mehr in die andere Richtung.

111 Es ist zu beachten, dass die Pneumatologie im Römer- und Galaterbrief nicht völlig identisch ist (s. o. Anm. 34 u. 35).

4.3. Gleichzeitig kann man beobachten, dass die beiden Positionen oftmals ineinander übergehen und keine klaren und eindeutigen Alternativen darstellen. Es ist eine Mittelposition entstanden, die Aspekte beider Seiten aufgreift und miteinander zu verbinden sucht. Oft ist dies aber eher ein Ausdruck der Verlegenheit und führt leicht in terminologische Ungenauigkeiten (so treffend D. J. Southall), statt eine weiterführende Perspektive zu bieten. Eine solche eröffnet sich erst auf der Basis eines hermeneutischen Rhetorikverständnisses, welches die relevanten Redefiguren in ihrer Wirklichkeitserschließenden Leistung zu würdigen vermag. Es muss nach der besonderen Wirklichkeitserfahrung gefragt werden, welche die metaphorischen Personifikationen der Sünde zum Ausdruck bringen wollen. Diese besitzen nicht nur eine soziale und rhetorische *Funktion* im jeweiligen Kontext, sondern einen rhetorischen und semantischen Wert *in sich*. Es geht darum, eine spezifische, nicht-dämonologische Unheilserfahrung zu artikulieren und zu kommunizieren und so eine Neubeschreibung der Wirklichkeit zu leisten, wonach der Mensch der Auswirkungen seiner bösen Taten nicht mehr Herr wird, sondern ohnmächtig dessen gewahr wird, wie sie sich ihm gegenüber verselbständigen und ihn und andere im existenziellen Selbstwiderspruch zugrunde richten – wenn ihm nicht durch göttliches Eingreifen ein Ausweg eröffnet wird.

4.4. Man sollte die Verwendung des Personifikationsbegriffs für die Sünde beschränken auf die Beschreibung von deren unheilvoller Aktivität von ihrem Eintritt in die Welt bis zu ihrem Ende (Röm 5,12; 8,3).¹¹² Das damit beschriebene Unheils- oder Todesverhängnis (Sünde-Tod-Zusammenhang) sollte man unterscheiden vom Ursprungsverhängnis der Sünde, bei dem es um die universale Unentrinnbarkeit der Sünde für alle Menschen geht (Röm 5,15–19) und bei dem kein personifizierendes Reden von der Sünde vorkommt.

4.5. Paulus stellt sich die Gemeinde als einen Sünde-freien Raum vor, nicht jedoch als einen sündenfreien. Der von außen kommenden Gefahr gegenüber gilt es wachsam zu sein und der Bedrohung und Versuchung durch »die« Sünde zu widerstehen – was den Christusgläubigen aber auch einfach zu Gebote steht. Gleichwohl kann es in der Gemeinde zu »Sünde(n)« kommen und im Extremfall auch zu Heilsverlust und zu einem Rückfall in »die« Sünde (was gleichbedeutend ist mit dem Herausfallen aus der Gemeinde). Insgesamt jedoch schließt sich hier der Kreis zu unserem Ausgangspunkt, wonach »Sünder« bei Paulus eine Kategorie darstellt, die nicht auf Christen angewendet werden kann.

112 Nach Lichtenberger, *Ich Adams* (s. Anm. 28), 2 verbindet sich in Röm 8,3 »in beispielloser Dichte das Scheitern des Gesetzes, Gottes Heilstat in Christus, Anthropologie und neue Existenz«.