

# Paulus und der Wille zur Tat

## Beobachtungen zu einer frühchristlichen Theologie als Anweisung zur Lebenskunst<sup>1</sup>

von Hermut Löhr

(Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, D – 07743 Jena)

### *I. Der Wille: Physiologisch, philosophisch und theologisch*

Die eindrucksvollen Fortschritte in der Erforschung, Beschreibung und Abbildung des menschlichen Gehirns und seiner Funktionen werden durch eine Diskussion um Geist, Gedächtnis, Bewusstsein und Ich-Identität, aber auch um die Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen begleitet.<sup>2</sup> Dieses Interesse könnte überraschen angesichts einer philosophiegeschichtlichen Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, welche die Frage nach dem Willen bisweilen als unphilosophisches »Theologen-Kunststück« abwerten<sup>3</sup> oder als obsolet bzw. gelöst ansehen konnte<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen entwickeln Gedanken fort, die ich anlässlich meiner Jenaer Antrittsvorlesung am 21. Juni 2005 vorgetragen habe. Für weiterführende Kritik danke ich PD Dr. Stefan Beyerle, Bremen.

<sup>2</sup> Aus der Fülle der aktuellen Literatur zum Thema vgl. nur C. Gestrich / T. Wabel (Hg.), *Freier oder unfreier Wille? Handlungsfreiheit und Schuldfähigkeit im Dialog der Wissenschaften* (BThZ.Beih.), Berlin 2005; C. Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a.M. 2004; F. Hermanni / P. Koslowski (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn 2004; K. Köchy / D. Stederth (Hg.), *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem* (Lebenswissenschaften im Dialog 1), Freiburg i.Br. 2006.

<sup>3</sup> Viel zitiert ist die Äußerung von Friedrich Nietzsche, welcher die Fragen des Wollens und der Willensfreiheit als »das anrühligste Theologen-Kunststück« bezeichnete; vgl. ders., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. Die vier großen Irrthümer*, Nr. 7; vgl. Nr. 3 (KGA 6/3), Berlin / New York, 1969, 89 bzw. 85; vgl. ders., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen*, Nr. 19 (KGA 6/2), Berlin / New York 1968, 25–28; Ders., *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, Nr. 14 [121], (KGA 8/3), Berlin/New York 1972, 93.

<sup>4</sup> Vgl. die Hinweise bei G. Seebaß, *Art. Wille/Willensfreiheit I*, TRE 36, 55–73, bes. 60. Gegenläufige Tendenzen in der Philosophie und Psychologie des 19. u. 20. Jh.s skizzieren H. Hühn / G. Gabriel / S. Schlotter / N. Roughley, *Art. Wille III*, HWP 12, 783–796.

In der Debatte um den Willen sind verschiedene, durchaus kombinierbare Motive und Fragerichtungen zu unterscheiden: Neben vortheoretischen Vergewisserungen des eigenen Selbstverständnisses sind fundamental-anthropologische, psychologische, erkenntnistheoretische und ethische Interessen zu erkennen<sup>5</sup>.

Der für die gegenwärtige Debatte zentrale Zusammenhang psychologischer und physiologischer Betrachtungsweisen des Willensproblems wurde bereits in der Antike erörtert, wie Jaap Mansfeld am Beispiel Galens darstellt<sup>6</sup>. Auch die in 1Kor 8f. zu findende Rede von den »Schwachen« und »Starken« in Korinth könnte von solchen Überlegungen beeinflusst sein<sup>7</sup>.

In Bezug auf das Tun des Menschen scheint das Postulat eines (freien) menschlichen Willens insbesondere dazu erforderlich, die *Ansprechbarkeit* des Menschen *auf* außer seiner selbst liegende *Normen* begründen und die (moralische oder juristische) *Zurechenbarkeit von Handlungen* überzeugend behaupten zu können. Erst der freie Wille macht es sinnvoll, von *Handlungen* des Menschen zu sprechen<sup>8</sup>.

Theologisch ist der Willensbegriff durch die seit Augustin in der christlichen Theologie geführte Diskussion um den freien oder unfreien menschlichen Willen geprägt. Dabei bildet die den Willen zur Tat generell kritisierende so genannte nomistische Deutung der paulinischen Theologie, prominent vertreten von Rudolf Bultmann und seiner Schule<sup>9</sup>, einen bis heute

<sup>5</sup> Einige dieser Aspekte nennt die Beschreibung der »Signifikanz des Willensfreiheitsproblems« durch Seebaß, Art. Wille (s. Anm. 4), 55–58.

<sup>6</sup> Vgl. J. Mansfeld, The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen, in: J.J. Cleary (Hg.), Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy VII, Lanham u.a. 1991, 107–145.153–157.

<sup>7</sup> Vgl. V. Gäckle, Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und in Röm 14,1–15,13 (WUNT 2.R. 200), Tübingen 2004, 36–109.

<sup>8</sup> Dies ist die Grundannahme von P. Bieri, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München/Wien 2001.

<sup>9</sup> Vgl. R. Bultmann, Christus des Gesetzes Ende, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band, Tübingen 1993, 32–58, hier: 45: »Der Wille als Tatwille ist von vornherein böse, weil er, auch wenn er will, was das Gesetz will, nämlich das Gute tun um zu leben, doch das Böse will, nämlich die eigene Gerechtigkeit aufrichten. Der Mensch will das Gute – und insofern ist sein Wille ein Zeugnis für das Gesetz – aber nicht auf gute Weise, weil er es will, um seinen Ruhm zu haben, um gelten zu können«. Vgl. jedoch die von Bultmann vorgenommene Unterscheidung von »Werk« und »Tat« (*scil.* des Glaubens) in: Ders., Theologie des Neuen Testaments, durchgesehen u. ergänzt von O. Merk, Tübingen 1984, 317; Ders., Art. πιστεύω κτλ. D ThWNT 6, 203–230, hier: 221, und die distanzierte Kommentierung durch E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 203 Anm. 218.

beachteten Anknüpfungspunkt systematisch-theologischer Reflexion<sup>10</sup>, wenn sie auch in der Exegese, welche wesentlich durch eine so genannte »new perspective« auf die Theologie des Apostels geprägt ist<sup>11</sup>, gegenwärtig eher als Minderheitenmeinung zu gelten hat<sup>12</sup>.

## II. Zur Frage nach der Entdeckung des menschlichen Willens

Wann der menschliche Wille in der Geistesgeschichte des Abendlands gefunden worden sei, ist umstritten. Ob man bei der Bearbeitung des Problems eher von einem modernen Willensverständnis<sup>13</sup> oder primär vom Sprachgebrauch der Quellen ausgeht, beeinflusst das Ergebnis der Analysen erheblich. Wie die Forschungsgeschichte zeigt, hat ferner die je individuelle Einstellung des Interpreten zum »christlichen Erbe« in der abendländischen Tradition zur Ausprägung unterschiedlicher Positionen beigetragen. So findet sich die Leugnung eines antik-griechischen Willensbegriffs<sup>14</sup> ebenso kombiniert mit einer positiven Bewertung dieses von »christlicher Moralität« freien Erbes wie mit seiner Bewertung als defizitärer Beschreibung des Men-

<sup>10</sup> Vgl. Jüngel, *Evangelium* (s. Anm. 9), bes. 153–155.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. M. Bachmann (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005, S. VIII. zahlreiche orientierende Literaturangaben; ferner das Themenheft ZNT 7, 2004.

<sup>12</sup> Widerspruch gegen Bultmann erhob schon P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich* (Studien der Luther-Akademie 14), Gütersloh 1951, 47–49. Im deutschen Sprachraum besonders einflussreich wurde die Widerlegung durch U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. 2. Teilband. Röm 6–11* (EKK VI/2), Zürich u. a./Neukirchen Vluyn 1980, bes. 80f. In neuerer Zeit wurde die Kontroverse in exemplarischer Deutlichkeit noch einmal zwischen Helmut Merklein und Erich Gräßer geführt; vgl. H. Merklein, *Paulus und die Sünde*, in: Ders., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 316–356; E. Gräßer, *Der ruhmlose Abraham* (Röm 4,2). *Nachdenkliches zu Gesetz und Sünde bei Paulus*, in: M. Trowitzsch (Hg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi. FS G. Klein*, Tübingen 1998, 3–22. 1Thess 2,16 wird man kaum als Beleg für die Interpretation der ἀμαρτία als »nomistischer Fehlhaltung« verstehen können, wie G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1993, 211, vorschlug. Denn vom Nomos ist im Kontext nicht die Rede.

<sup>13</sup> Als dessen konstitutive Elemente hat C. Horn, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, ZPhF 50 (1996), 113–132, hier: 115f., Bewusstheit und Spontaneität bestimmt. Vgl. auch Ders., *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998, 184f.; T.H. Irwin, *Who Discovered the Will?*, *Philosophical Perspectives*, 6, Ethics, 1992, 453–473, hier: 454.

<sup>14</sup> Vgl. E.R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 170 Anm. 31; 175 Anm. 105; J.C. Opstelten, *Beschouwingen naar aanleiding van het outbreaken van ons ethisch wilsbegrip in de oud-griekse ethiek* (MNAW.L 22/1), Amsterdam 1959; M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, 210–212.304–306; Ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1970, I, 124f.274; II, 139f.;

schen.<sup>15</sup> Andererseits wird z.B. für Aristoteles ein intellektualistisches Willenskonzept behauptet und gegen eine als einseitig empfundene voluntaristische Vorstellung vom Willen angeführt<sup>16</sup>.

Konsens scheint zu sein, dass für die Entstehungsgeschichte des Willenskonzepts vor allem die Reflexionen Augustins zentraler Bezugspunkt sind<sup>17</sup>. Als wesentliche Innovation Augustins erscheint die in den Willensbegriff aufgenommene Differenzierung zwischen »der positiven oder negativen Handlungstendenz einerseits und dem freien Entscheidungsakt andererseits«<sup>18</sup>.

Aus der Analyse wichtiger Zeugnisse aus den verschiedenen Phasen des Denkens Augustins<sup>19</sup> erhellt die zentrale Bedeutung der paulinischen Theologie, und insbesondere von Röm 7, für Augustins Willenskonzept. Das heißt, rezeptionsgeschichtlich ist die Bedeutung des Apostels für die Ausbildung des abendländischen Willensbegriffs unbestreitbar und bedeutend. Diese Einsicht entbindet aber nicht von der Notwendigkeit, nach der Rede vom Willen, ihrer

<sup>15</sup> Einen Einblick in wichtige Forschungspositionen bietet Horn, Augustinus (s. Anm. 13), 113f. Zu verschiedenen in der antiken Philosophie vertretenen Positionen vgl. S. Bobzien, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, *Phronesis* 43 (1998), 133–175; A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985 (engl. 1982); N.W. Gilbert, *The Concept of Will in Early Latin Philosophy*, *JHP* 1 (1963), 17–35; C. Horn, Art. Wille. I. Antike, *HWP* 12, 763–769; Irwin, *Who Discovered* (s. Anm. 13); A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven 1979; C.H. Kahn, *Discovering the will. From Aristotle to Augustine*, in: J.M. Dillon / A.A. Long (Hg.), *The Question of »Eclecticism«*. *Studies in Later Greek Philosophy (Hellenistic Culture and Society 3)*, Berkeley (CA) u. a. 1988, 234–259; A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme (Bibliothèque de philosophie contemporaine)*, Paris 1973; D.S. Winston, *Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom*, *SP* 2 (1973), 40–50. Zu Philo vgl. D.S. Winston, *Freedom and Determinism in Philo of Alexandria*, *SP* 3 (1974), 47–70; zu jüdischen Auffassungen im Land Israel zur Zeit des Zweiten Tempels G. Maier, *Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus (WUNT 12)*, Tübingen 1971.

<sup>16</sup> Dies ist z.B. die Tendenz des Aufsatzes von Irwin, *Who discovered* (s. Anm. 13).

<sup>17</sup> Vgl. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*. Bd. II: *Das Wollen*, München/Zürich 1979, 82–107; Dihle, *Vorstellung* (s. Anm. 16), 138–163; Horn, *Augustinus* (s. Anm. 13) und besonders N.W. den Bok, *Freedom of the Will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing*, *Aug(L)* 44 (1994), 237–270; A.A. Pang, *Augustine on divine foreknowledge and human free will*, *REA* 40 (1994), 417–431; G.J.P. O'Daly, *Predestination and Freedom in Augustine's Ethics*, in: G. Vesey (Hg.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989, 85–97.

<sup>18</sup> Horn, *Augustinus* (s. Anm. 13), 127. Seebaß, Art. Wille (s. Anm. 4), 59, weist nach, dass die Frage eines indeterministischen Freiheitsbegriffs durchaus im Blick der pagan-antiken Debatte war.

<sup>19</sup> Vgl. nur die Analysen von V.H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins (BHTh 109)*, Tübingen 1999, 199–211 (zu *Ad Simplicianum* I,1), 313–315 (zu *Confessiones* VIII); W.S. Babcock, *Augustine's interpretation of Romans (AD 394–396)*, *Augustinian Studies* 10 (1979), 55–74; Wilckens, *Röm II* (s. Anm. 12), 102–107.

Stellung und ihrer Funktion im Zusammenhang der paulinischen Argumentation sowie möglicher Beziehungen zum philosophischen Gespräch seiner Zeit zu fragen<sup>20</sup>.

### III. Wollen und Wille bei Paulus

In den paulinischen Briefen findet sich weder eine Definition noch ein ganz einheitlicher Sprachgebrauch in Bezug auf das menschliche Wollen. Dies entspricht dem unsystematischen, im gedanklichen und z.T. tatsächlichen Dialog mit den Adressaten entwickelten Denken und Schreiben des Apostels insgesamt und hat Parallelen in der sonstigen paulinischen Sprache in Bezug auf Anthropologie, Ethik und darüber hinaus. Gleichwohl ist der Rückschluss von einer Analyse des jeweiligen Sprachgebrauchs und der Verwendungszusammenhänge auf dahinter stehende implizite Überzeugungen und Grundannahmen möglich und sinnvoll.

Der Einsatz der Analyse beim mehr oder weniger reflektierten und planvollen Sprachgebrauch der Quellen impliziert nicht notwendig die Annahme fester »Begriffe«. Von den Einwänden gegen die ältere »Begriffsgeschichte«, die in Bezug auf die neutestamentliche Anthropologie durchaus bis heute fortlebt, ist sie daher nicht betroffen. Zudem findet solche Analyse der Objektsprache ihre notwendige Ergänzung in der Befragung der Texte von Willenskonzepten des Interpreten her.

Geht man von der Lexematik und den hier einschlägigen Wortstämmen aus<sup>21</sup>, ist festzustellen, dass der Apostel vornehmlich mit Hilfe des Verbs θέλειν das Phänomen des Wollens ausführlicher beschreibt.

Das Verb βούλεσθαι wird nur fünfmal<sup>22</sup> verwendet. Während in 1Kor 12,11 der Geist Subjekt des Wollens ist, sprechen die anderen Passagen von einem Wollen des Apostels, sei es bezogen auf vergangenes Handeln und Verhalten (2Kor 1,15.17; Phlm 13), sei es präsentisch in Hinsicht auf die briefliche Kommunikation (Phil 1,12).

Nur je einmal begegnen die Substantive βουλή (1Kor 4,5) und βούλημα (Röm 9,19, bezogen auf Gottes Willen<sup>23</sup>), während βούλησις nirgends im NT begegnet.

<sup>20</sup> Neben der Darstellung bei Dihle, Vorstellung (s. Anm. 15), 90–99 findet sich eine ausführlichere Reflexion auf den paulinischen Beitrag zum Entstehen des Willensbegriffs aus philosophischer Warte bei Arendt, Leben (s. Anm. 17), 62–71; ferner Horn, Art. Wille (s. Anm. 15), 767. Aus der Paulus-Exegese nenne ich die Hinweise bei W. Gutbrod, Die paulinische Anthropologie (BWANT 67), Stuttgart 1934, 43–49; G. Schrenk Art. θέλω κτλ., ThWNT 3, 43–63, bes. 48–52; Bultmann, Theologie (s. Anm. 9), 223f.

<sup>21</sup> Dass »Paulus unterschiedslos Wörter wie *boulomai*, *thelein*, *phronäma*, *nous*, *noäma*, *diánoia*, *epithymein*, *gignóskein* und andere Ausdrücke aus dem semantischen Feld von Intellekt und Emotion« zur Bezeichnung des Willens gebrauche, wie Dihle, Vorstellung (s. Anm. 15), 96, meint, ist jedoch eine den Befund zu grob skizzierende Behauptung.

<sup>22</sup> 1Kor 12,11; 2Kor 1,15.17; Phil 1,12 und Phlm 13.

<sup>23</sup> Ob es von besonderer Bedeutung ist, dass das Lexem in diesem Vers von einem *fictus interlocutor* verwendet wird, wie D. Müller, Art. βούλημα III, TBLNT<sup>2</sup>, 1908, meint, ist mir doch zweifelhaft.

Könnte hinter der Wendung aus 1Kor 4,5 (τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν) durchaus eine vertiefte anthropologische Reflexion stehen, so ist aufgrund der Quantität der Verwendung festzustellen, dass der Wortstamm βουλ- im Zusammenhang der Willensproblematik bei Paulus keine bedeutsame Rolle spielt.

Diese Bevorzugung von θέλειν κτλ gegenüber βούλεσθαι κτλ ordnet sich dem sonstigen Sprachgebrauch der Zeit ein. Albert Wifstrand formuliert in seiner bis heute wichtigen sprachgeschichtlichen Untersuchung:

»βούλομαι gehört vor allem der Literatursprache an, θέλω vor allem der populären Alltagssprache, das stimmt sowohl für die hellenistische als auch für die Kaiserzeit mit gewissen Variationen.«<sup>24</sup>

Öfter spricht Paulus vom θέλημα (τοῦ) θεοῦ<sup>25</sup>. Das Vorkommen dieser Formel in der Selbstvorstellung des brieflichen Präskripts (1Kor 1,1; 2Kor 1,1) zeigt, welche Bedeutung ihr für das Selbstverständnis des Apostels zukommt. In keiner der angeführten Passagen wird eine Ausrichtung des göttlichen Willens auf den Schaden des Menschen ausgesagt, wiewohl Wille Gottes und menschliche Absichten als durchaus divergierend vorausgesetzt sein können. Wiederholt ist mit der Rede vom Willen Gottes die Erwartung menschlichen Wohlverhaltens verbunden (besonders deutlich in Röm 12,2, vgl. auch 1Thess 4,3; 5,18). Dabei macht vor allem die Formulierung in Röm 12,2<sup>26</sup> deutlich, dass eine Korrelation<sup>27</sup> des göttlichen Willens mit allgemein einsehbaren und vernunftgemäßen<sup>28</sup> ethischen Standards von Paulus mitgedacht ist. Interpretationen, die einen tiefen Graben zwischen griechischer Rationalität und biblisch-jüdischem Voluntarismus ziehen, stehen in der Gefahr, solche Ansätze doppelter Normierung der Ethik bei Paulus zu übersehen<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. A. Wifstrand, Die griechischen Verba für wollen, *Eranos* 40 (1942), 16–36, hier: 31. Vgl. auch die durch Wifstrands Untersuchungen z.T. korrigierten Wörterbuchartikel von G. Schrenk, Art. βούλομαι κτλ. *ThWNT* 1, 628–636, hier: 629f.; Ders., Art. θέλω (s. Anm. 20), 44; ferner Voelke, *Idée* (s. Anm. 15), 131 Anm. 2.

<sup>25</sup> Röm 1,10; 12,2; 15,32; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1, 8,5; Gal 1,4; 1Thess 4,3; 5,18. Während die Rede vom Wollen eines Gottes oder der Götter mit Hilfe des Verbs θέλειν seit Homer oft belegt ist, findet sich das Syntagma θέλημα θεοῦ vorpaulinisch nur selten, vgl. Philo, *All.* 3,197; *Esr* α 8,16.

<sup>26</sup> καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον (»Und passt euch nicht diesem Äon an, sondern lasst euch umgestalten durch die Erneuerung des Verstandes, damit ihr prüft, was der Wille Gottes sei, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene«). Schrenk, Art. θέλω (s. Anm. 20), 58 Anm. 20 schlägt die Deutung der Adjektive als adjektivische Attribute zu θέλημα vor. Rhetorisch wirksamer scheint mir aber die Deutung als Substantive, die als Apposition zu θέλημα hinzutreten.

<sup>27</sup> Von einer Bestimmung oder Normierung des göttlichen Willens durch die genannten Maßstäbe ist freilich nicht zu sprechen.

<sup>28</sup> Vgl. die Rede von der »Erneuerung des νοῦς« im selben Vers.

<sup>29</sup> Dieser Gefahr entgeht z. B. die Darstellung paulinischen Denkens bei Dihle, *Vorstellung* (s. Anm. 15), 90–99 (im Unterschied zu derjenigen Philos, a.a.O., 100–109) nicht immer.

1Kor 7,37 spricht von der »Vollmacht« über das θέλημα; Kontext ist eine Erörterung über den Umgang des jungen Mannes mit seiner Verlobten. θέλημα wird hier geradezu das geschlechtliche Begehren meinen<sup>30</sup>, was Analogien im außerbiblischen Sprachgebrauch hat<sup>31</sup>.

In 1Kor 16,12 ist in Bezug auf das Kommen des Apollos nach Korinth vom »Willen« die Rede – ob des Apostels oder Gottes, ist in der Exegese umstritten<sup>32</sup>.

Insgesamt 53mal findet das Verb θέλειν in den unbestritten echten Paulus-Briefen Verwendung.

Formelhaft in der brieflichen Kommunikation ist die Wendung οὐ θέλω ὑμᾶς ἄγνοεῖν in Röm 1,13; 11,25; 1Kor 10,1; 12,1; 2Kor 1,8 (Pl.); 1Thess 4,13 (Pl.), die damit als typisch, wenn auch nicht ausschließlich<sup>33</sup>, paulinisch anzusehen ist. Syntaktisch und semantisch verwandt ist 1Kor 11,3 θέλω δε. ὑμᾶς εἰδέναι (so auch Kol 2,1). Es geht in diesen Wendungen nicht um bloßes Wünschen, sondern um ein solches, das Handeln, nämlich durch Kommunikation, impliziert.

Auch sonst redet der Apostel vom eigenen Wollen. Zu differenzieren ist dabei zwischen dem Bezug auf die Absicht eigenen Tuns (so in 1Kor 14,19; 16,7, 2Kor 12,6; Gal 3,2; 1Thess 2,18; Phlm 14; vgl. 2Kor 12,20) und demjenigen auf Handlungen (1Kor 10,20; 14,5) oder Zustände (Röm 16,19; 1Kor 7,7.32; 2Kor 12,20) anderer, besonders der Adressaten. Im Wunsch von 2Kor 5,4 schließt sich der Autor mit seinen Adressaten zusammen. In der Erörterung konkreter Fragen des Verhaltens begegnet θέλειν in der 3. Sg. in 1Kor 7,36.39; in der 3. Pl. in 1Kor 14,35. Vom Wollen Gottes sprechen Röm 9,18.22; 1Kor 12,18; 15,38, von demjenigen des Kyrios 1Kor 4,19. Dabei werden, anders als beim Substantiv θέλημα, in Röm 9 auch die Verstockung (V.18; im Gegensatz zum Erbarmen) bzw. der sich am Menschen auswirkende Zorn (V.22; neben der Macht) auf den Willen Gottes zurückgeführt. Diese Aussagen bleiben im paulinischen Korpus singulär. Der Gedanke der »Willkür« Gottes ist bei Paulus also an durchaus zentraler Stelle vertreten, doch kaum insgesamt prägend für das Gottesverständnis des Apostels<sup>34</sup>. Schon von daher verbietet es sich, die paulinische Rede vom menschlichen Willen in Korrelation zu einem prononciert voluntaristischen Gottesbild zu verstehen.

Vom Wollen der Adressaten spricht der Apostel in 1Kor 4,21 (in einer Frage); 10,27; 2Kor 8,10f.; 12,20; Gal 4,9.21; 5,17, was wiederholt einen polemischen Akzent trägt. Das negativ gewertete Wollen der Gegner spricht Paulus dann ausdrücklich in 2Kor 11,12; Gal 1,7; 4,17; 6,12f. an. Auch hier kann das Verb sowohl das bloße Wünschen (1Kor 4,21; 2Kor 12,20) wie das Handeln-Wollen (1Kor 10,27; 2Kor 8,10f.; 11,12; Gal 1,7; 4,9.17.21; 5,17; 6,12f.) ausdrücken.

In Form eines objektlosen substantivierten Infinitivs erscheint das Verb in 2Kor 8,10f. und Phil 2,13. In beiden Wendungen werden Wollen und Tun miteinander korreliert, aber unterschieden. Das Wollen ist so als menschliches Vermögen an sich im Blick. Vergleichbar ist die ebenfalls objektlose partizipiale Formulierung in Röm 9,16, mit welcher der Mensch als Wollender Gott gegenüber gestellt wird.

<sup>30</sup> Vgl. C. Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHNT 7), Leipzig 2000, 162.

<sup>31</sup> Vgl. Schrenk Art. θέλω (s. Anm. 20), 45 mit Anm. 10.

<sup>32</sup> Vgl. W. Schrage, Der Brief an die Korinther. 4. Teilband. 1Kor 15,1–16,24 (EKK VII/4), Neukirchen-Vluyn u. a. 1999, 446–448.

<sup>33</sup> Vgl. nämlich (die allerdings nur in christlichen Handschriften erhaltene) ApkMos 18,1.

<sup>34</sup> Vgl. P.-G. Klumbies, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155), Göttingen 1992, 217.

Besonders oft aber wird das Verb, entweder in Form eines auf das Subjekt des Satzes bezogenen objektlosen Infinitivs (Röm 7,18), in Form eines Partizips (7,21) oder aber in der 1. Präs. Sg. (7,15f.19.20) im siebten Kapitel des Röm verwendet.

Deuten die häufige Verwendung von θέλειν bei Paulus insgesamt sowie das Vorkommen in Röm 7,18; 2Kor 8,10f.; Phil 2,13 auf eine in Ansätzen sichtbar werdende Begriffsbildung<sup>35</sup>, so erweist sich das 7. Kapitel des Röm als derjenige Text, von dem primär eine vertiefte Thematisierung des Willens zu erwarten ist. Die dort ausformulierte Opposition von (Tun-) Wollen und Tun begegnet auch in Röm 9,36; 1Kor 4,36; 2Kor 8,10f.; Gal 5,17; Phil 2,13 und Phlm 14, ferner in Mk 14,38. Es handelt sich nicht nur um einen antiken Topos, sondern auch um eine implizite Stellungnahme zu einem philosophischen Problem<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Im Unterschied zu anderen Verben, »die das Streben und Aus-sein-auf in verschiedenen Nuancen bezeichnen«, so Bultmann, *Theologie* (s. Anm. 9), 225, unter Verweis auf die Verwendung von διώκειν, μεριμνᾶν, ζηλοῦν, ζητεῖν und σκοπεῖν bei Paulus. Vgl. immerhin 1Thess 5,15 (τὸ ἄγαθὸν διώκετε).

<sup>36</sup> Vgl. u. a. R. v. Bendemann, *Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln. Traditionsgeschichtliche Spurensuche eines hellenistischen Topos in Römer 7*, ZNW 95 (2004), 35–63; E. Heitsch, *Wollen und Verwirklichen. Von Homer zu Paulus* (AAWLM.G. Jahrgang 1989. Nr. 42), Stuttgart 1989; H. Hommel, *Das 7. Kapitel des Römerbriefes im Lichte antiker Überlieferung*, in: Ders., *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum II* (WUNT 32), Tübingen 1984, 141–173; H. Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (WUNT 164), Tübingen 2004, 176–186; S.K. Stowers, *A Re-reading of Romans*, New Haven / London 1994, 260–264; Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 12), 213–223; S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Göttingen 1989, 350–352; H. Windisch, *Das Problem des paulinischen Imperativs*, ZNW 23 (1924), 265–281, hier: 276. Doch wird die Relevanz dieser Texte für die Exegese von Röm 7 auch grundsätzlich bestritten, vgl. R. Bultmann, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*, in: Ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 198–209; O. Hofius, *Der Mensch im Schatten Adams. Römer 7,7–25a*, in: Ders., *Paulusstudien II* (WUNT 143), Tübingen 2002, 104–154, hier: 146. Dass Euripides, *Medea* 1077b–1080 in Opposition zur sokratischen Position des Tugendwissens entworfen wurde, versuchte B. Snell, *Das früheste Zeugnis über Sokrates*, Ph. 97 (1948), 125–134, zu begründen. Den Kontext jüdischer Anthropologie und Ethik berücksichtigen u. a. E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (WMANT 29), Neukirchen-Vluyn 1968; H. Braun, *Römer 7,7–25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen*, in: Ders., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1971, 100–119; J. Frey, *Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition*, ZNW 90 (1998), 45–77; Ders., *The Notion of Flesh in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage*, in: D.K. Falk / F. García Martínez / E.M. Schuller (Hgg.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran* (STDJ 35), Leiden u. a. 2000, 197–226, und vgl. die Kritik von E.J.C. Tigchelaar, *To Increase Learning for the Understanding Ones. Reading*

Auch andere in der antik-griechischen Philosophie einschlägige Termini zur Bezeichnung des menschlichen Wollens und Strebens begegnen bei Paulus. Doch sind diese nach Häufigkeit und Bedeutsamkeit ihres Vorkommens nicht mit θέλειν κτλ. vergleichbar.

Während das insbesondere für Aristoteles und Epiktet wichtige Substantiv προαίρεσις christlich noch nicht im Neuen Testament begegnet, findet sich das Verb προαίρεισθαι einmal in 2Kor 9,7<sup>37</sup>. Die Konsoziation mit dem Substantiv καρδία weist durchaus in den Bereich von Anthropologie oder Psychologie, doch von einem technischen Gebrauch im Sinne antiker Philosophie oder Physiologie ist nicht zu sprechen. Auch geht es im Kontext des Kapitels nicht um fundamental-anthropologische Erwägungen, sondern um die Erörterung der Kollekten-Frage.<sup>38</sup>

Das Gegensatzpaar ἐκών – ἄκων<sup>39</sup> wird von Paulus in 1Kor 9,17 verwendet. Die fast beiläufige Verwendung der Termini und die Verbindung von ἐκών mit der (hypothetischen) Erwartung von »Lohn«<sup>40</sup> lässt erkennen, dass eine (übernommene oder selbst durchgeführte?) Reflexion auf die Freiwilligkeit und Anrechenbarkeit menschlichen Tuns zumindest im Hintergrund steht.<sup>41</sup>

Öfter gewinnen φρονεῖν sowie das stammgleiche Substantiv φρόνημα bei Paulus den semantischen Aspekt der reflektierten Intention auf ein so oder so geartetes Tun<sup>42</sup> und kommt so unserem Verständnis von Wollen sehr nahe<sup>43</sup>. In Röm 8,5–7 ist der Wortstamm in die fundamental-anthropologische und -ethische Reflexion des Kontextes eingebunden und verweist auf bewusste Optionen des Denkens und Tuns. Dabei können in Bezug auf die negative Handlungsoption sowohl Menschen wie die Sarx Subjekte des φρονεῖν sein, was die Frage der Freiwilligkeit offen lässt.

---

and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction (STDJ 44), Leiden u. a. 2001, 186–188, an Freys Interpretation von 4QInstr; D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 142–144. Zum Bezug von 2Kor 8,10f. auf die zeitgenössische Verwaltungssprache vgl. H.D. Betz, 2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul (Hermeneia), Philadelphia 1985, 64 mit Anm. 191.

<sup>37</sup> Das Simplex αἰρεῖσθαι gebraucht der Apostel nur in Phil 1,22, in Bezug auf die Wahl zwischen Leben und Tod. Vgl. dazu S. Vollenweider, Die Waagschalen von Leben und Tod. Zum antiken Hintergrund von Phil 1,21–26, ZNW 85 (1994), 93–115, hier: 105f.

<sup>38</sup> θύμος findet sich nur pejorativ in Röm 2,8, 2Kor 12,20 und Gal 5,20 (vgl. den Gebrauch der Komposita προθυμία in 2Kor 8,11f.19; 9,2; πρόθυμος in Röm 1,15); τὸ ἐκούσιον unspezifisch in Phlm 14. πρόθεσις wird theo-logisch in Röm 8,28; 9,11 verwendet.

<sup>39</sup> Hinweise auf die Verwendung in der philosophischen Tradition gibt F. Hauck, Art. ἐκών κτλ. ThWNT 2, 467f., bes. 467.

<sup>40</sup> Ob es sich hierbei um den im Endgericht zuzusprechenden künftigen Lohn handelt, ist nicht sicher festzustellen; vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1Kor 6,12–11,16 (EKK VII/2), Solothurn u. a. / Neukirchen-Vluyn 1995, 325f. mit Anm.; Vollenweider, Freiheit (s. Anm. 36), 205f.

<sup>41</sup> Zu ἐπιθυμεῖν / ἐπιθυμία s. u. S. 183.

<sup>42</sup> Für das Verb vgl. z. B. Röm 8,5; 11,20; 12,16; Gal 5,10, Phil 2,5, für das Substantiv s. Röm 8,6f.

<sup>43</sup> Vgl. Bultmann, Theologie (s. Anm. 9), 215.

*IV. Zu Gal 5,13–6,10 und Röm 6,1–8,17*

Michael Theobald hat den Römerbrief als »retractatio« des Briefes an die Galater bezeichnet und damit der Diskussion um vorgebliche oder tatsächliche Entwicklungen im paulinischen Denken<sup>44</sup> eine Wendung gegeben, die wirklichen Erkenntnisfortschritt verheißt<sup>45</sup>. Seine »Bausteine zu einer Paulus-Synopse«<sup>46</sup> gilt es weiter zu entwickeln.

In Hinsicht auf das Willensproblem erscheint dem ersten Blick vor allem Gal 5,17 als Anknüpfungspunkt für einen Vergleich mit Röm 7,7–25. Doch entspräche ein solch punktueller Vergleich nicht der Einsicht in die Struktur der beiden Briefe, in denen Gal 5,1–6,10 und Röm 6,1–8,17 größere Einheiten bilden.

Mit Gal 5,1 setzt die Paränese des Briefes ein<sup>47</sup>, die ab 6,11 in den Briefschluss übergeht, auch wenn in V.12–16 noch einmal ein Hauptthema des Briefes aufgenommen wird. Während Gal 5,1–12 das Problem der Beschneidungsforderung und Gesetzeserfüllung fokussiert, rückt ab V.13 der Gegensatz von Fleisch und Geist in den Blick und bleibt bis 6,10 präsent. Wenn man auch 5,25 mit seiner erneuten Formulierung eines Heilsindikativs als Einschnitt ansehen und so drei Teile der brieflichen Schlussmahnung annehmen kann<sup>48</sup>, so fehlt in diesem Vers jedoch, anders als in 5,1 und 13, der Bezug auf die gewonnene Freiheit. Der Abschnitt 5,13–6,10 ist insgesamt bestimmt durch einen Wechsel zwischen Mahnungen in der 1. oder 2. Pl. oder der 3. Sg. und sachlich-begründenden Ausführungen.

Der Textabschnitt Röm 7,7–25<sup>49</sup> ist Bestandteil des größeren Textzusammenhangs der Kap. 5–8 (nach 1,18–3,20 und 3,21–4,25), der grundsätzlich von der Feststellung der im Glauben erlangten Rechtfertigung ausgeht (5,1). Die genauere Bestimmung der Textstruktur

<sup>44</sup> Exemplarisch für diese Forschungsposition sind G. Strecker, *Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus*, in: Ders., *Eschaton und Historie. Aufsätze*, 1979, 229–259; U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989; W. Wiefel, *Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus*, ThZ 30 (1974), 65–81.

<sup>45</sup> Vgl. M. Theobald, *Der Römerbrief* (EdF 294), Wiesbaden 2000, bes. 112–114; vgl. meine Besprechung in der FAZ Nr. 250 vom 27. 10. 2001, 48.

<sup>46</sup> Vgl. Theobald (s. Anm. 45), 111; U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes* (BBB 41), Bonn 1972, bes. 131.

<sup>47</sup> Vgl. H.D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, (Hermeneia), Philadelphia 1979, 253f.; anders O. Merk, *Der Beginn der Paränese im Galaterbrief*, ZNW 60 (1969), 83–104.

<sup>48</sup> So z.B. Betz, *Gal* (s. Anm. 47), 254f.

<sup>49</sup> Zur Begründung der schon von C.H. Weisse und J.H. Michelsen vorgenommenen Konjektur, V.25b als nachpaulinische Glosse auszuscheiden, vgl. R. Bultmann, *Glossen im Römerbrief*, in: Ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 278–284, hier: 278f.; Hofius, *Mensch* (s. Anm. 36), 151f.; H. Lichtenberger, *Der Beginn der Auslegungsgeschichte von Römer 7: Röm 7,25b*, ZNW 88 (1997), 284–295; Wilckens, *Röm II* (s. Anm. 12), 96f., bes. Anm. 399. Zur Forschungsgeschichte vgl. die Hinweise bei W. Schmithals, *Der Römerbrief als historisches Problem* (StNT 9), Neukirchen 1975, 206 mit Anm. 71.

wird unterschiedlich vorgenommen<sup>50</sup>. Das Vorkommen für die Argumentation zentraler Begriffe wie νόμος (zuletzt in 8,7), ἀμαρτία (zuletzt in 8,10), πνεῦμα (zuletzt in 8,27) oder σάρξ (zuerst in 6,19; zuletzt in 8,17) ist zu beachten, reicht aber zu einer eindeutigen Strukturierung nicht aus<sup>51</sup>. Weitere textsynchrone<sup>52</sup> syntaktische und semantische Gliederungssignale sind Zwischenbemerkungen des Autors, in Form von knappen, thematisch weiterführenden Fragen (6,1.15; 7,1.7.13), mit οὖν formulierten Schlussfolgerungen (6,4.12; 7,13; 7,25b; 8,1.12)<sup>53</sup>, einer Konsenserklärung (7,14) oder einer metasprachlichen Selbstkommentierung (6,19), ferner ein feierlicher Schluss (6,23<sup>54</sup>), Themenangaben und ihre nachfolgende Entfaltung (6,2–4; fortgesetzt in 5–7 und 8–10<sup>55</sup>; 7,5f., fortgesetzt in 7,7–25 und 8,1–17<sup>56</sup>), Wiederaufnahmen (vgl. 7,7–8,17 nach 6,14) und Parallelen (6,15–23 und 7,1–6)<sup>57</sup> sowie der wiederholte Wechsel von darlegend-indikativischen und imperativischen Formulierungen und Abschnitten. In der sich vom Kontext abhebenden Ich-Rede 7,7–25 ist durch den Tempuswechsel von der Vergangenheit zur Gegenwart in V.14f. zusätzlich ein Einschnitt markiert (vgl. auch 5,12–21; 6,17–23). Es erscheint aufgrund solcher Kriterien als berechtigt, das Stück 6,1–8,17 nach der zweiteiligen Grundlegung in 5,1–11.12–21, als zusammenhängenden Gedankengang zu analysieren.

Diese kontextuelle Einbettung der Willensaussagen in Gal und Röm gilt es zu beachten, will man ihre Funktion sachgemäß bestimmen.

Beide Textzusammenhänge haben neben θέλειν weitere für die Argumentation dieser Texte bedeutsame Lexeme wie ἀγαθός<sup>58</sup> ἀφορμή<sup>59</sup> ἐλευθεροῦν/ἐλευθερία<sup>60</sup>, ἐπιθυμεῖν/ἐπιθυμία<sup>61</sup>, καλός<sup>62</sup>, νόμος<sup>63</sup>, πάθημα<sup>64</sup>, ποιεῖν<sup>65</sup>,

<sup>50</sup> Vgl. U. Luz, Zum Aufbau von Röm. 1–8, ThZ 25 (1969), 161–181; R. Schnackenburg, Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes, in: E.E. Ellis / E. Gräßer (Hg.), Jesus und Paulus. FS W.G. Kümmel zum 70. Geb., Göttingen 1975, 282–288.

<sup>51</sup> Vgl. T. Heckel, Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs (WUNT 2.R. 53), Tübingen 1993, 157.

<sup>52</sup> Aus methodischen Gründen ist die Unterscheidung traditioneller und redaktioneller Stücke für die Strukturanalyse eines als kohärent gesetzten Textes nicht heranzuziehen.

<sup>53</sup> Ist auch eine Überlappung zwischen Fragen und Schlussfolgerungen zu beobachten, so stehen sich die Abschnitte 6,1–7,25a und 7,25b bzw. 8,1–8,17 doch erkennbar in der logischen Struktur von τί οὖν – ἄρα gegenüber.

<sup>54</sup> Vgl. Vollenweider, Freiheit (s. Anm. 36), 324 mit Anm. 191; 327.

<sup>55</sup> Vgl. G. Bornkamm, Taufe und neues Leben, in: Ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze Band I (BEvTh 16), München 1966, 34–50, bes. 38f.

<sup>56</sup> Vgl. Wilckens, Röm II (s. Anm. 12), 63.

<sup>57</sup> Vgl. Luz, Aufbau (s. Anm. 50), 170f.

<sup>58</sup> Röm 7,12f.18f.; Gal 6,6.10.

<sup>59</sup> Röm 7,8.11; Gal 5,13.

<sup>60</sup> Röm 6,18.22; 8,2; vgl. V.21; Gal 5,13.

<sup>61</sup> Röm 6,12; 7,7f.; Gal 5,16f.24.

<sup>62</sup> Röm 6,14f.; 7,16.18.21; Gal 6,4.

<sup>63</sup> Röm 7,1–9.12.14.16.21–23.25; 8,2–4.7; Gal 5,14.18.23.

<sup>64</sup> Röm 7,5; Gal 5,24.

<sup>65</sup> Röm 7,15f.19–21, Gal 5,17.

πνεῦμα<sup>66</sup> und σόρξ<sup>67</sup> gemeinsam. Ist dieser Befund auch noch kein Nachweis dafür, dass die Texte in Hinsicht auf ihre Aussageabsicht konvergieren, so gibt er doch Berechtigung und Notwendigkeit eines genaueren Vergleichs zu erkennen<sup>68</sup>.

### 1. Der Wille zur Tat als ethisches Problem

In direktem Widerspruch zu der oben zitierten Aussagen Bultmanns<sup>69</sup> ist festzustellen, dass Paulus in Röm 7 wie in Gal 5 ausdrücklich und affirmativ vom Wollen des (sittlich) »Schönen« (καλόν) oder »Guten« (ἀγαθόν) spricht, und dass dieses Streben nach dem sittlich Schönen bzw. Guten in den Bereich des Handelns eingezeichnet wird<sup>70</sup>: »Ich will das Gute tun« (vgl. Röm 7,21; Gal 5,17). Es geht also nicht lediglich um ein »Ich möchte im Grunde« im Sinne einer allgemeinen, den Tatwillen transzendierenden »Tendenz zum Guten, nämlich zum Leben«<sup>71</sup>, sondern sehr wohl um den Willen zur Tat<sup>72</sup>. Das heißt: Das in den Texten aufgezeigte Dilemma des Menschen bezieht sich auf den Bereich des Handelns, sowohl positiv wie negativ. Anders formuliert: Beide Textzusammenhänge ringen mit der Frage: Was soll bzw. was kann ich tun?<sup>73</sup> Und beide lassen keine grundsätzliche Distanz zur Berechtigung dieser Frage erkennen.

Die in Röm 7 und in Gal 5 u. a. bearbeitete Komplikation liegt nun darin, dass der Wille zur sittlich schönen Tat nicht ungehindert zum Zuge kommt. Der Wille zur guten Tat führt nicht zum Tun des Guten; der Tatwille stößt also auf Widerstand.

<sup>66</sup> Röm 7,6; 8,2,4–6,9–11,13–16; vgl. V.23.26f.; Gal 5,16–18,22.25; 6,1.8.

<sup>67</sup> Röm 6,19; 7,5.18.25; 8,3–9.12f.; Gal 5,13.16f.19.24; 6,8. Interessanterweise erwähnt Gal 5f. nicht die ἀμαρτία.

<sup>68</sup> Das Urteil von O. Hofius, Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17, in: U. Mittmann-Richert/F. Avemarie/G.S. Oegema (Hg.), Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. FS f. H. Lichtenberger zum 60. Geb., Neukirchen-Vluyn 2003, 148, nach dem Röm 7,7–25a »nicht zur Interpretation des Verses [scil. Gal 5,17; H.L.] herangezogen werden« dürfen, ist von daher unberechtigt.

<sup>69</sup> S.o. S. 166 Anm. 9.

<sup>70</sup> Während in V.15b das Objekt des Wollens bzw. Hassens und Tuns nicht näher qualifiziert wird, sind in V.19 ἀγαθόν bzw. κακόν sowohl auf das (Nicht-) Wollen als auch auf das Tun zu beziehen. In V.21 ist dann ποιεῖν τὸ καλόν das Objekt zu τῷ θέλοντι; eindeutig ist das Wollen ein Wille zum Tun.

<sup>71</sup> Vgl. Bultmann, Christus (s. Anm. 9), 45; in dieselbe Richtung geht auch Heitsch, Wollen (s. Anm. 36), 42.

<sup>72</sup> Vgl. Schrenk, Art. θέλω (s. Anm. 20), 49.

<sup>73</sup> Erkennt man hinter Röm 6,1–8,17 die Struktur von Frage und Antwort (s. o. Anm. 53), so bestätigt der Bezug der Fragen 6,1.15 auf »unser« gegenwärtiges oder künftiges Sündigen den praktischen Zweck der Argumentation.

Dieser Widerstand gegen das Tun des Guten liegt nicht in äußeren und ephemeren Umständen. Er liegt nicht in mangelnder Erkenntnis des Guten als Gutes. Und er liegt schließlich nicht darin, dass das Subjekt die tatsächlichen Auswirkungen des eigenen Tuns nicht vorausszusehen im Stande wäre. Denn der Apostel reflektiert nicht auf einzelne Taten und Tatfolgen, sondern auf das ethisch bewertete Tun allgemein.

Beide Texte stellen einen Antagonismus dar, der den Tatwillen zum Guten hindert. Es wird das Bild eines Widerspruchs in Bezug auf den Handelnden entworfen – Gal 5,13ff. spricht die Adressaten mit »ihr« an; Röm 7,7–25 spricht in einer Art von Rollenprosa<sup>74</sup> in ihrer Referenz noch immer umstrittenen<sup>75</sup> ersten Person Singular<sup>76</sup> –, ein Antagonismus, der auf den ersten Blick eine zu Grunde liegende dichotomische Anthropologie vermuten lässt.

In Gal 5,13–6,10 ist der erwähnte Widerspruch<sup>77</sup> durch die Gegensätze von »Fleisch« (σάρξ) und »Geist« (πνεῦμα) bestimmt. Allerdings ist sogleich festzustellen, dass die Rede vom Geist in diesem Abschnitt durchweg den Geist Gottes meinen dürfte. Eine Interpretation im Sinne verschiedener, einander widerstreitender Vermögen des Menschen an und für sich ist also schon von daher ausgeschlossen. Freilich ist eine Wirksamkeit des Geistes Gottes im Menschen, in seinem Wollen und Tun, doch nur denkbar, wenn Gottes Geist im Sinne einer Inspiration oder Einwohnung im Menschen wirksam wird. Es ist ja gerade die Aufgabe des Geistes, die Brücke zwischen Gott und Mensch zu überwinden. Wie das »Fleisch«<sup>78</sup> ist der »Geist« trans-subjektiv, aber damit eben *auch* subjektiv<sup>79</sup>.

Auch in Röm 7,14–8,17 steht der Geist dem Fleisch (7,14; 8,4–9.12f.) oder dem Leib (8,10) gegenüber, daneben jedoch auch der Verstand (νοῦς; 7,23.25<sup>80</sup>), den »Gliedern« (τὰ μέλη; 7,5.23) der »innere Mensch« (ὁ ἔσω

<sup>74</sup> Vgl. S.K. Stowers, *Romans 7.7–25 as a Speech-in-Character* (προσωποποιία), in: T. Engberg-Pedersen (Hg.), *Paul in his Hellenistic Context*, Edinburgh 1994, 180–202; Ders., *A Rereading of Romans*, New Haven/London 1994, 264–272.

<sup>75</sup> Die Diskussion um das »Ich« von Röm 7 ist hier nicht erneut zu führen; vgl. dazu den Überblick bei Theobald, *Römerbrief* (s. Anm. 45), 156f. Der rhetorische Charakter, der wahrscheinliche Bezug auf Adam bzw. die adamitische Menschheit und der Bezug auf die eigene Erfahrung des Paulus bilden keinen kontradiktorischen Gegensatz.

<sup>76</sup> Diese Ich-Rede könnte erklären, warum das sonst für die paulinische Anthropologie wichtige Begriff »Herz« (καρδία), nach Bultmann, *Theologie* (s. Anm. 9), 221 »das trachtende, wollende, entschlossene oder bewegte Ich«, im ganzen Abschnitt 6,1–8,17 nur formelhaft in 6,17 verwendet wird.

<sup>77</sup> Von »Widerstreit« oder »Kampf« im Sinne eines dynamischen und unvermeidlichen Geschehens im Menschen ist in Bezug auf diesen Vers nicht zu reden; vgl. Hofius, *Widerstreit* (s. Anm. 68), 150–153.

<sup>78</sup> Vgl. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes* (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 71–75.

<sup>79</sup> Vgl. Schrenk, *Art. θέλω* (s. Anm. 20), 51.

<sup>80</sup> Vgl. Schnelle, *Anthropologie* (s. Anm. 78), 123–125.

ἄνθρωπος; 7,22). Ist damit die Rede vom Geist viel deutlicher als in Gal in einen anthropologisch-dichotomischen Kontext eingezeichnet, so wird wie in Gal 5 auch in Röm 8,1–17 das Pneuma nicht rein anthropologisch als Geist des Menschen (so wohl 8,16), sondern vor allem als heiliger Geist Gottes bzw. Christi erkennbar – der allerdings, wie Röm 8,9 (ebenso 1Kor 3,16; vgl. 12,3) ausdrücklich sagt, als Geist Gottes im Menschen wohnt<sup>81</sup>.

Was ich »Subjekt« nenne, ist in den Texten selbst durch ein Pronomen, sei es der zweiten Person Plural, sei es der ersten Person Singular, repräsentiert. Rhetorisch und pragmatisch führen die Texte den Leser oder Hörer so auf die eine Seite des geschilderten Antagonismus bzw. Kampfes, dorthin, wo auch der Wille zur guten Tat (nicht das Wollen an sich!<sup>82</sup>) anzutreffen ist.

Während jedoch in Gal 5 dies dazu dient, dem Rezipienten die rational einsichtige Wahl und Verwirklichung des Guten einzuschärfen – eine Wahl, die in V.19–26 und in 6,1–10 verdeutlicht und konkretisiert wird –, hat Röm 7 eine andere Position und Funktion im Ganzen der Argumentation. In Röm 7,14 wird der tatsächliche Zustand des Menschen als »Verkauftein unter die Sünde« bezeichnet; das »Ich« ist aus seiner handlungsleitenden Funktion entlassen. Es ist versklavt, ja tot (Röm 7,10); eine Freiheit der Wahl und des Handelns besteht nicht.

Was aber ist der *sachliche* Grund dafür, dass der Wille zur guten Tat nicht zur Verwirklichung kommt, dass das »Ich« sich in seiner Intentionalität gegen das Fleisch, die Glieder oder den »Todesleib«, nicht durchsetzen kann, dass es in Gefangenschaft<sup>83</sup> und Tod gerät? Paulus hat für diesen Grund zwei weitere, nicht im engeren Sinne anthropologische Begriffe, nämlich »Begierde« (ἐπιθυμία) und »Sünde« (ἁμαρτία).

Sind auch in Gal 5,16.24 die »Begierden« (anders als 1Thess 2,17; Phil 1,23) negativ gewertet<sup>84</sup>, so ist der Gebrauch des Verbs ἐπιθυμεῖν in V.17 möglicherweise neutral.<sup>85</sup> Denn in dem elliptischen V.17b dürfte als Prädikat wie im a-Vers ἐπιθυμεῖ zu ergänzen sein, so dass auch vom Geist gesagt

<sup>81</sup> Vgl. S. Vollenweider, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, ZThK 93 (1996), 163–192, hier: 183: »Das Pneuma handelt nicht anstelle unser selbst, sondern als unser Selbst« (im Original kursiv).

<sup>82</sup> Das ist der Grund, warum Horn, Art. Wille (s. Anm. 15), 767, vgl. 763, Paulus ein Willenskonzept im Sinne eines rationalen Strebens zuschreibt.

<sup>83</sup> Zu tun, was man will, ist in antiken Befreiungsurkunden das Wesen des Freien; vgl. A. Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 41923, 276.

<sup>84</sup> In Gal 5,16 ist dies aus dem Kontext allerdings nur durch die Konsoziation mit »Fleisch« sichergestellt.

<sup>85</sup> Die sonstigen Vorkommen (Röm 7,7; 13,9 [beides Dekalog-Zitate]; 1Kor 10,6) stehen eindeutig unter negativem Vorzeichen.

würde, er »begehre«<sup>86</sup>. So stehen einander die Begierde des Fleisches und diejenige des Geistes gegenüber. Der Text fügt dann Kataloge von Lastern und Tugenden an, um sowohl die »Werke des Fleisches« (V.19) als auch die »Frucht des Geistes« (V.22) plastisch vor Augen zu malen und so klarzustellen, welche Position in diesem Antagonismus eingenommen werden muss. Es verbinden sich also mit dem Streben von »Geist« und »Fleisch« ebenso unterschiedliche Handlungen wie unterschiedliche Orientierungen des Handelns.

Rhetorisch und pragmatisch führt der Text den Rezipienten damit in eine Situation der Entscheidung: Der aufgezeigte Antagonismus fordert zur tätigen Stellungnahme für die eine oder andere Seite. d. h. aber: zum Handeln, heraus.

In Röm 7f. sind Akzente und rhetorische Strategie anders<sup>87</sup>: Begierde ist nun ein eindeutig negativ bestimmter Begriff, der keiner weiteren Konkretion bedarf (V.7f.)<sup>88</sup>. Zusätzlich ist der in Gal 5 gar nicht verwendete Begriff der »Sünde« (V.7–9.11.13f.17.20.23.25; 8,2f.10) eingeführt. Dies geschieht so, dass die Sünde als eigentliche Gegnerin des »Ich« erkennbar wird; sie entmachtet das »Ich« und übernimmt die Herrschaft im Menschen. Das heißt konkret, die herrschende Sünde ist im Stande, ihre mit dem Stichwort »Begierde« bezeichnete Handlungsintentionen auch durchzusetzen. Das »Ich« muss erfahren, dass seine Intentionen zum Tun des Guten nicht mehr zur Verwirklichung kommen, dass es vielmehr in den Dienst der Sünde gezwungen wird und ihre Handlungsintention verwirklicht (V.18f.). Das heißt aber, *das Ich selbst handelt nicht* mehr.

Was in Röm 7 vor Augen gestellt wird, ist also nicht (wie in Gal) eine Situation der *Wahl*, in der es sich zu entscheiden gilt (und in die hinein die Mahnung wirkt), sondern eine *Aporie des Menschen als Handelnder*, die den Eingriff von außen, einen Akt der Befreiung, nötig macht, soll denn das »Ich« mit seinem Willen zur guten Tat wieder zur Geltung kommen, soll »Ich« tun können, was »Ich« will<sup>89</sup>. Und genau einen solchen Akt der Befreiung, der aus dem Dilemma der nicht zu verwirklichenden Absicht der guten Tat heraus-

<sup>86</sup> Hofius, *Widerstreit* (s. Anm. 68), 154, möchte statt dessen ἐστίν ergänzen und versteht 17bc insgesamt als Parenthese, so dass der ἴνα-Satz unmittelbar mit 17a zu verbinden sei. Vgl. zur Diskussion auch F.W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992, 359f.

<sup>87</sup> Diesen kontextuellen Unterschied betont zu Recht Hofius, *Widerstreit* (s. Anm. 68), bes. 148.

<sup>88</sup> Der Vorschlag von Hofius, *Mensch* (s. Anm. 36), 129, V.8 πᾶσαν ἐπιθυμίαν als »völlige Begehrlichkeit« zu verstehen, »aus der die unterschiedlichen und vielfältigen Verfehlungen erst erwachsen«, ist durch die ebd., Anm. 94 angeführten Überlegungen und Belege zu πᾶς κτλ. mit artikellosem Substantiv nicht gedeckt. Es handelt sich um den Versuch, für Paulus ein »transmoralisches« Sündenverständnis zu sichern.

<sup>89</sup> Schon aus solchen textpragmatischen Erwägungen ist es nicht wahrscheinlich, dass das in Röm 7 sprechende »Ich« als direktes und abschließendes Identifikationsangebot an die Rezipienten eingeführt ist.

führt, benennt dann das folgende Kapitel des Römerbriefes (8,2: ἡλευθέρωσεν; vgl. die parallele Formulierung in 6,22). Das kann aber sachlich nur heißen, dass aus der Sicht des Paulus der Wille zum Tun des Guten befreit wird und zur Verwirklichung kommen kann und kommen soll. Freilich ist mit dieser Befreiung aus der Gefangenschaft der Sünde der Gegensatz von Geist und Fleisch nicht einfach aus der Welt geschafft: Er ist im achten Kapitel weiter präsent und motiviert die Mahnung (vgl. V.12f.; vgl. V.9).

In Bezug auf die Frage nach dem paulinischen Willensverständnis ist gleichwohl sorgfältig zu beachten, dass im weiteren Textzusammenhang von einem befreiten oder freien Willen nicht die Rede ist. Auch finden sich nirgends bei Paulus Appelle zur Willensbesserung oder auch an den »guten Willen« der Adressaten. Es ist kein Zufall, dass auch die Ich-Rede aus Röm 7 nicht wieder aufgenommen wird.

Ebenso wenig spricht Paulus von einer Stärkung des ehemals schwachen »inneren Menschen«<sup>90</sup>. Sowohl die christologische Verankerung und Zentrierung der neuen Existenz wie ihr Gemeinschaftsbezug könnten Gründe dafür sein, dass Paulus auf solche individual-anthropologischen Affirmationen verzichtet<sup>91</sup>. Gleichwohl sind seine ethischen Appelle nicht solche an das Kollektiv als Subjekt des Handelns, sondern an die zur Gemeinde versammelten Einzelnen.

Der Wille zum Tun des Guten steht nicht im Mittelpunkt der ethischen Weisung, sondern ist ein Element der Argumentation, die auf solche Weisung hinführt. Die argumentativ entfaltete Befreiung des Willens zur guten Tat ist die sachliche Voraussetzung für die Weisung zum Tun des Guten.

Man beachte wohl, dass in beiden Erörterungen der Horizont des Tuns nicht verlassen ist, auch nicht in der angestrebten Lösung des jeweils aufgezeigten Dilemmas. In Gal 5,25 wird diese mit πνεύματι στοιχεῖν (Gal 5,25)<sup>92</sup> bezeichnet, in Röm 8,4 mit περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα (Röm 8,4)<sup>93</sup>. Der Geist Gottes ist dabei als die menschliche Existenz und ihr Tun normierende<sup>94</sup> Kraft präsent. Es geht um die rechte Grundlegung des guten Handelns. Das heißt: Es geht um Fundamentelethik.

<sup>90</sup> Vgl. Heckel, *Innere Mensch* (s. Anm. 51), 209f.

<sup>91</sup> Vgl. die Konvergenz dieser Beobachtungen mit denjenigen von E. Maurer, *Der unverfügbare Wille – jenseits von freier Entscheidung und Determination*, in: Gestrich / Wabel (Hg.), *Freier oder unfreier Wille* (s. Anm. 2), 94–109, im Anschluss an die reformatorische Lehre vom unfreien Willen. Es wäre zu prüfen, inwieweit der von Maurer rekonstruierte Person-Begriff *sachliche* Entsprechungen z. B. in der paulinischen Theologie hat.

<sup>92</sup> Bei Paulus findet sich das Verb sonst in Röm 4,12; Gal 6,16 und Phil 3,16.

<sup>93</sup> Vgl. sonst Röm 6,4; 13,13; 14,15, 1Kor 3,3; 7,17; 2Kor 4,2; 5,7; 10,2f.; 12,18; Gal 5,16; Phil 3,17f.; 1Thess 2,12; 4,1.12.

<sup>94</sup> Anders ist der Hinweis auf den Geist in der Mahnung nicht sinnvoll.

## 2. Das Problem der ethischen Norm

Diese Interpretation der Texte findet ihre Bestätigung in der Tatsache, dass in beiden das fundamentalethische und im Kontext der Willensproblematik fast unvermeidliche Problem der *ethischen Norm* angesprochen wird. In Gal 5 geschieht dies vor allem durch die schon erwähnte Klarstellung durch einander gegenübergestellte Laster- und Tugendkataloge – genauer: durch die Gegenüberstellungen von schlechten Taten und guten Handlungsorientierungen<sup>95</sup> – und durch den ernst zu nehmenden Hinweis darauf, dass die exemplarisch genannten schlechten (!) Handlungen den Ausschluss vom Reiche Gottes, anders ausgedrückt: vom höchsten Gut, nach sich ziehen werden (V.21). Das heißt aber, die Normierung erfolgt hier sowohl tugendethisch als auch teleologisch, ohne dass die Tugenden und das Telos des Handelns miteinander identifiziert würden<sup>96</sup>. Es ist weder zu erkennen, dass das gute Handeln selbst unter theologischen Verdacht gerückt noch dass die neue Existenz suffizient als »Freiheit von der Sünde« bestimmt würde.

In Röm 7f. wird nach 6,14f. ein Begriff zentral, der bereits in Gal 5 vorkommt, dessen Wertung dort aber ambivalent bleibt. Es geht um das Gesetz (*νόμος*). Von dem her, was in Gal vorausgeht – die Auseinandersetzung mit der von Gegnern des Apostels erhobenen (Tora-konformen) Forderung nach Beschneidung –, müsste sich zwangsläufig eine primär negative semantische Prägung von »Gesetz« ergeben. Und in der Tat wird auch in Gal 5,18 das »Unter dem Gesetz-Sein« negativ gesehen. Andererseits kann der Text jedoch positiv von der Erfüllung des Gesetzes durch die Nächstenliebe (5,14) und sogar vom zu erfüllenden »Gesetz Christi«<sup>97</sup> (6,2) sprechen. Es wird also der Versuch unternommen, den Begriff und z. T. auch den Inhalt des Gesetzes als ethisch gültige Norm zu bewahren<sup>98</sup>.

Auch in Röm 7 wird der Begriff des Gesetzes grundsätzlich positiv-normierend zur Geltung gebracht und, wohl motiviert durch den Bezug auf die

<sup>95</sup> Anders T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Westminster / Louisville, 2000, 160, der hier den Gegensatz von »act(-type)s« und »mental attitudes« findet.

<sup>96</sup> Mit C. Horn, Die stoische *oikeiōsis* als Konzeption der gelingenden Lebensführung und als Moraltheorie, in: T. Borsche (Hg.), *Denkformen – Lebensformen. Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*, Hildesheim 3.–6. Oktober 2000, Hildesheim 2003, 95–114, hier: 95, könnte man von der »Harmoniethese« (im Gegensatz zur Koinzidenzthese) zum Verhältnis von Glück und Moral sprechen.

<sup>97</sup> Die Bedeutsamkeit des Genetivattributes für die inhaltliche Bestimmung dieses Gesetzes hebt O. Hofius, *Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi*, in: Ders., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 50–74, hervor.

<sup>98</sup> Ob man Paulus einen »tertius usus legis« zuschreibt, hängt davon ab, welche *inhaltlichen* Minimalbedingungen man setzt, um die für Christen gültige ethische Norm mit der *lex* / Tora zu identifizieren.

Sündenfallgeschichte Gen 2f.<sup>99</sup>, durch denjenigen des Gebotes (ἐντολή/) ergänzt. Nach 7,12 ist das Gesetz »heilig« und das Gebot »heilig und gerecht und gut«. V.14 bezeichnet das Gesetz als »geistig/geistlich« (πνευματικός); es scheint also eindeutig auf die eine, positiv gewertete Seite des Kampfes zu gehören. Und nach V.16 wird das Gesetz als sittlich schön gekennzeichnet. Das heißt, die mit dem Gesetz gegebene Norm wird als solche als gut und gültig anerkannt. Wie jedoch das »Ich« durch die Sünde entfremdet bzw. entmachtet wird, so wird das Gesetz bzw. das Gebot von der Sünde in ihren Dienst genommen. Der Apostel geht so weit, mehrere Perspektiven auf das Gesetz, den νόμος, nebeneinander zu stellen und vom Gesetz Gottes (V.22) dem »Gesetz der Sünde« (V.23) und dem »Gesetz meines Verstandes« (V.23) zu sprechen.

Inhaltlich könnte mit diesen Konsoziationen durchaus dasselbe Gesetz, nur eben in unterschiedlichem Dienst und verschiedener Wirkung, gemeint sein<sup>100</sup>. Doch ist zu bedenken, dass Paulus dort, wo er von der bleibenden Gültigkeit des Gesetzes spricht, ein inhaltlich stark konzentriertes bzw. reduziertes Verständnis desselben voraussetzt, also keinesfalls die »ganze Tora« meint<sup>101</sup>.

Uns klingt damit der Begriff der Heteronomie an, der Bestimmung durch ein fremdes Gesetz, um das Dilemma des Menschen zu beschreiben, dessen Tatwille zum Guten nicht zur Realisierung des Guten führt, dessen Wille zur guten Tat nicht zum Geschehen der guten Tat wird. Aber immerhin spricht das »Ich« noch<sup>102</sup>, und damit wird bereits die Lesererwartung geweckt,

<sup>99</sup> Die Argumente für den Bezug von Röm 7,7–13 auf Gen 2f. sammelt Hofius, Mensch (s. Anm. 36), 114f. mit Anm. Zum Motiv des Paradiesgebotes in der (auch vor-paulinischen) jüdischen Literatur vgl. Lichtenberger, Ich Adams (s. Anm. 36), 205–241. Die strikte Abgrenzung des Paradiesgebotes vom 10. Gebot des Dekalogs, die Hofius, op. cit. 115f. mit Anm. 48 vornimmt, ist jedoch nicht berechtigt: Röm 7,7 zitiert doch (abgekürzt) Ex 20,17 bzw. Dtn 5,21, nicht direkt aus der Paradieserzählung.

<sup>100</sup> Das »andere Gesetz« in V. 23 vermag ich jedoch nicht auf die Sinai-Tora zu beziehen. Zur Diskussion vgl. z. B. A. Feuillet, Loi de Dieu, Loi du Christ et Loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes. Les rapports de ces trois lois avec la Loi Mosaique, NT 22 (1980), 29–65; E. Lohse, ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Exegetische Anmerkungen zu Röm 8,2, in: H.D. Betz / L. Schottroff (Hg.), Neues Testament und christliche Existenz. FS H. Braun, Tübingen 1973, 279–287, H. Räisänen, Das »Gesetz des Glaubens« (Röm. 3.27) und das »Gesetz des Geistes« (Röm. 8.2), NTS 26 (1980), 101–117; wieder in: Ders., The Torah and Christ (SESJ 45), Helsinki 1986, 95–118; R. Weber, Die Geschichte des Gesetzes und des Ich in Römer 7,7 – 8,4. Einige Überlegungen zum Zusammenhang von Heilsgeschichte und Anthropologie im Blick auf die theologische Grundstellung des paulinischen Denkens, NZStH 29 (1987), 147–179.

<sup>101</sup> Dies betont zu Recht Weber, Geschichte (s. Anm. 100), 168, dessen Auseinanderrücken von Sinai- und Schöpfungstora der pln Argumentation in Röm jedoch nicht gerecht wird.

<sup>102</sup> Daher könnte ich nicht mit Vollenweider Geist (s. Anm. 81), 183 von einer »Depersonalisation« sprechen. Auch die Rede vom »divided I«, welche J.D.G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle, Edinburgh 1998, 472–477 in seiner Interpretation von Röm 7 verwendet, trifft nicht völlig die Semantik und Pragmatik des Textes.

dass dieses unmögliche »Ich« noch rhetorisch-argumentativ in eine andere Position geführt werde, dass die Aussage von Röm 7 nicht die letztgültige ist, dass also die heteronome Versklavung nicht das Letzte ist, was den Adressaten zu sagen ist. Freilich wird die Lösung des Dilemmas in Röm 8 nicht in der Affirmation der Autonomie des Subjekts<sup>103</sup> oder dem Ruhm des gesellschaftlichen ethischen Konsenses bestehen. Es findet nämlich rhetorisch-argumentativ keine Aufhebung, sondern eine völlige Verwandlung der Heteronomie statt: Handlungsleitend *und* normierend ist nunmehr nicht die Sünde, sondern der Geist. Und so kann in 8,7 (vgl. V.4) positiv vom »Gesetz Gottes« gesprochen werden, während V.2 mit seiner Rede vom »Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus« (im Gegensatz zum »Gesetz der Sünde und des Todes«<sup>104</sup>) zwar begrifflich auf die Tora anspielen, aber diese nicht meinen wird<sup>105</sup>. Es geht in der positiven Beschreibung christlicher Existenz nicht allein um Psychologie, sondern vor allem um Ethik.

Das fatale Geschehen, das Röm 7,7f. versucht darzustellen, besteht darin, dass die Norm die Sünde zwar nicht produziert, aber doch provoziert. Es geht hier kaum allein um Erkenntniszuwachs, so als ob bloß gesagt werden solle: Durch die explizite Norm erst erkenne ich, was falsch ist in meinem Verhalten. Nein, mehr: Das Verbot des Begehrens reizt zum Begehren an, man darf wohl paraphrasieren: Die Grenzsetzung, welche durch die Norm erfolgt, provoziert den Willen zur Grenzüberschreitung. Die Sünde wird letztlich zu verstehen gegeben als die Unfähigkeit des Menschen, im Handeln (von Gott gesetzte) Grenzen und Normen zu akzeptieren.

Dieser Gedanke geht über die Beschreibung einer allgemein-menschlichen Erfahrung oder einer psychologischen Einsicht noch hinaus<sup>106</sup>. Es ist der nur knapp angedeutete Versuch, der *Art* der Normsetzung und ihrer

<sup>103</sup> Die paulinische Ablehnung des »Rühmens« gegenüber Gott (vgl. bes. 1Kor 1,31; 2Kor 10,17; Gal 6,14), die im Primärkontext auf den Dienst des Apostels bezogen ist, ist darüber hinaus in dem angedeuteten Sinne anschlussfähig. Rechtes Rühmen ist Rühmen »im Herrn« (1Kor 1,31; 2Kor 10,17; vgl. Röm 5,11; Gal 6,14; Phil 3,3).

<sup>104</sup> Man geht nicht fehl, in dieser Beschreibung eine Zusammenfassung der in Kap. 7 beschriebenen tatsächlichen Auswirkung des Gesetzes zu sehen.

<sup>105</sup> Vgl. Räisänen, Gesetz (s. Anm. 100).

<sup>106</sup> Doch beruht die Ablehnung dieser Interpretation bei Lichtenberger, Ich Adams (s. Anm. 36), 131 auf einer Verwechslung des Trivialen mit dem Fundamentalen. Wenn man in Röm 7,7ff. eine Anspielung auf Gen 2f. (s. o. Anm. 100) erblicken will, so wird man den in jenem Textzusammenhang formulierten Zusammenhang von Verbot und Begehren (Gen 3,1) nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Eine Interpretation des Begehrens im Kontext des von ihm postulierten »mimetischen Zyklus« schlägt R. Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Mit einem Nachwort von P. Sloterdijk. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh, München 2002, 21–28 vor.

Konsequenz für das menschliche Wollen und Verhalten nachzudenken<sup>107</sup>. Denn diese eindrückliche Beschreibung des Wirkzusammenhangs von Gesetz, Sünde und Begierde funktioniert rhetorisch und damit argumentativ nur deshalb, weil zum einen mit dem aus dem Gesetz, ja einem hervorgehobenen Teil desselben, genommenen Stichwort »Begierde« ein Begriff gewählt wird, der über den konkreten Kontext der je einzelnen Gesetzesnorm hinaus geeignet ist, die Fehlorientierung des Handelns auszudrücken, ein Begriff, der für die jüdischen oder paganen Leser des Paulus schon entsprechend kodiert war – nämlich als ethisches Grundübel<sup>108</sup>. Und zum anderen ist es zumindest rhetorisch überzeugender, wohl aber auch psychologisch und ethisch einsichtiger, wenn die Norm sich hier – anders als in Gal 5,14; 6,2 – syntaktisch als Negation, als Verbot und Grenzziehung ausspricht, also keine positive Orientierung des Handelns in der Gestalt eines Sollens bietet<sup>109</sup>.

In diesem Zusammenhang ist an Röm 13 zu erinnern. Dort dient die rhetorisch wirksame Gegenüberstellung der Verbotsreihe des Dekalogs einerseits (V.9a) und des positiven Nächstenliebegebotes andererseits (V.9b) dazu, den ethischen Kern der Gesetzesnorm herauszuarbeiten: Es geht nicht nur um das Setzen eines Rahmens oder die Formulierung von Tabus, sondern um die positive Bestimmung von Intentionen und Handlungen.

### 3. Die Frage nach der Zurechenbarkeit des Tuns

Der Kontext der Willensaussage in Gal 5f. stellt die Adressaten vor eine Wahl. Ist diese mit den Begriffen »Geist« und »Fleisch« fundamental und trans-personal ausgesagt, so besteht sie doch konkret in Optionen des Handelns und nicht allein der Gesinnung oder Bestimmung. Eine solche rhetorische Strategie ist nur sinnvoll und überzeugend, wenn sie die Möglichkeit der Adressaten voraussetzt, der einen oder anderen Option zu folgen. Nur wenn eine Möglichkeit und Fähigkeit der Entscheidung zum Tun (zu)gegeben ist, kann überzeugend von Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit der Handlung zum handelnden Subjekt gesprochen werden.

<sup>107</sup> K. Haacker, Der »Antinomismus« des Paulus im Kontext antiker Gesetzestheorie, in: H. Lichtenberger (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion (FS M. Hengel z. 70. Geb.), Bd. III. Frühes Christentum, Tübingen 1996, 387–404, hier: 400 nennt Parallelen bei Cicero und Seneca; solche aus Euripides (bei Plutarch), Ovid, Livius sowie Augustinus erwähnt Weber, Geschichte (s. Anm. 100), 155 mit Anm. 25.

<sup>108</sup> Zur Vorstellung von der Begierde als Grundübel in Arist, TestXII und Philo vgl. Lichtenberger, Ich Adams (s. Anm. 36), 242–251. Für Röm 7 ist vor allem die Auslegung des 10. Gebots bei Philo, Decal. 142–153 zu beachten. Nach Decal. 142 ist die ἐπιθυμία von den anderen πάθη dadurch unterschieden, dass sie »freiwillig« geschieht: μόνη δ' ἐπιθυμία τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν λαμβάνει καὶ ἔστιν ἐκούσιος. Zur römisch-stoischen Philosophie vgl. etwa Epiktet, Ench. 21; (Arrian) Diss. 4,4,1; 4,9,5; ferner Plutarch, Moral. 1108c3 (Adv. Colot.).

<sup>109</sup> Von daher ist der Bezug des δικαίωμα τοῦ νόμου in Röm 8,4 auf das Begehrensverbot, den Hofius, Mensch (s. Anm. 36), 115f., vorschlägt, wenig wahrscheinlich.

Solche Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit für das eigene Tun wird in Gal 5f. in Sätzen ausgedrückt, welche eine Tat-Folge-Zusammenhang feststellen. Über Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit<sup>110</sup> hinaus ist daher von faktischer Verantwortung und Zurechnung zu sprechen. Und diese werden in einem end-eschatologischen Horizont gesehen. Gal 5,21 schließt an den Lasterkatalog die feierliche Versicherung an: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (»die solches tun, werden die Königsherrschaft Gottes nicht erben«). Und Gal 6,8 formuliert als Regel: ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον (»denn wer auf sein Fleisch sät, wird von seinem Fleisch Verderben ernten, wer aber auf den Geist sät, wird von dem Geist ewiges Leben ernten«).

Paulus könnte hier traditionelle Motive aufgegriffen und angeeignet haben. Während Gal 5,21 an die sogenannten Einlasssprüche<sup>111</sup> erinnert, verwendet 6,8 die auf das Tun bezogene Metaphorik von Saat und Ernte<sup>112</sup>. Beide Traditionszusammenhänge formulieren die Bedeutung des Tuns des Menschen für sein Ergehen und die daraus entstehende Verantwortung. In beiden Äußerungen ist eine grundsätzliche Scheidung von Person und Tun *coram Deo* nicht zu erkennen.

Unmissverständlich werden die Folgen des Tuns »nach dem Fleisch« bzw. »nach dem Geist« auch in Röm 8,13 ausgesagt: εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε (»wenn ihr nämlich nach dem Fleisch lebt, werdet ihr sterben. Wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben«). – In diesem Vers, wie zuvor schon in V,6, wird den Angeredeten und ihrem Tun die Verantwortung über das eigene Leben bzw. den eigenen Tod mahnend vor Augen gestellt, wobei Leben wie Tod als eschatologisch-endgültige Zustände des Menschseins gemeint sind. Über die eigene Zukunft entscheidet *insoweit* die eigene tätige Existenz.

#### V. Ergebnisse und Ausblick

Die paulinische Rede vom Willen ist lexematisch primär, aber nicht ausschließlich, in der Verwendung von θέλειν greifbar. Der absolute und substantivierte Gebrauch des Verbs lässt ansatzweise die Abstraktion von konkreten, alltagssprachlichen Verwendungszusammenhängen erkennen. Insbesondere

<sup>110</sup> Diese könnten ja auch bloße Postulate der praktischen Vernunft sein.

<sup>111</sup> Vgl. Mt 5,20; 7,21; 18,3; 23,13; Mk 9,47; 10,15.23–25; Joh 3,5; Apg 14,22; EvThom 22.114; Herm sim 9,12,5–8; 14,1f., 15,2f.; 16,2; 20,2f.; 2Clem 6,9 u. ö.; vgl. F.W. Horn, Die synoptischen Einlasssprüche, ZNW 87 (1996), 187–202, bes. 191; H. Windisch, Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes, ZNW 27 (1928), 163–192.

<sup>112</sup> Vgl. P. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Fribourg / Göttingen 1993, *passim*.

die Aussagen über das Wollen in Gal 5,17 und Röm 7,14–25 stehen in Zusammenhängen, welche zielgerichtete fundamentalanthropologische und -ethische Reflexionen vornehmen. Die Berücksichtigung dieser Textzusammenhänge erweist die Vergleichbarkeit von Gal 5,13–6,10 und Röm 6,1–8,17 und bewahrt insbesondere in Hinblick auf Röm 7 vor Fehlschlüssen hinsichtlich der paulinischen Auffassung vom Menschen und vom menschlichen Willen<sup>113</sup>.

So ist die Frage, ob Paulus den Christen in Röm als *simul iustus et peccator* beschrieben habe, nicht allein von Kap. 7 her zu beantworten. Ist zwar die Ich-Rede in Röm 7,7–25 grundsätzlich als Rückblick auf die vorchristliche Vergangenheit anzusehen und ist mit 8,1f. die Befreiung aus der zuvor beschriebenen Aporie als schon erfolgt ausgesagt, so wird den Adressaten noch in 8,13 die Möglichkeit des Lebens nach dem Fleisch warnend vor Augen gestellt. In dieser Bestimmung der Möglichkeiten christlicher Existenz konvergieren die Textzusammenhänge in Röm und Gal, und beide zielen darauf, die Adressaten zu einem Leben nach dem Geiste zu ermahnen. Der praktisch-ethische Bezug der Argumentationen ist deutlich; Theologie wird (auch) zum Zweck gelingenden Lebens formuliert<sup>114</sup>. Diese Interpretation findet ihre Bestätigung darin, dass in beiden Textzusammenhängen das Problem der ethischen Norm ebenso präsent ist wie die Zurechenbarkeit des eigenen Tuns formuliert wird, und dies im Hinblick auf ein in Aussicht gestelltes höchstes Gut.

Führt schon die Darstellung von Röm 7 rhetorisch auf eine Befreiung des Willens zum Tun des Guten und impliziert die Textpragmatik von Gal 5f. wie von Röm 7f. einen solchen (be)frei(t)en Willen, so ist festzustellen, dass der Apostel diese Konsequenz nicht explizit in der primären Terminologie des Wollens formuliert. Auf der Textebene bildet nicht ein wie immer konzipiertes Willens-»Organ«, kein Ich-Kern, kein Homunculus, sondern das göttliche Pneuma im Menschen den Anknüpfungspunkt und die Berechtigung zur ethischen Mahnung.

Fragt man nach dem Vorhandensein der für unser Verständnis vom Willen wesentlichen Momente von Bewusstheit und Spontaneität<sup>115</sup> im paulinischen Konzept, so ist festzuhalten:

<sup>113</sup> Vgl. K. Kertelge, Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7, ZNW 62 (1971), 105–114, hier: 114.

<sup>114</sup> Als »Lebenskunst« oder »Lebensweise« beschreiben die antike Philosophie u. a. P. Hadot, Wege zur Weisheit. Oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?, Berlin 1999; Horn, Lebenskunst (s. Anm. 13). Zur Frage, inwieweit man bei Paulus von »geistigen Übungen« (P. Hadot) oder »Techniken des Selbst« (M. Foucault) sprechen könne, vgl. die differenzierten Überlegungen von H. Tiedemann, Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998, 328–331. Sie wären im Hinblick auf die zeitgenössische Popularphilosophie fortzuführen.

<sup>115</sup> S.o. Anm. 13.

1. Die Absicht der brieflichen Äußerungen in Gal und Röm geht dahin, die intendierten Adressaten mit der Geschichte des Ich und seines Wollens bekannt zu machen und so eine argumentativ gesicherte Basis für die Mahnung zum Tun des Guten zu schaffen. Ob die Situation des in Röm 7 redenden gefangenen Ich und seines Wollens als diesem bewusst vorausgesetzt wird, ist nicht eindeutig zu entscheiden<sup>116</sup>. Vielleicht kann sich ja überhaupt nur der befreite Wille im Rückblick als unfrei erkennen. In jedem Fall wird den Adressaten, denen die Identifikation mit dem befreiten Ich angeboten ist, diese Bewusstheit zugemutet. Die Argumentation dient so dem Bewusstmachen und der Aufklärung.

2. Äußerungen wie Röm 9,19 oder Phil 2,13 machen das menschliche Wollen und Tun vom Wirken Gottes abhängig und scheinen so die Unbedingtheit des menschlichen Willens auszuschließen<sup>117</sup>. Auch die in Röm 8 und Gal 5f. präsente Vorstellung vom Geist Gottes im Menschen spricht zunächst gegen die Annahme einer Spontaneität des menschlichen Willens im Sinne einer unableitbaren Wahlfreiheit. Andererseits geben sowohl die Äußerungen zu ethischer Norm und Zurechenbarkeit des Handelns wie die Tatsache, dass die Adressaten in eine ethische Wahl gestellt sind, zu erkennen, dass der Autor eine Wahlfreiheit seiner Adressaten annimmt. Die Mahnung, diese Wahlfreiheit zum Guten zu nutzen, wird in Gal und Röm dadurch argumentativ gestützt, dass das Tun des Bösen als Unfreiheit unter der Herrschaft der Sünde beschrieben wird. Pointiert formuliert: Der böse Wille ist für Paulus nicht mehr als Wollen eines autonomen Subjekts beschreibbar. Hier kommt der Apostel der intellektualistisch-eudämonistischen Willenskonzeption Platons und seiner Nachfolger sehr nahe. Die argumentative Funktion dieser Aussagen in Röm darf jedoch nicht übersehen werden.

Die Äußerungen des Apostels implizieren sachlich (nicht terminologisch<sup>118</sup>) dieselbe Spannung von göttlicher oder sonstiger Bestimmung und

<sup>116</sup> Denn das in Röm 7 redende Ich ist durch Widersprüche gekennzeichnet, die es als fiktiv erkennen lassen: Es ist tot (V.10) – und redet; es begreift nicht, was es bewirkt (V.15) – und durchschaut doch den ganzen Vorgang einschließlich des schlechten Handelns (V.19). G. Bader, Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie, ZThK 78 (1981), 31–56, hier: 44–47 nennt diese Figur in Anschluss an die handlungstheoretischen Reflexionen L.W. Becks »Selbststultifikation«. Zwar könnte γινώσκειν V.15 auch »beabsichtigen, wollen« (so Hofius, Mensch [s. Anm. 36], 137 mit Anm. 118) heißen, doch von der Struktur des Verses her (15a gleichsam als Einleitung zu dem in 15b beschriebenen Dilemma) liegt die Übertragung mit »erkennen, begreifen, verstehen« näher. Die Parallelität von V.14–17 und V.18–20 (s. die Synopse bei Hofius, a.a.O., 136) hilft an diesem Punkt nicht weiter.

<sup>117</sup> Vgl. etwa Schnelle, Anthropologie (s. Anm. 78), 97: »Der freie Wille ist [...] für Paulus ausschließlich ein Prädikat Gottes«.

<sup>118</sup> Wo Paulus der für unser Willensverständnis wichtigen Rede vom »guten Willen« nahe kommt, ist dieses Wollen des Guten gerade problematisiert. Doch wird seine positive Bewertung vorausgesetzt.

menschlicher Autonomie, die auch sonst in der antik-philosophischen Diskussion erörtert und unterschiedlich erklärt, aber nicht grundsätzlich als widersinnig empfunden wird<sup>119</sup>.

Aus der biblisch-jüdischen Tradition ist das Motiv der Verstockung durch Gott zu vergleichen: Unausweichliches Gotteshandeln am Menschen und Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit des Menschen für sein (gottfernes) Trachten und Tun werden gelegentlich ausdrücklich zusammen gedacht.<sup>120</sup> Solche Aussagen sind jedoch eher als exemplarische Stellungnahmen zur Frage nach der Herkunft menschlicher Sünde denn als Konzeptbildung menschlicher Willensfreiheit zu verstehen.

Die paulinische Argumentation und die ethische Mahnung in Gal und Röm wären sinnlos, hätte er den Menschen bzw. den Christen als ein gleichsam mechanisch funktionierendes Glied einer bei Gott beginnenden Kausalkette gedacht. Man wird Paulus daher ein *implizites* Konzept *relativer* menschlicher Willensfreiheit im Rahmen einer theologisch begründeten Handlungstheorie zuschreiben dürfen.

<sup>119</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Bobzien, Conception (s. Anm. 15), bes. 133–136, und Winston, Freedom (s. Anm. 15).

<sup>120</sup> Zu Pharao vgl. Ex 7,3.13.22; 8,15; 9,35; 10,20.27; 11,10, 14,4.8.17 und dazu W. Dietrich/C. Link, Die dunklen Seiten Gottes: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995, 58–65, hier 58: »Gott verhängt nicht Verstockung über einen Gutwilligen, sondern verstockt einen Böswilligen weiter. Zwei Axiome sind so gewahrt: das der menschlichen Freiheit und das der göttlichen Souveränität«, vgl. 61; ferner W.H. Schmidt, Gott und Böses. Hinweise auf das Alte Testament, EvTh 52 (1992), 7–22, bes. 10. Zum Verstockungsauftrag des Propheten an Israel vgl. Jes 6,9f.; s. dazu E. Kellenberger, Heil und Verstockung. Zu Jes 6,9f. bei Jesaja und im Neuen Testament, ThZ 48 (1992), 268–275; V.A. Lehnert, Die Provokation Israels. Die paradoxe Funktion von Jes 6,9–10 bei Markus und Lukas (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 25), Neukirchen-Vluyn 1998 (zur Appellstruktur der Verstockungsaussage).