

Meine Damen und Herren,
 was wir bis jetzt versucht haben, waren nicht mehr als einige tastende Versuche nach so etwas wie einer Fuge oder einem Spalt, durch den man in den verschlossenen Sinn dessen eindringen kann, was Sünde genannt wird. Ausgehend von der Voraussetzung, daß es nichts Unbekannteres gibt als das, was Sünde ist, und daß man sich vor nichts mehr hüten sollte, als vor der Meinung, das Geschickswissens über, Man kann unter Umständen beschuldigen über unendliche viele Meinungen über die Sünde, aber Meinungen über Sünde sind noch längst nicht Verständnis von Sünde. Und um an diesen Punkt des Verstehens heranzukommen, hatte ich den Weg des vorsichtigen Abtastens und des Umstehens der Bitten des Vater-unsers gewählt, in der Hoffnung, hier solch einen Engpunkt zu finden, einen Spalt, durch den unter Umständen ein solches Verstehen eindringen könne, und dieser Spalt, - ich möchte ihn noch einmal nennen - hängt zusammen mit dem allerdings abweichenden Verständnis, der 5. Bitte abweichend, gegenüber der Tradition. Und mit einem gewissen Ausstieg aus der Auslegungstradition der 5. Bitte, sofern in dieser Auslegungstradition mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit schon das Thema SÜNDE eingeführt ist, als wüßte man schon ohne weiteres, daß man im Recht ist, wenn man den Ausdruck *peccata* bei Matthäus mit *peccata* und *peccata* übersetzt, mit Sünden oder mit Verfehlungen und Vergehungen. Die Auslegungsgeschichte dieser Bitte der Lukanischen Interpretation ist ein Prozeß in der Fortführung im Grunde dieser lukanischen Interpretation. Und was bis heute hier in der Auslegungsliteratur zu finden ist, ist die Ausführung des lukanischen Anfanges. Davon wichen wir schon zu Beginn ab. Ich danke, das wird auch seine weiteren Konsequenzen haben, wenn wir in dem nächsten Teil uns zu Information an die Väter der christlichen Tradition wenden.

Ich hatte genannt die drei Gestalten, bei denen wir uns Auskunft holen wollen über das, was sie meinten, unter Sünde verstehen zu müssen: Paulus, Augustin und Luther. Und bei jedem dieser drei Väter wird es ein bestimmter Satz sein, an dem sich unsere Verstehensbemühung zu entwickeln haben wird. Für Paulus möchte ich als den Satz, der uns am meisten zu denken aufgeben wird, den Satz von der Allgemeinheit der Sünde aufstellen. Bei Augustin den Satz von der Erbsünde, und für Luther den Satz von der bleibenden Sünde, vom *peccatum manem*. Und peccatum manem in nobis, das heißt: auch in denen, die im Glauben stehen und das neue Leben begonnen haben.

Die These - ich beginne also mit dem Teil über Paulus, d.h. mit der Erörterung des Satzes von der Allgemeinheit der Sünde, wie er bei Paulus expliziert ist. Dazu möchte ich drei Textstellen aus dem Römerbrief zugrunde legen, also den vielleicht letzten Brief des Paulus, zwischen 56 und 59 entstanden und in Korinth geschrieben.

Und zwar die 1. Stelle, die für uns in Betracht kommen wird, ist der Text Rö. 1, 18 - 3, 20. Um den Kreis der Themen anzudeuten: Heiden und Juden. Der zweite Text soll sein Rö. 5, 12 - 21, Adam und Christus. Und der letzte, der dritte Text *Rö. 7 - 14*, Thora und ich. Diese drei Texte sollen natürlich nicht Satz für Satz interpretiert werden, sondern sie sollen befragt werden, und wir wollen Auskunft von ihnen haben im Blick darauf, was Allgemeinheit der Sünde bei Paulus, sofern dies für ihn in der Tat ein elementarer und fundamentaler Satz ist.

Im Literatur wächte ich nur generell draufhinweisen auf die hauptsächlichsten Werke, was die Theologie des NT anlangt. Da ist noch immer das Standardwerk, das Unüberholte ist, das Werk von Rudolf Bultmann aus dem Jahre 1953. Dazu das Werk von H. Genselmann aus dem Jahr 1967, und von W.G. Kümmel aus dem Jahre 1969. Von Kommentaren speziell zum Römerbrief möchte ich zunächst an 1. Stelle das noch unabgeschlossene Werk des katholischen Exegeten Otto Kuss nennen. Die beiden ersten Teile erschienen 1957 + 59, und der dritte Teil, der dann Rö. 8 - 11 behandelt, 1978. Danach natürlich den großen Kommentar von E. Käsemann aus dem Jahr 1973. Dann die ebenfalls sehr wichtige und in ihrer meditativen Art ganz besondere Arbeit von H. Schlier aus dem Jahr 1977, ehemals ev. Theologe und Bultmann - Schüler, der dann zur katholischen Konfession übergetreten ist und dann als der philosophischen Fakultät weiterhin seine *Zwischentheologie* vertreten hat. Zuletzt noch den Kommentar von Ulrich Wilkens, dessen erster Teil von Rö. 1 - 5 1978 erschien. Zusätzlich zu diesem Themenkomplex nun noch zwei besondere Arbeiten. Das eine ist die Arbeit des verstorbenen Wuppertaler Neutestamentler G. Eichholz: Die Theologie des Paulus im Urriß, 1972. Sodann die eine bestimmte Serie von Aufsätzen hineingehörige Arbeit von G. Klein, dem Neutestamentler in Münster: Sündenverständnis und theologia cruxis bei Paulus. Dieser Aufsatz ist im wesentlichen eine sehr radikale, kritische Auseinandersetzung mit dem Kommentar von U. Wilkens, erschienen in der Festschrift von E. Dinkler, 1979. In dieser Festschrift, die den Titel trägt: *theologia cruxis signum cruxis*, finden Sie diesen Aufsatz aus den Seiten 249 - 282.

Für den 2. Komplex, der hier besprochen werden soll, möchte ich im besonderen vier Arbeiten nennen, die dabei wichtig sind und zu berücksichtigen, also zu Rö. 5, 12 - 21. Zuerst die Studie von K. Barth: Christus und Adam nach Rö. 5. Diese Studie ist 1952 erschienen. Beachten Sie die Reihenfolge: Christus und Adam. Darauf hat repliziert R. Bultmann mit der erklärten Absicht der Auseinandersetzung mit K. Barth, nicht etwa mit der Aufarbeitung irgendwelcher neuerer exegetischer Literatur zu dem Thema, R. Bultmann: Adam und Christus nach Rö. 5, 1959. An des Weiteren ist zu nennen die monographische Arbeit von E. Brandenburger: Adam und Christus. Da wird die Auseinandersetzung mit Barth noch schärfer und unerbitlicher geführt, 1962. Und schließlich ein Aufsatz von E. Jüngel, der wieder abgedruckt ist in dem Sammelband "Unterwegs zur Sache" (Ich weiß nicht, weshalb Sie lachen, äh... Ich finde, es gibt kaum einen bezeichnenderen und besseren, treffenderen Titel für theologisches Denken, äh...) Der Titel: Das Gesetz zwischen logisches Denken ist, äh...) Der Titel: Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Jüngel setzt sich im wesentlichen mit der extremen Position von Brandenburger auseinander und bemüht sich, den legitimen Sinn in dem Darthischen Verstehensversuch zu präzisieren und herauszuarbeiten. Dies zur Literatur. Wenn im einzelnen noch etwas Besonderes zu nennen sein sollte, werde ich es tun, das scheint mir aber im Moment die wesentlichste Literatur zu sein. Was Rö. 7 anlangt, so ist dies der Punkt, der uns schon überleitet in die Tradition, in die altkirchliche wie auch in die reformatorische, und da werden noch zusätzliche Literaturangaben zu machen sein.

In den drei Teilen, die wir ausgewählt hatten für unsere Betrachtung spielt in jedem Teil der Begriff des Gesetzes, des *nomos*, eine elementare, eine fundamentale und konstitutiv Rolle. Dies schon in dem ersten Stück, Rö. 1, 18 - 3, 20, wo Paulus zunächst von den Heiden handelt, von den gesetzlosen Heiden, und von 2, 1

bis 3, 8 b.z.w. 3, 20, von den Juden, deren Auszeichnung darin besteht, daß sie die 711 Empfangen haben. In Rö. 5, 12 ff ist nicht eigentlich das Gesetz zentrales Thema, sondern es ist in der Tat zwischen gekommen, wo es hingenen von konstitutiver Bedeutung wird in dem Abschnitt R5. 7 ff, im Gegenüber von Ich und Thora. Und dieser Begriff hat von einer solchen Bedeutung in unserem Zusammenhang, daß man sich im vorhinein, meine ich, nochmal klarwerden sollte, daß dieses Gesetz für Paulus sehr wohl so etwas ist wie ein Angriffspunkt für das, was in der Gebetsbitte als die Versuchung des Bösen bezeichnet wird. Am Gesetz vermag sich abzuspiegeln eine spezifische Versuchung des Bösen, und zwar würde ich sagen, eine Versuchung, die auf den Sinn des Gesetzes zielt.

Was ist eigentlich der Grundsinne, nicht seine Inhalte, sondern was ist der Sinn von Verbot, was ist der Sinn von 727, von επιτοχή? Und hier gibt es, meine ich, lassen sich müheelos zwei Formen von Versuchung unterscheiden: Ich würde sie einmal nennen wollen, und darüber soll eine Vorverständigung jetzt einsetzen, nennen wollen: eine totalitäre Form der Versuchung und eine liberale Form der Versuchung. Ich möchte mich bei der ersteren, weil sie uns in dem weiteren Verlauf des Kollegs noch des öfteren begegnen wird, nicht länger aufhalten als nur mit einem banalen Beispiel, und zwar einem Beispiel, das gegeben ist durch eine primitive, banale Lebenssituation. (Das Beispiel:) In einer Kochnische steht ein Topf siedenden Wassers auf der Platte, und ein Vater, also die zur Furchterregenden Autoritätsfigur korruptierte Gestalt, ist mit dem kleinen Kind in der Küche. Dem fällt eine Glaskugel in den siedenden Topf, und da hat natürlich das Kind das Verlangen, seine Kugel wieder zu kriegen. Darauf der Vater: Laß das! Greif nicht hinein! Das tut weh! - Die Frage ist, wie so etwas zu verstehen ist, in welchem Sinn eine solche Äußerung aufzufassen ist. Natürlich kann ich eine solche Äußerung aufzufassen wie ein Verbot: Du darfst nicht hineingreifen, und wenn du hineingreifst, hast du etwas zu gewärtigen, was dir weh tut. Das ist das typische Modell von Verbot und Sanktion. Androhung von Strafe für den Fall der Nichteinhaltung eines Verbotes. Und dieses Verbot braucht sich auf nichts anderes zu gründen als die Autorität des Verbieternden, sofern er auch die nötige Macht hat, die Sanktion am Ende zu verhängen. Und wahrscheinlich hatte das Kind diesbezügliche Erfahrungen auch durchaus schon gemacht, daß der Vater der stärkere ist. Das Kind kann durchaus diese Auskunft verstehen als ein solches autoritäres Verbot, verbunden mit Androhung von Strafe. Der Sinn dieser Worte kann aber auch ein ganz anderer sein, er kann nämlich eine Warnung sein, die Warnung vor einem bestimmten Tun wegen der schmerzlichen Folgen, die dieses Tun nach sich ziehen müßte. Und um das Kind zu schonen, ihm diese schmerzlichen Erfahrungen zu ersparen, warnt der Vater das Kind davor, in diesen Topf zu greifen. Zwischen dem ersten und dem zweiten besteht ein himmelweiter Unterschied! Und wenn Gesetz zu verstehen ist, so ist sehr wohl die Frage angebracht, ob das Gesetz in dem ersteren Sinne, in diesem abstrakt totalitären Sinne zu verstehen ist, oder ob THORA, von dem das Alte Testament zu sagen weiß, sehr viel mehr in dem zweiten Sinn zu verstehen ist, daß Jahwe sein Volk davor warnt, in die Zonen des Unheils und des Verderbens zu geraten, weil Jahwe dem Israel, dem handelnden Volk so nicht einsichtig sind. Wie die Thora zu verstehen ist, das Mose - Gesetz, ob in dem letztgenannten, in dem Sinne der heilsamen und hilfreichen Warnung oder des dröhnenden Verbots oder Gebots, das ist eine Alternative, auf die im Einkommen wird, wenn in diesem Teil Rö. 1, 18 - 3, 20 von dem Umwelt die Rede ist. Aber dies ist nur, sozusagen, eine extreme

Alternative, eine extreme Versuchung, wenn ich so sagen darf, die Versuchung nämlich, die Warnung in eine Drohung zu verwandeln. Die liberale Spielart, meine ich, ergibt sich aus dem und im Zusammenhang dessen, was ich in der letzten Stunde die moralische Versuchung genannt habe, die moralische Versuchung als das dunkle Bild der Bitte um Vergebung.

Diese Bitte um Vergebung verbindet die gott-menschliche Dimension und beachten Sie, es geht dabei darum, daß hier das Verhältnis von Gott und Mensch in dem Bild von Gläubiger und Schuldner gedacht ist und die tragenden Kategorien, die in diesem Verhältnis ihre Rolle spielen sind die Kategorien des Zusammenlebens in der Weise des nehmenden und des gebenden Tuns. Diese Bitte also verbindet die gott-menschliche Dimension und die mit-menschliche Dimension menschlichen Lebens in einem sehr empfindlichen und leicht beweglichen Schariert miteinander. Mit jeder Bewegung in der einen Dimension ist unabtrennbar eine Veränderung und Bewegung in der anderen mit verbunden. Es gibt keine Bestimmung des gott-menschlichen Verhältnisses, die zugleich auch bedeuten würde eine spezifische Bestimmung des mit-menschlichen Verhältnisses, des Verhältnisses auf seiner Vorderseite den umspannenden, den umgreifenden Sinn von Vergebung, auf der Rückseite besagt es eine zwar einfache, aber ausschließlich entscheidenden Unverträglichkeit, die da lautet: Kein Mensch kann Gott als seinen Gläubiger um Vergebung seiner Schulden bitten und zugleich selbst noch weiterhin selbst als Gläubiger gegen andere Menschen aufreten. Das ist die klipp und klare Unverträglichkeit als die Rückseite des umspannenden Bogens der Vergebung in dieser 5. Bitte.

In der 5. Bitte ist die Wahrheit unmißverständlich enthalten: Kein Mensch kann in der Vergebung Gottes Gottes Schuldner sein und anderer Menschen Gläubiger bleiben wollen. Dies ist eine schlechthinnige, ich sage jetzt existenzielle Unmöglichkeit. An dieser Wahrheit hat, wenn ich so sagen darf, die Versuchung des Bösen gleichsam zwei Ansatzpunkte des Widerspruches, sozusagen in ihrer radikalsten Tendenz: den religiösen Ansatzpunkt, der da lautet: Menschen wollen nicht Gottes Schuldner sein; und wenn sie nicht Gottes Schuldner sein und bleiben wollen und wenn dieser Wille zum Ziel kommt, dann können sie weiterhin Gläubiger anderer Menschen bleiben, dann können sie weiterhin Macht ausüben über andere Menschen, können weiterhin andere Menschen in einer unter Umständen lebenslangen Abhängigkeit von ihnen halten. - Und es gibt den stiltlichen Ansatzpunkt und Angriffspunkt: Menschen wollen anderer Menschen Gläubiger sein, und auch wenn dieser Wille zu seinem Ziel käme, wäre das Problem gelöst, denn dann gäbe es Menschen, die aller anderer Menschen Gläubiger wären, so daß alle anderen Menschen im Verhältnis der Schuldner zu ihnen stünden. Dann könnten diese Menschen in der Tat an die Stelle Gottes selber treten, er, der der Gläubiger der Menschen als seiner Schuldner ist.

Diese beiden Willensstendenzen, diese beiden Versuchungen sind Radikalintendenzen. Ob diese Willensintention zu ihrem Ziel gelangt, braucht hier noch nicht zu interessieren, worauf es hinaus läuft mit diesen Intentionen, das ist das wesentliche und interessante In der 5. Bitte aber wird zwischen Gott und Mensch ein solches Verhältnis vorausgesetzt und angenommen, in dem Gott immer der Gläubiger und Menschen immer Schuldner Gottes sind. Und dieses Verhältnis bedeutet so etwas wie eine totale Disproportionalität von Geben und Nehmen auf beiden Seiten des Zusammenlebens von Gott und Mensch. Auf der Seite Gottes steht dem Reichtum seines Gebens eine Armut

seines Nehmens gegenüber, die verhältnisslos ist. Und umgekehrt steht auf der Seite des Menschen der Reichthum seines Nehmens in keinem Verhältnis zu der Armut seines Gebens im Verhältnis zu Gott. Auf dieser doppelten Verhältnisslosigkeit zwischen Geben und Nehmen beruht, wenn ich das so sagen darf, das ewige Gläubiger-Schuldner-Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es in der ersten Hälfte der 5. Bitte vorausgesetzt wird. Die religiöse Versuchung des Bösen zielt genau auf diesen Punkt, daß Menschen nicht immer und ewig Gottes Schuldner sein wollen. Sie zielt, wenn ich das so sagen darf, auf den Abbau der doppelten Verhältnisslosigkeit von Geben und Nehmen in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Und das rationale Paradox dieser religiösen Versuchung lautet, wenn Gott etwas weniger gäbe und der Mensch etwas weniger erhalte, könnte der Mensch etwas mehr geben und Gott etwas mehr bekommen. Das ist die rationale Paradoxie dieses Angriffs der religiösen Versuchung auf dieses Grundverhältnis, das hier vorausgesetzt ist. (Könnten Sie das nochmal wiederholen?) Wenn Gott etwas weniger gäbe und der Mensch etwas weniger empfinde, könnte der Mensch etwas mehr geben und Gott etwas mehr bekommen. Das heißt, es könnte dann der Zustand angestellt und erreicht sein, daß Gott nicht nur das Menschen Gläubiger ist und der Mensch nicht nur Gottes Schuldner, sondern nun auch bis zu einem gewissen Grad und in einem gewissen Umfange auch Gott Schuldner des Menschen und der Mensch Gläubiger Gottes wird. Wenn diese totale Disproportionalität aufgelöst ist, drängt sich als die Lösung auf so etwas wie die Idee eines Vertrags, die Idee einer vertraglichen Regelung von Geben und Nehmen im Zusammenleben von Mensch und Gott. Es wird ein Vertrag gestiftet für eine verbindliche Regelung des Verhältnisses von Geben und Nehmen für beide Parteien, und zwar im Sinne größtmöglicher Ausgewogenheit und natürlicher Verhältnisse. Es muß dann so etwas wie nicht eine arithmetische Gleichheit in diesem Vertrag angestrebt, wohl aber eine geometrische Gleichheit angestrebt werden. Und das bedeutet, es wird hier aufgerichtet der Vertrag als das Prinzip, wenn ich so sagen darf, der Ersetzung der totalen Disproportionalität durch das Prinzip relationaler Proportionalität im Zusammenleben von Gott und Mensch.

Gibt der Mensch gute Werke, dann gibt Gott dafür ein gutes ewiges Leben, und wenn die Ernte für den Menschen gut ausfällt, bekommt Gott dafür einen fetteren Hammel. Das ist die neue religiöse Verhältnissbestimmung von Gott und Mensch auf der Basis des Vertrags und der relativen Gegenseitigkeit. Gott ist nicht mehr nur Gläubiger des Menschen, sondern auch des Menschen Schuldner. Gott ist es schuldig, für das vertraglich vereinbarte gute und richtige Tun auch die entsprechende Gegenleistung zu liefern. Und die Menschen sind nicht länger nur Schuldner, sondern auch Gläubiger Gottes. Und dies kann in einem sehr wohl fließenden Verhältnis der Graduirung zueinander stehen, ohne daß dabei in dieser religiösen Regulierung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch die Möglichkeit des totalen Umschlagens ausgeschlossen ist, daß nämlich dann Gott nur noch der Schuldner und die Menschen nun und gar die Gläubiger sind, für deren Interessen und Zwecke entweder Gott da ist und existiert oder nicht da ist und demzufolge ignoriert werden kann wie eine Qualität. Das sind die Spielbreiten, die hier in dieser religiösen Umbildung und Umformung sehr wohl enthalten sind. Und wo Menschen einmal Gläubiger Gottes geworden sind, dann können und dürfen sie erst recht auch Gläubiger anderer Menschen bleiben und werden. Die

religiöse Interpretation dieses Grundverhältnisses vertritt sich präzis und ist die genaue Entsprechung dazu, daß entsprechende Verpflichtungs- und Macht- und Übermachtsverhältnisse auch auf der menschlichen Seite des Zusammenlebens angerichtet werden. Dies ist die moralische, die religiös sittliche Versuchung im Punkt des Sinnes von THORA. Im ersten Falle war die Frage: Heilsame Warnung oder totalitäre Drohung? Hier ist die Frage, ob die Thora im Sinne eines solchen Vertrags gegenseitiger Leistung zu interpretieren ist oder ob der alte Sinn, der im Alten Testament auch von der jüdischen Auslegung immer wieder hervorgekehrt worden ist, etwas total anderes besagt, wenn dort von Weisung gesprochen wird? Thora als Weisung und Thora als Vertrag schließen sich gegenseitig ebenso in ihrem Sinn aus, wie das Verständnis von Thora als Warnung und als unterdrückende Drohung.

Mit diesen Sinnproblematiken des Begriffs der Thora, des *Vertrags*, werden wir es zu tun haben, wenn wir schon im ersten Teil, also R5. 2, 1 - 3, 8 uns vor Augen führen werden. Es wird die Frage dabei sein, worin eigentlich im Sinne des Paulus erkennbar die Verkörperung des Gesetzes besteht, ob unter Umständen das, was er dazu ausführt, in eine dieser Richtungen der Verkehrrungen hineinläuft, in die Richtung einer totalitären Grundlosen formal autoritären Forderung oder eines Leistungsvertrages, oder ob er gegen solche Verkehrrungen den alten und ursprünglichen, den eigentlichen Sinn des Gesetzes möchte wieder zur Geltung bringen.

Wir werden bei der Besprechung diese grundsätzliche, allgemeine Überlegung wollte ich nur noch einmal hier vorwegschalten und dabei nocheinmal an diese mir sehr wichtige 5. Bitte anknüpfen, weil ihre Inhalte und ihre Implikationen auch im weiteren Verlauf unseres Kollegs von elementarer und wichtiger Bedeutung sein wird, und um übersehbar ist, das Problem von Versuchung und Bitte in die Dimension des Miteinanderlebens hineingelegt ist und nicht auf die Frage einer menschlichen Natur, die in einem einzelnen Individuum exemplarisch zur Geltung kommt, reduziert werden kann. Und deshalb ist schon meine Frage, die ich hier anmelden möchte, in der Abfolge der drei Stücke, die ich bei Paulus ausgewählt habe, ob nicht von hier bei dem Apostel etwas von dieser Relationalität von Sünde und Basem auf die Dimension des Zusammenlebens in Abbildung geraten ist. Immerhin spricht er im 5. Kapitel, wo es um das Gegenüber von Adam und Christus geht, nur von Adam, als sei das der ganze Mensch der Urgeschichte gewesen, als hätte es five nicht gegeben.

Und noch schärfer: Es ist in eigentümlicher Weise das Ich, das in einer seltsamen Absolutheit im 7. Kapitel sich zur Sprache meldet, als gäbe es das Ich hier nur in dem Verhältnis zu dem göttlichen Gesetz und könnte es Ich nur geben in Relation zu einem göttlichen Du. Und wäre es falsch zu behaupten, daß das menschliche Ich immer nur als menschliches Ich zwischen Gott und Mensch existieren kann, das heißt in Relation zu einem göttlichen Du und in Relation zu einem menschlichen Du. Und daß beides von tiefster Empfindlichkeit ist, daß wo die zwischenmenschliche Relation von Ich und Du gestört ist, dies auch eine Verwüstung in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch bedeutet und umgekehrt. Die Elemente, die Form, die Weise des Zusammenlebens sind die eigentlichen Problemfelder und nicht so etwas wie eine isolierte Person und Figur in ihrer einsamen Vereinzelung vor Gott. Gott und die Seele, konnte später Augustin sagen, das sei das Thema. Gott und die einsame Seele. In diesen Problemen soll sich das abspielen.

Die Frage ist, ob der Begriff der Sünde, wie er in der europäischen theologischen Tradition entwickelt worden ist, diesem Phänomen

des gemeinsamen Lebens, des Miteinander - Existierens wirklich in allen Punkten so Rechnung getragen hat, daß daraus nicht nur sekundäre Straftolgen, wenn es da zu Verwüstung kommt, sekundäre Straftolgen daraus entstehen. Ob diese Auffassung sich so wird halten lassen, das wird eine der Leitfragen sein, die bei der Betrachtung der Väter durch die drei Sätze über die Allgemeinheit der Sünde, der Erbsünde und bleibenden Sünde uns werden beschäftigen müssen. Ich werde also morgen mit der Besprechung von Rö. 1, 18 bis 3, 20 beginnen.

20. 11. 81

Meine Damen und Herren,

Ich möchte heute also mit dem Teil über Paulus und dem von ihm aufgestellten und entwickelten und dann ihm auch fest in der Tradition zuerkannten Satz von der Allgemeinheit von der Sünde handeln, und zwar mit Bezug auf den ersten der ausgewählten Textkomplexe, d.h. Röm. Kapitel 1, 18 bis Kapitel 3, Vers 20.

Zur Explikation des Problems möchte ich ansetzen bei den Ausführungen, die Rudolf Bultmann in seiner Theologie des Neuen Testaments zu diesem Problem gemacht hat. Er führt aus, daß die Macht der Sünde, wie sie von Paulus verstanden wird, nicht nur darin sich auswirkt, daß sie den dieser Sünde verfallenen Menschen total beherrscht, das heißt, nicht nur teilweise in ihrgeheimer Sphäre eines Seins, sondern in allen Bereichen und in allen Weisen seines Existierens, sondern daß die Macht der Sünde auch darin ihre ungeheuerere Dimension erweist, daß sie ausnahmslos alle Menschen beherrscht und alle Menschen unter ihre Knechtschaft zwingt.

Die beiden Sätze, die ihm aus den paulinischen Texten dafür gutstehen, sind einmal der Vers Rö. 1, 3, 23 $\tau\acute{\alpha}\ \rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma\ \rho\acute{\alpha}\ \psi\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\upsilon\ \alpha\lambda\lambda\epsilon\ \delta\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\tau\acute{\alpha}\ \sigma\omega\phi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$, 'alles, $\tau\acute{\alpha}\ \rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$, also nicht nur: $\tau\acute{\alpha}\ \rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ alle, nicht nur alle Menschen, sondern $\tau\acute{\alpha}\ \rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$, das All unter die Sünde zusammengeschlossen habe. Und die Frage, die Bultmann präzis stellt ist, wie ist dieser Satz begründbar? Wie ist dieser Satz zu verantworten? Dieser Satz kann nicht ins Blaue hinein aufgestellt sein, sondern dieser Satz muß begründet sein. Und die Überlegung, die er nun anstellt, läuft dahin, daß er zunächst mit Blick auf die Ausführung des Paulus im 8. Kapitel meint, es könnte unter Umständen eine Begründung in der Richtung versucht werden, daß nach Rö. 8, 3 von dem $\delta\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \psi\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\upsilon$, von dem Unvermögen des Gesetzes gesprochen wird, den Menschen zum Leben und zwar zum guten, d.h. gerechten Leben zu verhelfen. Und daß dieses Unvermögen des Gesetzes seinen Grund darin habe, daß der Mensch in der Gesamtheit seines Existierens ein Leben in der Sphäre dessen führt, was nun von Paulus mit dem Begriff $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ belegt ist. Dabei meint $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ eben nicht einfach Leiblichkeit und Körperlichkeit, sondern meint die ganze Sphäre der Verflochtenheit jedes Einzelwesens mit allen anderen Wesen, man könnte sagen, die Sphäre der durchgängigen Abhängigkeit jedes Einzelnen von allem Anderen, mit dem es zusammen existiert. $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ ist diese Dimension des Verbodenseins alles dessen, was innerhalb des natürlichen Raumes lebt.

Wenn man demzufolge sagen kann, diese allgemeine Abhängigkeit eines jeden einzelnen von allem, mit dem es unweigerlich, fast schicksalhaft zusammenhängt, so meint auf der anderen Seite Bultmann doch, aus Paulus die Frage gewinnen zu können, ob diese allgemeine Abhängigkeit jedes Einzelnen von allem Übrigen über den Menschen nicht erst dadurch ihre Macht gewinne, daß der Mensch nicht nur in diesen Bezügen der Abhängigkeit lebt, sondern sich auch auf diese Bezüge der allgemeinen Abhängigkeit aller Dinge von allen Dingen so einläßt, daß er diese Abhängigkeit zum Gesetz seines Existierens macht. Paulinisch gesprochen: daß er nicht nur $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ lebt, sondern durch sein Tun in der Anerkennung und in dem Mitmachen, gleichsam im Mitspielen, auch $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ lebt, nicht nur $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ existiert, sondern auch $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ dem Fleisch existiert. Sodas aus dem, was das allgemeine Gefinden, was die allgemeine Vorfindlichkeit ist, nämlich nun einmal abhängig zu sein von anderem, angewiesen zu sein in den verschiedensten Beziehungen, daß diese Abhängigkeit, z.B. daß die menschliche Existenz Mensch nicht leben kann, ohne daß er in einem permanenten Energieschub und in einer permanenten Energieversorgung lebt, das wäre eine Sache, die durchaus normal

ist; aber nun sein Leben so einzurichten, daß die Energiever-
sorgung zum Prinzip seines Daseins wird, das hieße Leben selbst
existieren und nicht nur zu existieren, existieren, die Abhängigkeit
also zum Prinzip erheben, wenn ich so sagen darf. Und dies ist
etwas, was nicht eine Vorgegebenheit, was nicht einfach da ist,
sondern was in der Tat durch das Menschsein Tun entsteht.
Und nun ist Bultmann weiterhin der Meinung, daß diese sich zum
Prinzip erheben allgemeine Abhängigkeit erfolgt, wenn der
Mensch die Bedürftigkeit, d. h. die eigene Angewiesenheit auf
Versorgung durch das Äußere als das Element erachtet, auf das hin
im Grunde sein Dasein ausgerichtet ist, denn er erhebt nicht etwa
aus schierer Lust die Abhängigkeit von etwas, von etwas Anderem
zum Prinzip seines Existierens, sondern offenbar nur dann, wenn
dieses Abhängige für ihn von Nutzen und von Wert ist, weil er ein
Bedürfnis danach hat. Dann erhebt er seine Bedürftigkeit und
demzufolge das, was diese Bedürftigkeit befriedigt, zum Gesetz
seines Existierens.
Der Satz des Gesetzes, des Gebotes, mit dem er konfrontiert ist,
lautet dagegen nach Rö. 7, 7, daß der Mensch gerade das nicht tun
soll, es heißt: du sollst nicht begehren. Mit diesem Begriff
allgemeinen übersetzt, du sollst nicht begehren. Mit diesem Begriff
des Begehrens, des Begehrens, ist freilich das Umschreiben, daß für
ein bestehendes, in der Tat konkretes, reelles Lebensbedürfnis
die notwendigen Mittel zu einer Befriedigung beschafft werden müssen.
Aber es ist Eines, dieses Bedürfnis und seine Befriedigung zu
realisieren, ein Anderes, daraus das Prinzip des Existierens zu
machen. Man könnte deshalb schon eher sagen, dies du sollst
als Zusammenfassung des Begehrens könnte übersetzt werden: du sollst
nicht gierern, d. h. du sollst nicht dieses dein Bedürfnis so zum
Prinzip deines Lebens machen, daß du dich dadurch in Abhängigkeit
von all dem begibst, wodurch dieses Bedürfnis befriedigt werden
kann und soll. Das wäre eine relative Erklärung aus der Verhaftung
des Menschen in der Sphäre der Abhängigkeit, ohne daß diese Ab-
hängigkeit freilich im Sinne des Paulus den Charakter einer schik-
haften Notwendigkeit bekommt.
Wir aber ist dieser Satz von der allgemeinen Sündhaftigkeit dann
noch vertretbar, wenn bisher immernoch damit gerechnet wird, es sei
durch die allgemeine Abhängigkeit nicht von Haus aus schon beherr-
schendes Prinzip, sondern würde erst durch die Entscheidung für die
Bedürfnisstruktur menschlichen Seins als das Grundwesen, als die
Grundstruktur, die Natur menschlichen Seins erst dazu erhoben,
d. h. es wird dabei immer noch vorausgesetzt, daß in dieser
Sphäre der allgemeinen Abhängigkeit die eigentliche Sündigen aus-
sage heißt die Tat der Entscheidung, wenn es die eigene Entscheidung
machen. Wenn es aber an dem ist, dann könnte es nur so sich verhalten,
inwieweit des Menschen ist, dann könnte es nur so sich verhalten,
daß der Satz von der Allgemeinheit der Sünde als der Verfassung,
in der alle Menschen begriffen sind, nur aus der Erfahrung, aus der
Verhaltenscharakter der Sünde festgehalten werden. Nur dann kann
der Schulcharakter der Sünde festgehalten werden. Nur wenn nicht
nur die Tat, sondern auch die Erfahrung liegt, bleibt es bei dem
Satz von der Allgemeinheit der Sünde als ein nicht das Schicksal der
Menschen aussprechenden Satz, sondern seine Schuld zur Sprache
bringenden Satzes. Um des Schulcharakters der Sünde willen müßte
dieser Satz von der Allgemeinheit der Sünde, so leicht er auch
wirklich wäre aus der allgemeinen Abhängigkeit menschlichen
Existierens, gegründet werden auf die Erfahrung, die der Mensch mit
seinem eigenen Leben macht.

er Schulcharakter nämlich wäre preisgegeben, wenn die Sünde ab-
gewälzt würde, und Bultmann macht darauf aufmerksam, daß in gnosti-
zierenden Kreisen der christlichen Gemeinde die Tendenz bestanden
hat, wenn also der Allgemeinheitscharakter der Sünde abgewälzt wird
auf eine der Natur des Menschen anhaftende Qualität, der Mensch
hat nun einmal seinem Wesen nach eine bestimmte Qualität, die ihn
zu einer solchen Abhängigkeit zwingt.
In der Gnosis war der Gedanke der, und das ist die Weiterführung
eines durchaus auch schon den Griechen nicht fernliegenden Ge-
dankens, daß es nun einmal die Stofflichkeit, die Leiblichkeit,
die Sinnlichkeit des Menschen ist, wodurch er hineinverstrickt
wird in die allgemeinen Abhängigkeiten, die nicht das eigentliche
Wesen, nämlich das seelische Wesen, das Geistwesen, zur Geltung
kommen lassen. Wenn damit gerechnet werden muß, daß der Leib des
Menschen des Menschen Kerker ist und nicht etwa das Organ seines
sich frei entfaltenden Wesens, dann wird man sagen müssen in der
Tat, hier ist eine Einkerkung und all das, was der Mensch tun
mag und wollen mag, all das steht unter der Voraussetzung seines
Verhaftetseins an die leibliche Sphäre. Dann ist eben das Bedürfnis
des Menschen auch das Bedürfnis, dann ist das Bedürfnis
der Seele, und die Seele existiert in völliger Unfreiheit. Was
dann an Taten des Menschen entspringt, ist nichts anderes, als die
zwangsläufige Folge dieser seiner so Verfasstheit, dieses seines
so nun einmal Bestimmteins in der Welt; eine Seele, die gefallen
ist, in den Leib eingebunden ist und dem zufolge um ihre Würde
und um ihre Möglichkeiten gebracht ist.
hier verhindert sich dann der Gedanke in der Gnosis, die die bestimmte
Natur des Menschen, ihn dazu zwingt, nicht das Rechte zu tun,
sondern dem Schlechten anheim zu fallen, so daß der Gedanke von
der Naturbegrenztheit der Sünde zugleich auch der Gedanke der
Schicksalhaftigkeit der Sünde ist, und das heißt der Unverantwortlich-
keit des Menschen für dieses Böse.
Der Mensch, indem er sündigt, tut nichts anderes als das, was
er seiner Natur nach tun muß. Und Bultmann erkennt bei Paulus sehr
genau, daß dies gerade die dezidierte Meinung ist, die Paulus bekämpft.
Die Sünde ist nicht dasjenige, was der Mensch ohne eigene Verant-
wortung einfach tun muß, was wie ein Verhängnis über ihn verordnet
ist, sondern Sünde ist Tat des Menschen, und sie ist nicht ein
Schicksal, das er erleidet. Bultmann wird nicht müde, auf den Satz
hinzuweisen, den er für einen Grundsatz in dem paulinischen Denken
hält: Sünde geschieht durchs und im Sündigen. Mit diesem Satz
umschreibt er den willensmäßigen, den tätmäßigen Charakter der
Sünde, von dem nicht abzusehen ist. Dennoch merkt Bultmann an dieser
Stelle in seiner Theologie an, wo es um die Frage, ob die Allge-
meinheit der Sünde auf so etwas wie Schicksal zurückzuführen sei
oder ob die Allgemeinheit von Sünde zu behaupten sei und zugleich
zu vertreten sei, die jeweilige Selbstverantwortlichkeit wolle
des Paulus nicht einheitlich seien. Das ist die Bemerkung.
Wenn aber, wie er zuvor ausgeführt hat, der Satz von der Allgemeinheit
der Sünde, um nicht in den Verdacht einer Auskunft über Schicksal
und Verhängnis zu sein, ein Satz der Erfahrung sein müsse, dann,
damit er vereinbar ist mit dem Gedanken der Verantwortung, dann
findet er, und ich glaube, dies zurecht, in den Ausführungen,
die Paulus in Rö. 1, 18 bis 3, 20 macht, eine deutliche Bestätigung
jedenfalls des strikten Widerspruchs gegen jegliche Abwälzung
der Sünde auf so etwas, wie eine Naturverfasstheit des Menschen
oder ein den Menschen von außen überwältigendes Schicksal. Bultmann
sagt in diesem Abschnitt macht Paulus nichts anderes, als das er

den Aufweis der Allgemeinheit der Sünde in der Form der Darstellung einer Tatsache vorfragt.

Rn. 1, 18 bis 3, 20: Aufweis der Allgemeinheit der Sünde in der Form der Darstellung der Tatsächlichkeit, daß alle Menschen sündigen. Und so die Erhaltung von der Allgemeinheit der Sünde als eines Satzes der Erfahrung. Wenn die Sünde in ihrer Allgemeinheit als Tatsache dargestellt wird, dann bleibt es dabei, daß sie, die Sünde, nicht auf irgendeine Spekulation dieser Aussagen geführt wird, sondern die Aufweisung als Tatsache begründet diesen Satz als einem Erfahrungssatz, in dem festgehalten wird, die Verantwortlichkeit oder der Schuldcharakter der Sünde.

Das Problem ist, ob tatsächlich in 1, 18 - 3, 20 es sich um eine reine Darstellung von Tatsachen handelt, so daß der Satz von der Allgemeinheit der Sünde als ein Satz der Erfahrung sicher gestellt ist. Die abgrenzende Absicht bei Bultmann muß man festhalten: Sünde ist, um diese Negation durchzuhalten, ist dann das einzige Mittel dies, den Gedanken der Allgemeinheit als Erfahrungssatz in der Form der Tatsachendarstellung auszuweisen. Diese Frage soll die Leitfrage für unsere Beschäftigung mit diesem Abschnitt sein.

Gultmann selbst macht noch keinen wesentlich konstitutiven Gebrauch von dem Umstand, daß Paulus, ehe er mit dieser Explikation von der Allgemeinheit der Sünde beginnt, vorausschickt dem Satz von der Gerechtigkeit Gottes, offenbart im Evangelium. Bultmann notiert diese Tatsache, ohne daraus theologisch systematische Konsequenzen zu ziehen.

Um meine eigene Intention, um das, was ich Ihnen zur Diskussion vorstellen möchte in dieser und in der nächsten Stunde, um das deutlich zu machen, ist die Argumentation des Paulus in Rö. 1, 18 bis 3, 20 nicht die Explikation eines Erfahrungssatzes in der Form der Darstellung von Tatsachen ist, sondern daß es sich dabei um einen Argumentationszusammenhang handelt, in dem der Nachweis in der Tat argumentativ geführt wird für die Allgemeinheit der Sünde.

Die Allgemeinheit der Sünde kann nicht empirisch festgestellt werden, sondern sie wird von ihm argumentativ entwickelt. Und diese Argumentation steht unter zwei fundamentalen Prämissen, die ebenfalls in dem Verlauf der Argumentation auch sichtbar und deutlich sind, wobei diese beiden Prämissen zum einen signalisiert sind, in dem in Vers 17 des ersten Kapitels vorausgestellten Satz von der Offenbarung der ~~diskussion~~ ~~ist~~ ~~der~~ ~~Offenbarung~~ ~~Gottes~~ ~~ist~~ ~~s~~ ~~c~~ ~~h~~ ~~o~~ ~~n~~ ~~keit~~ ~~Gottes~~ ~~im~~ ~~Evangelium~~. Die Gerechtigkeit Gottes ist s c h o n offenbart, sie ist nicht erst etwas, was noch einmal in einer ferneren oder auch in einer nahen Zukunft offenbart werden wird, sondern diese Gerechtigkeit ist offenbart geworden in dem Evangelium, das in Jesus Christus in dieser Welt konstituiert worden ist. Das Evangelium ist als ~~aktiver~~ ~~von~~ ~~Gott~~ ~~am~~ ~~Anfang~~ ~~des~~ ~~Römerbriefes~~ ~~von~~ ~~Ihm~~ ~~ausgewiesen~~ ~~worden~~ ~~als~~ ~~dasjenige~~ ~~welches~~ ~~strukturiert~~ ~~und~~ ~~handelt~~, als: vom Sohn Gottes spricht. Und in diesem Evangelium vom Sohn Gottes ist die Gerechtigkeit offenbart worden. Das ist die erste Prämisse, die vorausgestellt ist und über deren Konsequenzen dann im Anschluß an diesen Teil, nämlich in 3, 20ff noch einmal sehr explizit von Paulus die Auferung gemacht wird.

Die zweite Voraussetzung spielt sich innerhalb des Argumentationsganges ab. Und zwar steht die Argumentation in 1, 18 - 3, 20 konstitutiv für ihre innere Stringenz unter der Voraussetzung des heilighistorischen Vorranges von ein und derselben Art, sondern hier Heiden sind keineswegs von ein und derselben Art, sondern hier gibt es eine Differenz, die nicht zu negieren ist. Ein historisches der nicht nivelliert werden kann in einer empirischen werden kann und Betrachtung, und zwar insofern nicht nivelliert werden kann und darf, weil nur durch diese Differenz so etwas konstituiert wird, wie

die Allgemeinheit des Menschengeschlechts. Es gibt im Verständnis des Paulus nicht so etwas wie eine allgemeine Menschheit, beruhend auf einer allgemeinen menschlichen Natur, sondern Allgemeinheit des Menschengeschlechts in dem Sinne: alle Menschen, konstituiert sich nur in der Differenz zwischen den Juden, die von Gott in spezifischer Weise ausgezeichnet sind, und allen, die nicht Juden sind, allen Völkern, die nicht Juden sind. Die Menschheit ist geradezu definiert durch die Differenz von Juden und Heiden. Und diese Differenz ist eine nicht in der Verfügung der so unterschiedenen, wenn sie so wollen, beiden Klassen des Menschengeschlechts; nicht durch eine Überwindung dieser Unterscheidung aufhebbar.

Das Problem ist nun, was wird und geschieht aus dem Vorrang der Juden, den sie vor den Heiden empfangen haben von Gott. Bedeutet dieser Vorrang, wenn ich so sagen darf, der heilsgeschichtliche Vorrang der Juden gegenüber der Heiden als den beiden Gruppen, als den beiden großen Teilen des Menschengeschlechts, bedeutet dieser Heilsgeschichtliche Vorrang auch ein weltgeschichtliches Vorrecht der Juden gegen die Heiden, eine weltgeschichtliche Überlegenheit der Juden über die Heiden? Diese Differenz zwischen heilsgeschichtlichen Vorrang und weltgeschichtlichen Vorrecht - der heilsgeschichtliche Vorrang ist etwas, was Israel im Verhältnis zu JAHWE hat, ob dieses Verhältnis von Israel auch umgelegt werden kann auf sein Verhältnis zu den anderen Völkern im Sinne eines Vorrechts gegenüber den anderen Völkern, im Sinne einer Überlegenheit, die es sich im Umgang mit diesen anderen Völkern leisten kann. Das ist das Problem, das sich mit der zweiten Prämisse ergibt und mit der zweiten Prämisse verbindet.

Meine These also ist, die beiden Prämissen sind erstens: die Gerechtigkeit Gottes ist schon offenbart und nicht erst etwas, was noch zu erwarten ist und zweitens: den Juden kommt ein unzerstörbarer heilsgeschichtlicher Vorrang vor den Heiden zu, der auch nicht durch die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes aufgehoben wird. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium erledigt nicht den heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden.

Die These also, dieser Teil 1, 18 bis 3, 20, läßt sich nur unter Voraussetzung dieser beiden Prämissen in seiner Stringenz interpretieren. Mein Versuch wird also sein, die Interpretation so zu entwickeln, daß tatsächlich die Notwendigkeit dieser beiden Prämissen dabei in den einzelnen Schritten jeweils einsichtig wird.

Der Anfang schon des Abschnittes - Ich muß erst noch genauer auf die Einteilung des Abschnittes 1, 18 - 3, 20 zu sprechen kommen. Und zwar in der charakteristischen Abweichung der Formulierungen, die sich in dem Anfang, in 1, 17 finden, bzw. in 1, 16 schon, wo Paulus von dem Evangelium spricht, das eine Macht Gottes sei zur Rettung aller, die ihn glauben und zwar heißt es dann hinzugefügt: zuerst den Juden und dann nachgestellt, den Griechen. Hier wird schon diese Vorordnung, dieser Vorrang wird noch einmal geradezu gehalten das Evangelium als eine Macht Gottes zur Errettung festgehalten. Das Evangelium ist eine errathende Macht zuerst für die Juden und dann auch für die Heiden. In der Argumentation, die nun folgt, in Vers 18, wird so verfahren freilich, daß in 1, 18 bis 1, 32 von den Heiden gehandelt wird und erst in 2, 1ff, von den Juden: eine eigentümliche Umkehrung. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als würde sich Paulus den zuvor angedeuteten Ordnungsgefüge, zuerst die Juden und dann die Heiden, untreu. In der Umkehrung freilich erweist sich gerade die Treue, die uns die Eindeutigkeit, mit der Paulus an die "zuerst die Juden und dann die Heiden" festhält, denn er geht aus dabei von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium erschienen ist und die

three - jetzt ist die Frage, wie dies zu verstehen ist - die ihre Kehrrate hat in der Offenbarung des Zornes Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, wenn sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten, so der Vers 18. *ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀνομία τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸν θεόν ἔστιν ἡμετέραν ἡμετέραν ἀδικίαν* : der Zorn Gottes wird offenbart vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit niederhalten. Das klassische Problem ist, wie das *νεκρώματα*, das Offenbarwerden in Vers 17 wie das Offenbarwerden in Vers 18 in Zusammenhang zu bringen ist. Ich möchte die Frage hier zunächst nicht entscheiden, der Gang der weiteren Interpretation würde die Auskunft darüber geben. Nur so viel ist bemerkenswert, daß Paulus mit einer eigentümlichen Festigkeit der Form, der äußeren Form die Verse 16 - 18 zusammenbindet, jeweils mit einem " denn " leitet er die Sätze ein, als handele es sich jeweils um Begründungen, so daß die Sätze in einem Begründungsgefüge untereinander stehen, die nicht aufbrechbar sind.

Die *ἀδικία*, die offenbar ist, ist in der Tat derjenige, die Gott allein zukommt und die, das wäre immerhin eine Möglichkeit der Interpretation, als Widerspruch gegen das erscheint, was sich in dem einen Teil der Menschheit abspielt, nämlich in dem Bereich der Heidenwelt, was sich bei dem Menschen der Völkerwelt abspielt und abgesehen hat im Verhältnis zu Gott. Dies ist auch die Intention, die in der Tat durchgeführt wird von Paulus in 1. 18ff. Zunächst führt er aus, was eigentlich ist passiert, gemessen an der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, in der heidnischen Welt in ihrem Gottesbewußtsein. Und er stellt in den Versen 19 - 21 das eigentliche Unwesen dieser Heidenwelt fest, nämlich Gott zu kennen und Gott zu verleugnen. Sie haben Gott erkannt, und sie haben dennoch nicht ihm die Ehre gegeben. Wie das zu verstehen ist. Führen die folgenden Verse 22 - 31 in drei Etappen, in drei Schritten durch. Dabei zeigt sich, und das scheint mir die These zu sein, die hier dahintersteht, in der heidnischen Welt kennt man sehr wohl die Natur, und die Größe des Kosmos und weiß auch etwas um den Urheber, um einen Grund, aus dem dieser Kosmos zu existieren vermag, dessen Dinge alle nicht aus sich selber sind, sondern alles, was in diesem Kosmos existiert, bedarf eines Grundes, damit es sein kann. In diesem Wissen um einen Grund der Weltwirklichkeit der Natur, des Kosmos im ganzen, in diesem Wissen steckt in der Tat unbestreitbar ein Wissen auch in der Heidenwelt um Gott, nämlich um Gott als den Grund, oder sagen wir es einmal theologisch, als den Schöpfer der Welt. Aber es ist eines, ob der Schöpfer der Welt durch die Schöpfung definiert gedacht wird und ein anderes, ob die Schöpfung als durch den Schöpfer definiert erkannt wird. Und in dieser Alternativen bewegt sich offenbar die Verfehlung der Heidenwelt. Sie wissen wohl um den Grund des Kosmos, aber die Größe, die Bedeutung, die Wirklichkeit, die Wahrheit über diesen Grund entnehmen sie dem, was dieser Grund gegründet hat. Sie schätzen den Grund nicht höher und stekennen ihn nicht höher schätzen, als das Gezündete selbst. Der Kosmos ist das Maß der Göttlichkeit Gottes für die Heiden. Und gerade so gehen sie Gott, dem Schöpfer, der eigentlich den Kosmos als das definiert, was er als seine Welt ist, nicht die Ehre, und deshalb kommt es in dem weiteren Verlauf zu den großen Vertauschungen. Sie wissen um diesen Grund, aber das Problem ist gleichsam: was bestimmt was? In dieser, wenn das Verhältnis von Gott und Kosmos gedacht wird in dem Verhältnis von Grund und Folge, dann ist es geradezu unvermeidlich, daß der Grund gemessen wird nach der Größe der Folge, und jeder Gedanke, der dem Grund mehr zumessen

würde als in der Folge erkennbar, wäre ein utopischer, spekulativer Überschwang, der in dem Begründeten keinen Anhalt hätte. Es widerspricht mithin der Logik, mehr dem Grund zuzusprechen, als die begründete Folge verstehbar wird. Das aber heißt in der Tat nichts anderes, als daß das Begründete zum Maß der Beurteilung, zum Maß des Begriffs, zu dem Grund gemacht wird, das heißt aber, das der Schöpfer nach dem Geschöpf beurteilt wird, und aus dem Geschöpf das definierte Gottes gemacht wird. Aus dem, was das Definierte ist, wird das Definiierende, und dies ist die große Vertauschung, die große Vertauschung, die Paulus in der Heidenwelt feststellt und die er notiert in den drei Durchgängen der Verse 22 - 31.

22ff bis 24, also für 1, 18 - 32 schließe ich mich der Einteilung an, die Käsemann entgegen der üblichen Einteilung vorgeschlagen hat, nämlich nicht die Zäsur zu machen zwischen Vers 23 und Vers 24 sondern zu unterscheiden Vers 18 bis 21 b.z.w. Vers 18 so als Thema-angabe gewissermaßen über dem ganzen steht, danach Vers 19 bis 21 die Umschreibung dessen, worin das eigentlich Verfehlende der heidnischen Welt liegt, und in den Versen 22-31 in drei Durchgängen die mit dieser Verfehlung sich verbindenden Konsequenzen für die heidnische Lebenswelt. Vers 32 dann als die allgemeine Zusammenfassung.

Die Vertauschung, von der ich eben gesprochen habe, taucht sogar in der Begrifflichkeit dann in diesen Versen eben auf. Vers 22 ff heißt, sie haben sich selbst als die Weisen bezeichnet und wurden darüber, zu Toren und *καὶ ἡ ἀδικία τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸν θεόν ἔστιν ἡμετέραν ἀδικίαν* usw. : sie vertauschen die Ehre, den Glanz, die Majestät, die Aura des unsichtbaren Gottes mit dem ähnlichen Abbild des sterblichen Menschen, sie vertauschen das, was unsterblich den Grundlegenden dieser Welt auszeichnet, mit dem, was an Sterblichem in der Heidenwelt der Sterblichkeit enthalten ist und bilden sich den Gedanken Gottes nach dem Ebenbild dessen, was in dieser Welt nun einmal vorhanden ist. Wenn es im Prinzip dazu gekommen ist, daß man den Urheber nach dem beurteilt, was er hervorgebracht hat und sozusagen nichts mehr weiter von ihm erwartet, als sei er sozusagen schon tot, das kann man mit einem Toten sich leisten, was hat er hervorgebracht und dann kann man unter hervorbringen, denn er ist dahin, aber von einem Lebenden zu meinen, daß das, was er bisher getan habe, sozusagen die Definition dessen sei, was er ist, ist im Grunde der Widerspruch gegen die Erwartung, die normalerweise mit einem Lebenden und noch tätigen Menschen verbunden wäre. Solange man mit einem lebendigen Gott rechnet, wird man auf das reale Wesen schließen können, nicht auf das bestehende, nicht auf das reale Wesen schließen können, sondern man sich das bei einem Menschen leisten kann, wenn man das tut, hat man Gott bereits zu einem Toten, zu einem nicht mehr tätigen etwas gemacht. Und dann kann auch die Verwechslung erfolgen, die in dem nächsten dann ausgesprochen ist, die hier ausgesprochen ist, daß nämlich der unvergängliche Gott mit dem Vergänglichen verwechselt wird, und die nächste Vertauschung, die von ihm namhaft gemacht wird, in Vers 25, lautet dann : und sie haben die Wahrheit Gottes in Lüge vertauscht. Das wurde heißen, sie haben die Wahrheit Gottes in Lüge in die Lüge des erledigten Gottes vertauscht, und weil sie demzufolge das wäre dann der Abschluß Vers 28 *οὗκ ἐβουλόνατο τὸν θεόν εἰς ἀδικίαν* das haben es nicht getündigt, Gott in der Erkenntnis zu haben. Das zeigt etwas von dem Unterschied, zu wissen von dem Kosmos und seinem Grund. Sondern ernst zu nehmen, haben sie den Kosmos zur Bestimmung seines Grundes selbst werden lassen und haben darum nicht Gott für die *ἀδικία* halten und nicht gewündigt in seinem Unterschied.

Genau das ist die Verfehlung, und sie sind daraufhin dahingeeben, in die Verwirrung sowohl im der Verhältnisse untereinander als auch in die Verwirrung ihrer Sinne, und das Leben und die Laster, die dann geschildert werden 1, 28 ff - es wäre töricht zu glauben, das sei eine Diskretion. Es mag manchmal unter Heiden schlimm zugegangen sein, aber diese Häufung von Lastern, die hier von Paulus aufgezählt wird, schließt es schon durch ihr Übermaß aus, als Beschreibung mißverständen zu werden. Es ist nur die Bezeichnung dessen, daß wo immer etwas dergleichen auftaucht, man sehr wohl darum wissen kann, was der Ursprung, was der Grund, was die Wurzel dieses sich verfehlenden und dieses sich unglücklich machenden Lebens sei.

Dies ist die Aussage des Paulus, die zunächst eingeführt wird wie eine Fortsetzung des Satzes von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium. In 2, 1 fährt nun Paulus so fort, daß er hier auf einmal mit diesem von ihm jetzt entwickelten einen naturtollenden Partner empfängt, einen Menschen, der genauso über die Heidenwelt urteilt, wie er das in diesen vorangegangenen Versen getan hat. Paulus tut dies und führt dieses erste Kapitel 1, 18 - 32 durch unter der Voraussetzung der *ἀδικία τῶς ἁδὲς*. Gott selbst hat seine Gerechtigkeit im Evangelium offenbart. Und Paulus spricht nach, was mit dieser *ἀδικία* verbunden ist, und findet in der Weltgeschichte einen menschlichen Partner, der dasselbe Urteil spricht, und damit beginnt sich selbst das Urteil zu sprechen. Das ist der Übergang, der von 1, 32 zu 2, 2 stattfindet und das Problem für die Juden aufwirft, daß hier auf einmal der jüdische Teil eingeführt wird, der jüdische Teil der Menschheit gegenüber der heidnischen, als derjenige, der meint, so über die Heiden urteilen zu können, wie über die Heiden geurteilt ist durch die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit im Evangelium, nach der Maßgabe ihres Vorranges, den sie von Gott erhalten haben, und der Vorrang besteht im Gesetz. Menschen, die den göttlichen Vorrang zur Basis ihres einen Urteils über andere machen, die einen Vorrang in ein Vorrecht zu verwandeln beginnen, und damit genau in das hineingeraten, was sie als Zurecht-geschehens über die Heiden feststellen, so daß auf diesem Weg der Verstrickung am Ende in 3, 20 die Allgemeinheit der Sünde allererst herauskommt. Diesen Prozeß der Verstrickung, der Verwicklung, in der Anmaßung göttlichen Urteils durch Menschen, diesen Weg machte ich in der nächsten Stunde noch nachzeichnen, weil dann aus diesem Prozeß der Zusammenhang zwischen den genannten beiden Prämissen deutlich werden kann und zugleich der Satz von der Allgemeinheit der Sünde als ein Satz verständlich wird, der alles andere als ein Satz der Erfahrung ist, sondern ein Satz, der unter der Prämisse der Geschichte Israels und der Offenbarung in Jesus Christus steht.

die letzten Überlegungen, die wir anstellten, bezogen sich auf das 1. Kap. des Römerbriefes und standen unter der Frage nach dem Sinn der Allgemeinheit von Sünde bei Paulus.

Nach dem 1. Kap. speziell nach dem 1. Vers des 1. Kap. ergibt sich die Frage nach der Reichweite der *ἀδικία*, des göttlichen Gerichtszones, bzw. nach dem Umfang jener Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von der in Röm 1, 18 gesprochen ist. In Röm 1, 32 heißt es zusammenfassend, daß diejenigen, die solches tun, des Todes schuldig sind. Alle, von denen in Röm 1, 19 - 32 gesprochen wird, sind des Todes schuldig, nicht allein diejenigen, die es tun, sondern auch diejenigen, die damit einverstanden sind, darin einwilligen.

Nach dem einleitenden Grundsatzer in Röm 1, 18 ergibt das tödliche Urteil (Zorngericht Gottes) über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit - wobei Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit durchaus in dem Sinne zu interpretieren sind, das mit dem 1. Begriff der *ἀσβδία*, die Verfehlung des rechten Vermögens zwischen Gott und den Menschen gemeint ist, wie mit *ἀδικία*, die Verfehlung des rechten Vermögens der Menschen untereinander gemeint ist.

und das *καὶ* zwischen diesen beiden Begriffen meint in diesem Vers sicherlich kein additives Verhältnis zwischen beiden, sondern ein wechselseitiges Implikativ, so daß für Paulus die Vorstellung, daß das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen recht sei und daß das Verhältnis der Menschen untereinander im Unrecht liege, daß diese Vorstellung ebenso unverträglich ist für ihn, wie der Gedanke, daß Gerechtigkeit nicht unter den Menschen herrsche. Es gibt keine *ἀσβδία* unter Menschen, so wenig es das Umgekehrte gibt.

Das Gericht ergeht über alle Gottlosigkeit. Die Frage nach Vers 32 lautet: es sind diejenigen, von denen dieser Vers spricht: alle Menschen der *ἀσβδία* καὶ *ἀδικία* von Röm 1, 18 sind alle damit erschöpfend gemeint.

erschöpft das tun dieser (gemeint) Menschen die ganze Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit? Mit anderen Worten: ist die *ἀδικία* καὶ *ἀσβδία* nur die Gottlosigkeit oder die Ungerechtigkeit der Heiden? Die Formel von Röm 1, 32: *ἀδικία τῶς ἁδὲς* taucht nun bezeichnenderweise sofort zu Beginn des 2. Kap. noch einmal auf, in den Versen 2 und 3.

In Vers 2 heißt es: *ὡς καὶ καὶ τῶς ἁδὲς* = das Urteil Gottes über diejenigen, die solches tun, entspricht der Wahrheit.

Hier tauchen diese Menschen, die so etwas tun, im letzten Urteil (*καὶ τῶς ἁδὲς*) auf, als ein Urteil, das zu recht über sie ergeht.

Aber sofort im nächsten Vers taucht die Wendung auf in der Art, die Paulus richtet an seine Menschen, wenn es heißt: *ὡς καὶ καὶ τῶς ἁδὲς* = U Mensch, der du richtest diejenigen, die dieses tun, und die Fortsetzung lautet: *καὶ τῶς ἁδὲς* = und dasselbe tut. Diese Formel vom richtenden Menschen über diejenigen, die diese heidnischen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit begehen und der dabei dasselbe tut, diese Formel ist so etwas wie die Problemstellung für das ganze 2. Kap. In der Folge seiner Entwicklung.

Zu recht wird damit von Paulus behauptet, ergeht das tödliche Urteil Gottes über die Heiden und deren Tun, von dem er im ersten Kap. gesprochen hat.

Im Urteil Gottes (*καὶ τῶς ἁδὲς*) = *καὶ τῶς ἁδὲς*

Ist das Sein der Heiden zu Recht ein Sein zum Tod. Und dieses $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$, dieses Urteil Gottes wird offenbar wiederholt, nicht von Gott, sondern in einem menschlichen Urteil. Die Heiden erscheinen im tödlichen Urteil Gottes in Vers 2, und sie erscheinen wieder offenbar ebenfalls im Sinne des tödlichen Urteils aber nun als ein göttliches, sondern als ein menschliches Urteil.

Und die Frage, die nach Auflösung, nach Beantwortung verlangt ist die nach der Identifizierung des Menschen, der die Rolle des Richters so spielt gegenüber der heidnischen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, wie das im göttlichen Urteil geschehen ist.

Kom 2 läßt sich verstehen als die Identifizierung dieses $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ von Vers 3 in einem Prozeß der Aufdeckung und der Enthüllung dessen, wer dieser Mensch ist und inwiefern von ihm sogleich auch hinzugefügt werden kann, daß er nicht nur der darüber achtende, sondern der selbe Jude sei.

Diese Formel muß einfach Aufmerksamkeit erregen; sie versteht sich ja keineswegs von selbst. Denn der banale Sinn scheint ausgeschlossen zu sein, daß hier einer über die Heiden urteilt und sich selber am Treiben der Heiden, das er verurteilt, beteiligt. Das wäre nichts anderes als Heuchelei in einem trivialen Sinne des Wortes.

Wenn hier von einem $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma\ \chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ (der dasselbe tut) gesprochen wird, scheint mir es näher zu liegen, zurück zu greifen wiederum auf das, was in dem Vers 18 vorangeleuchtet ist mit der Wendung: $\eta\ \chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$, die ganze Gottlosigkeit und die ganze Ungerechtigkeit.

Wenn dieser, der urteilt, als der bezeichnet wird, der dasselbe tut, dann wird damit schon angezeigt und initiiert, daß offenbar sein eigenes Tun noch durchaus hinein gehört in die Ganzheit und Vollständigkeit der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, von der da die Rede ist, d.h. die Gottlosigkeit und die Ungerechtigkeit erschöpft sich nicht in ihrer heidnischen Spielart, sondern hier taucht etwas Neues auf, etwas, was mit der heidnischen Form von Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit nur des gemeinsam hat, was die eine Definitionformel in Vers 18 mit Umspricht, wenn nämlich von der $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ = von der Gottlosigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit unterdrückt.

Was also scheint die umfassende Bestimmung zu sein, dessen, was als Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit in Betracht zu kommen hat.: die Unterdrückung der Wahrheit in Ungerechtigkeit. Und was Paulus in dem 1. Kap. vorgeführt hat, ist nur eine Weise der Unterdrückung der Wahrheit in Ungerechtigkeit. Fassender, durchdringender Promiskuität und Vertauschung, die amhebt in der Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf, sich fortsetzt in der Verwirrung, in der Vertauschung von Verhältnissen unter den Menschen.

Wenn von Vertauschung die Rede ist, wird man dies zu interpretieren haben als den Fiktion einer solchen den Vollstrecker, dem Subjekt einer entsprechenden Unterdrückung der Wahrheit in Ungerechtigkeit.

Die Frage, die sich hier stellt, ist, wer ist der Mensch, der richtet, wie Gott richtet und inwiefern ist dieser Mensch, der so richtet wie er, derjenige, der Wahrheit in Ungerechtigkeit unterdrückt.

Die Anbahnung in Kap. 2 wird nahelhaft und gelangt an den Punkt der Offenlegung, erst charakteristischischerweise in Vers 17. Erst dort spricht Paulus ausdrücklich den $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$

den Juden.

Im Kap. 2 ist davon noch nicht die Rede. Erst in der 3. Hälfte des 2. Kap. wird ausdrücklich der $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$ beim Nennen genannt.

Die Auskunft, die damit verbunden ist, lautet: Wann es überhaupt diesen Menschen geben soll, der als Urteilender und richtender über andere Menschen auftritt, wenn es diesen Menschen geben kann, dann kann es nur derjenige $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ sein, der die Rechtsatzung Gottes kennt, der zufolge nach dem 1, 22 gesprochen ist. Die Anleitung, das diejenige, der solches tun, schuldig sind, also die Anleitung des Urteils in Vers 32 des 1. Kap.: $\epsilon\tau\iota\sigma\tau\alpha\ \delta\epsilon\ \theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma\ \alpha\gamma\alpha\gamma\alpha\tau\alpha\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omega\ \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ = diejenigen, die die Rechtsatzungen Gottes kennen, diejenigen wissen, das die, die solches tun, des Todes schuldig sind. Nur einer, der die Rechtsatzungen Gottes kennt ($\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$), kann als $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$, als Richter und Urteilender in dem Sinne von Kom 2, 3 überhaupt auftreten, d.h. nur derjenige kann der $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ sein, der die Rechtsatzungen Gottes in der Weise des Gesetztes kennt, der ein $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$ ist. Die Möglichkeit als richtender aufzutreten ist allein in der Existenz des Juden gegeben, sofern er im Gesetz die Rechtsatzung kennt.

Aber die Formel, diese Problemformel von Vers 3 hat auch noch die Fortsetzung, wenn der $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$ tatsächlich auch ist, was allein er zu sein vermag, nämlich Richter, urteilender Richter über die Heiden, so muß er auch $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$ sein, so muß er auch derjenige sein, der dasselbe tut, nämlich die Wahrheit in Ungerechtigkeit, d.h. er hält.

Die Argumentation im 2. Kap. läuft darauf hinaus, daß der Nomos, den der Jude kennt, die Bedingung der Möglichkeit seines Auftretens als Richter über die anderen ist, als Richter über die Heiden in ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. Und dasselbe Gesetz, die selbe $\mu\omicron\rho\alpha$ ist zugleich der Grund der notwendigen Identität des $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ und des $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$. Beides muß zugleich zusammengefaßt werden: $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$ und $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ sagt nichts anderes als was in dem $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$ $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ enthalten ist. Und dennoch kann dieses $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma$ zugleich aufgrund desselben Gesetzes gesagt werden, was nicht falsch ist, aufgrund des Gesetzes muß er der heidnischen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit fesseln, nämlich die Wahrheit in Ungerechtigkeit festhalten.

Dieser Vorblick auf die doppelte Funktion des 2. Kap. des Kom versteht dieses Kap. als die Verantwortung von zwei Fragen, die in diesem Kap. anstehen: 1. Wer ist der $\chi\theta\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ und inwiefern ist dieser richtende Mensch zugleich der, der dasselbe tut wie derjenige, über die er richtet, und das Bandglied dieser beiden Funktionen, und damit der Schlüssel zur Auflösung dieser Problemformel von Vers 3 ist nichts anderes als die $\mu\omicron\rho\alpha$, der Nomos des heilsgeschichtlichen Unterschiedes zwischen Juden und Heiden. An heilsgeschichtlicher Unterschied, der hier in seiner Unveränderlichkeit, fester in diesem Kap., und seinem Argumentationsgang sichtbar gemacht wird, indirekt sichtbar gemacht wird.

Also die $\mu\omicron\rho\alpha$, die Bedingung der Juden als Richter über die andere aufzutreten und zugleich der Grund für die Notwendigkeit seines Seins in der Rolle dessen, der dasselbe tut.

Indem er richtet, tut er dasselbe.

Dieser inneren Struktur entspricht auch deutlich, so glaube ich, die Veranlagung und die Disposition von Kom 2 mit den beiden großen Teilen, der erste Teil, der bis Vers 16 reicht und dann der zweite Teil von Vers 17 bis Vers 29. Dabei muß man für das Verständnis des 2. Kap. nicht schlecht fahren wenn man die Vermutung von Balmain und Niccman aufnimmt,

zwischen Gott und dem Kosmos Geschehen ist, passiert hier
nicht nur keine der Juden in dem Verhältnis zwischen Gott und
seinem Heiden, dem Gesetz, das dem Menschen zum rechten Han-
deln gegeben ist, indem die Menschen nach dem Gesetz Gottes
von bösen und besseren sollen, statt des Gesetz anzu-
nehmen. Als das heilige göttliche Achten, das von Seiten des
Menschen nicht vorzeitlich antizipiert gebrauchte werden
kann in der Situation ihres geschichtlichen Existenzens.

Statt die Thora, dieses *nomos* einzig und allein das Maß
menschlichen Handelns setzen zu lassen, wird es von den Juden
auch so gebraucht, wie das Gesetz nur von Gott gebraucht
werden kann und darf, wenn die Wahrheit seiner Gerechtigkeit,
die Wahrheit seiner Rechtsordnung, Rechtssetzung nicht in
die Ungerechtigkeit pervertiert werden soll, in der Weise, daß
aus dieser heilgeschichtlichen Auszeichnung der Juden nun
so etwas wie geschichtlicher Vorteil der Juden gemacht wird.
Indem sie sich mit dem Urteil Gottes identifizieren und so
urteilen, wie Gott urteilt, kommt es in der Tat unweigerlich
darauf, daß das Sein der Heiden im Urteil Gottes definiert
und ordnungsgemäß bestimmt wird als das Sein zum Tod.

Das Urteil Gottes als das Urteil, daß nun von Menschen über-
nommen, von Menschen angeeignet wird, bedeutet dann aber
so etwas wie die notwendige Partikularisierung, in dem Sinne
nämlich, daß derjenige, der dieses Urteil wiederholt von dem
menschlichen Seite damit einen Teil, wenn anders in dem
Urteil Gottes eine Unterscheidung überlegen und getroffen wird,
dieses Urteil gibt Gewissensmaß, wenn es aufgespalten wird,
in der Thora, daß das Urteil über die Heiden ergoht als ein
Urteil zum Tod, während es über diejenigen, die mit dem
selben Achten wie Gott über die Heiden urteilt, erwarten
können, dasselbe göttliche Urteil als ein Urteil zum Leben.

Der heilgeschichtliche Unterschied zwischen denen, die das
Gesetz haben, und denen, die das Gesetz nicht haben, liegt
in dieser heilgeschichtlichen Perspektive darauf hinaus,
daß in dem Schuldteil Gottes der eine Teil der Menschheit,
die Heiden ihr Sein finden als ein Sein zum Tod und der
andere Teil der Menschheit sein Sein findet als ein Sein
zum Leben.

Damit wird aus der ganzen Uebe, die geteilt wird, die Ge-
brennte Uebe gemacht.
Die Frage ist in der Tat, ob das Andgericht Gottes so hin-
aus aussieht, daß in ihm die heilgeschichtliche Differenz
zwischen Juden und Heiden auf den Gegensatz hinaus läuft,
daß das Sein der Heiden im Urteil Gottes als ihr Sein zum
Tod das der Juden aber als ihr Sein zum Leben an den Tag kommen
sollte.

Es geht also die heilgeschichtliche Differenz in der Thora,
die nur die Juden empfangen haben, so würde das heißen, daß
nur sie des Teils ebenso gewiß sein können, wie sie des Un-
teils, das anderen gewiß sein können in der Überdame, in der
Angelegenheit, in der Anweisung des göttlichen Urteilens und
Stellung.

Die Frage, die damit aufgeworfen wird, läuft auf die Frage
der Zusammenhanglichkeit, der Einheit oder der Abgrenzung
zwischen dem Urteil auf dem Tod und dem Urteil auf Leben im
göttlichen Gesetz hinaus. Ist das Urteil Gottes im Andgericht
ein zweifaches Urteil in dem Sinne, daß über jeden Teil der
Menschheit ein anderes Urteil ergoht, über jeden Teil der
Menschheit ein unterschiedliches Urteil ergoht?

Man könnte sagen, daß es das ist die Position von der
andere Urteil ergoht, das über alle Menschen des Gleichen, das
selbe Urteil ergoht, nicht den einen zum Leben, den anderen
zum Tod, sondern des gleichen Urteil.

Wie dieses Urteil zu verstehen ist, darüber möchte ich ab-
schließend wenigstens noch einige Sätze sagen, im Zusammenhang
von Röm 5, 12; 21 ff.

Es kommt mir hier in erster Linie darauf an, daß in der ab-
wicklung und aufhebung von Röm 2 der besondere Charakter
der Allgemeinheit des göttlichen Zornes und dem korrespon-
dierend der menschlichen Sünde an den Tag kommt, wie zu-
gleich die allgemeine Formel, die heraus kristallisiert, die
zur Bezeichnung der Sünde in der Tat ihre Vorausformulier-
ung, ihre präzise Vorausformulierung gefunden in dem Vers
18 des 1. Kap: *... in Adam, in dem alle Menschen sind*
wie eine paulinische Grundform, für das, was Sünde heißt, "die
Wahrheit in Ungerechtigkeit nieder halten"/ "die Wahrheit
in Ungerechtigkeit unterdrücken".

Das aber ist nichts anderes, als die Wahrheit nicht als solch
zur Geltung kommen lassen, nicht als solche zur Herrschaft
gelangen lassen, d.h. aber nichts anderes als das Geschäft
des Gegenteil, das Geschäft der Unwahrheit betreiben. Inso-
fern bedeutet diese Formel die Grundbestimmung der Sünde als
Lüge.

Die Wahrheit, nicht als Wahrheit zum Vorschein kommen zu lassen,
sondern zu unrecht und in Ungerechtigkeit niederhalten, das
ist das Unwesen der Sünde, das in der Sünde besteht. Und
diese Lüge geschieht in der Vertuschung, und zwar Lüge hier
in einem durchaus praktischen Sinne, diese Lüge geschieht in
der heidnischen Welt, dort, wo der Schöpfer nicht mehr der
Bestimmende der Schöpfung ist, wo Gott nicht mehr den Kosmos
definiert, sondern der Kosmos Gott definiert. Und umgekehrt
und zugleich geschieht die Lüge in dem anderen Teil der
heilgeschichtlich unterschiedenen und differenzierten Mensch-
heit dort, wo nicht mehr Gott als der richtende exklusiv
der richtende nach dem Maß des Gesetzes erhalten bleibt,

sondern nun der Mensch sich in diese Achtenfunktion hinein-
spielt und Gott und sein Tun nach dem Maß des Gesetzes meint
bemessen zu müssen. Wo Gott nach dem Maß des Gesetzes be-
messen wird, wo sich nun nach dem Maß des Gesetzes berechnend
ermessen wird, dort wird die Wahrheit in Ungerechtigkeit
niedergehalten wie in ersten Falle zugleich.

Wenn dies als die Generelle, als die allgemeine paulinische
Formel, für das, was das Unwesen der Sünde in einem Grund-
legenden ersten Sinn ausmacht, erscheint, dann kann zum Zwei-
ten auch der Charakter der Allgemeinheit der Sünde, die Paulus
meint, nach diesem Durchgang durch Röm 1 u. 2, jedenfalls in
zweifacher Hinsicht negativ abgrenzend gesichert werden, in
dem Sinne, daß mit dieser Allgemeinheit, jedenfalls nicht Ge-
meint ist und nicht gemeint sein kann, was sich für unser
Denken eminent nahelegen könnte, das die menschliche Geltung
als solche durch die Sünde real bestimmt sei, d.h. die All-
gemeinheit der Sünde bedeutet nicht: Sünde ist ein Merkmal, das
nur der Menschensubstanz der menschlichen Geltung real hinzu
gehört.

Allgemeinheit hat also keinen generischen Sinn, der ist das
erste, was man sagen muß, denn Paulus meint so etwas wie die
Geltung Mensch nicht, er meint so etwas wie eine entsprechende
Alternative, auch die das Ganze der Menschheit Gedacht
werden kann, nämlich die erschöpfende Alternative, die durch
den heilgeschichtlichen Unterschied der Thora gemacht ist.
Alle Menschen sind darin befaßt, das es solche gibt, die das
Gesetz haben und andere, die das Gesetz nicht haben.
Und diese Alternative ist umfassend, eine erschöpfende Alter-
native, die selbst definiert im Sinne der Thora, was die
Menschheit im Gegensatz.

Die Menschheit im Gegensatz, das sind diejenigen, die das Gesetz
haben und diejenigen, die es nicht haben,

das ist seine Bestimmung von Menschheit, und er hat nicht so
eben wie einen allgemeinen Gattungsbegriff und den zuge-
kauft sind auch nicht als ein solches generisches Merkmal
einzusehen bei ihm verknüpft werden.

Das zweite und in eins damit verbunden ist, daß diese All-
gemeinheit auch nicht numerisch interpretiert werden kann.
Diese Allgemeinheit bedeutet nicht, jedes menschliche Einzel-
wesen ist als solches durch die Sünde qualifiziert.

Mit anderen Worten, sie bedeutet nicht, daß Sünde eine akute
Bestimmung jedes einzelnen Menschen sein muß, die dann auch
denentsprechend aufgedeckt und nachgewiesen werden kann.

Das hat gewisse Konsequenzen für das Reden von Sünde.
Denn damit ist jedenfalls so etwas wie eine Pruschdanlage
des Menschengeschlechts um dieses Merkmal der Sünde Willen
ebenso ausgeschlossen, wie es die zwinghafte Identifizierung
eines einzelnen durch einen anderen ausschließt.

Dies wäre schon wiederum der Rückfall in genau dasjenige,
was der Richtende tut und damit dasselbe wie der Gerichtete
hat, den anderen als Sünder, den einzelnen als Sünder quali-
fizieren, sondern die Allgemeinheit der Sünde im Sinne des
Paulus meint hier eine Bestimmung, die man kaum anders
beschreiben kann, als daß man sie eine heilsgeschichtliche
Bestimmung nennt.

Allgemeinheit als heilsgeschichtliche Bestimmung im Sinne des
Paulus besagt, daß, wenn die die große Psychotomie des Mensch-
engeschlechts ist, daß die einen das Gesetz haben und die
anderen nicht, Sünde nicht bloß auf den einen Teil der Mensch-
heit beschränkt sein kann, der andere Teil der Menschheit davon
nicht betroffen ist. Und sozusagen der eine Teil sich sicher
wissen kann vor der Sünde, während der andere ganz und gar
die Sünde unterworfen und verfallen ist.

Die kühnen Auslassungen von Paulus sowohl in Vers 14 - 16
als auch in den Versen 25 - 27 über den *ἰσθμὸς τοῦ νόμου*,
über den Juden, der im Verborgenen Jude ist und über die
ἡ πόλις τοῦ καρδίας, über die Bescheidung des Herzens
καρδίας.

Dies sind Aussagen darüber, daß die Sünde weder etwas ist, wo-
vor der eine Teil der Menschheit absolut gefeit ist, und der ander-
er Teil der Menschheit absolut betroffen ist, sondern hier
bleibt keine andere Auskunft als die, daß die Sünde real an-
getroffen werden kann, und zwar unberechenbar, in der Tat
ungetroffen werden kann, sowohl unter denen, die das Gesetz
haben, als auch unter denen, die das Gesetz nicht haben.

Da, es müßte sogar im Sinne des Paulus, im heilsgeschicht-
lichen Sinn des Paulus gesagt werden, beiden den Juden
ἡ πόλις τοῦ καρδίας, den Juden zuerst und dann den Heiden.
Denn die Juden haben das Gesetz, jenes *ἰσθμὸς* nach dem in
der Tat die Sünde gekannt und gewußt werden kann.

Also nicht nur die Heiden sind die Menschen der *ἰσθμὸς*, nicht
nur sie können die Menschen der *ἰσθμὸς* sein, sondern
auch und sogar zuerst und zumeist die Juden, wenn anders
der heilsgeschichtliche Vorzug des Gesetzes eine Realität
ist, denn ist dies eine Auszeichnung, die über das Maß der
Gabe, die Gott hat den Menschen zuteil werden lassen,
hinweggeht, und sich dieser Gabe nicht gerecht zu erweisen,
ist dies höhere Maß an Verschuldung gegenüber denen, die diese
Auszeichnung nicht empfangen haben.

Die dieser Bestimmung von Allgemeinheit ist, wie ich meine,
auch: Immer ist die Möglichkeit verbunden und die Möglichkeit
nicht verschlossen, daß die Ansicht, die bei Paulus im 7.
Kapitel zur Geltung gelangt, daß Sündenkenntnis Selbstber-
echnung des Menschen der Sünde ist und nur Selbstkenntnis
die Berechnung der Sünde sein kann, sicher gestellt.

Die heilsgeschichtliche Allgemeinheit der Sünde ist diese
Möglichkeit als eine Notwendigkeit geltend zu machen, die ver-
schlossen wird, radikal verschlossen wird, dort, wo mit der
Allgemeinheit als einer generischen oder numerischen Bestim-
mung der Menschheit gemeint wird.

Dieser Punkt, den ich vorhin andeutete, die Frage nach der
Urteilunterzeichnung oder der Urteilbarkeit im äußerlichen
von Paulus in dem 5. 12.11 noch erläutern, wobei der andere
Aspekt für uns wichtig werden wird, der Zusammenhang nämlich
zwischen Sünde und Tod, wie sich hier die Grundbestimmung des
unwesens der Sünde inmitten abzeichnet, gemäß der Formel von
Röm 1, 18 als Jünger, die die Wahrheit zu Unrecht unterdrückt
und niederhält.

Heute möchten wir uns bei Paulus im zweiten Durchgang einer Art von Nachweilung der Allgemeinheit der Sünde zuwenden, dem Text also von Röm 5, 12 - 21. Ich habe versucht im ersten Durchgang deutlich zu machen, daß in Röm 1 u. 2 eine dezidiert heilsgeschichtliche Betrachtung bei Paulus vorliegt, die gruppiert ist um das Zentrum der heilsgeschichtlichen Mitteilungen und Offenbarung der Thora an Israel und als bleibende Gabe an das Judentum.

In Röm 5 erfolgt eine erhebliche Wandlung in der Betrachtungsart, so daß gelegentlich sogar die Meinung geäußert worden ist, hier sei eine mythologische Betrachtung von Paulus eingeschoben in einem ziemlich geschlossenen Block. So viel wird man sagen können, daß sich Paulus in der Tat gewisser Schemata mythologischer Provenienz in diesem Abschnitt Röm 5, 12 - 21 bedient.

Ob das dem Ganzen den Charakter der Mythologie verleiht, ist fraglich. Fraglich ist vor allem, welche der beiden Betrachtungsweisen im Blick auf das Problem der Allgemeinheit der Sünde das dominierende Moment zu sein hat.

Muß Röm 1 u. 2 nach dem Modell und der Maßgabe dieser quasi mythologischen Betrachtung von Röm 5 interpretiert werden oder wird man die Betrachtung von Röm 1/2 als die grundlegende Perspektive zu erlernen haben und in ihrem Sinn auch auszuwerten haben, was Paulus in Röm 5 zu diesem Thema zu sagen hat.

Ich möchte vorweg einige exegetische Fragen und Beobachtungen zu diesem Text anstellen, weil dies für das Ganze nicht ganz un wesentlich ist, hinsichtlich dessen, worauf es hier ankommt und in welchem Gefälle der Text zu interpretieren ist.

Vers 12, mit dem unser Abschnitt beginnt, ist ein Anakoluton oder wie andere Interpreten meinen, eine Art Überschrift über das Ganze.

Durch den einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod und so zu allen Menschen dieser Tod.

Damit bricht dieser Satz ab, dem *ὅτι*, dem "so" des Anfangs korrespondiert keinerlei "wie", sondern was dann in den Versen 13 - 17 folgt, mutet an wie eine große Parenthese, wobei zunächst die Verse 13 - 14 wiederum eine Einheit bilden, in der das Thema des Verses 12 dahingehend aufgenommen wird, daß die Zeit von Adam bis Moses als die Zeit der Weltherbschaft des Todes interpretiert wird.

Es ist dies die Zeit, der *ἀπολλύειν* *πάντες* *ἀνθρώπους*. In den Versen 15 - 17 folgt dann ein Teil, der wie eine Spezifizierung dessen sich ausnimmt, was man für den ganzen Abschnitt als das Bauprinzip, als die Konstruktion angesehen hat, die Spezifizierung der sogenannten Adam-Christus-Typologie.

Besser Ausdruck wird mehr oder weniger stark, mehr oder weniger schwach deutlich gebraucht, hier in diesen Versen jedenfalls (15 - 17) wird in zwei Durchgängen die Besonderheit dieser Typologie, die rein formal an den Tag gebracht, nämlich zum einen das Element des Gegensatzes herausgestellt wird. Und zwar in einer doppelten Gestalt in Vers 15 und dann in den Versen 16 u. 17 wieder und eingeleitet mit den Formen:

ὅτι ὡς.

Nicht "wie", es folgt in einem ähnlichen Fall ein *ὡς*, ein entsprechendes "so".

In Vers 16 wiederum so nicht, und gegenüber gestellt wird dabei auf der einen Seite die Verfehlung, auf der anderen Seite die göttliche Gnade.

D.h. es verhält sich mit dieser Verfehlung auf Seiten des Menschen nicht so, wie es sich mit der Gabe auf der Seite Gottes verhält. Das ist das Moment des Antithetischen. Es folgt auf diese Antithese in beiden Abschnitten in Vers 15, wie auch in 16 u. 17 der Schluß, der berühmte *ἵνα ὡς*-Schluß, wie er aus der rabbinischen Literatur bekannt ist, also vom Kleineren zum Größeren, eingeleitet mit den Wendungen *ὡς ὡς ἄλλοι*, "um so viel mehr".

In dem ersten Teil, in diesen *ὅτι ὡς* - Sätzen, wirkt das Moment der Phlegensetzung.

In den *ὡς ὡς ἄλλοι* - Sätzen das Moment der Überbietung, so daß diese beiden Züge, der Zug der Antithese und der Zug der Überbietung die spezifizierenden Elemente dieser Christologie sind.

Zwischen Adam und Christus besteht wohl eine Analogie, aber eine solche, von der man sagen muß, daß sie ihre Besonderheit empfängt als antithetisch, hyperbolische Analogie; antithetisch = entgegengesetzt und überbietend.

Dies macht deutlich, daß offenkundig im Gefälle dieses Textes von 12 - 21 der Sinn des aussagenden Komplexes auf das Ende hin trennt. Wenn hier von einer Analogie zwischen dem Anfang und dem Ende gesprochen wird, von Adam und Christus, so macht die Struktur dieser Typologie und Analogie deutlich, daß es sich dabei um ein Gefälle handelt, von dem man sagen muß, zu seinem Verständnis gehört notwendig die Einsicht, in seine Struktur und Konstruktion nach dem Prinzip des Achtergewichts.

Es fällt alles Gewicht und aller Akzent auf das Ende und der wird als Anfang nur recht verstanden, wenn er als Anfang dieses Grades begriffen ist. Insofern sind diejenigen Exegeten nicht ganz schlecht beraten gewesen, die diesen Abschnitt nicht mit Adam und Christus überschrieben haben, sondern mit Christus und Adam, so wie dies Barth sehr dezidiert getan hat, wie aber auch Bichholz meint ihm folgen zu sollen, auch der katholische Exeget Otto Kuss getan hat.

Nach diesen beiden antithetisch, hyperbolisch konstruierten Ideen folgt dann in Vers 18 und mit Vers 18 so etwas wie eine Rückanschließung an den entweder nicht vollendeten Satz von Vers 12 oder eine Aufnahme des in diesem Vers wie in einem Titel angegebenen Themas, und zwar so, daß in den Versen 18 - 19 nun 2 reine Analogien formuliert werden, ohne daß dabei ausdrücklich das Moment der Antithetik oder Überbietung zum Ausdruck gebracht wird.

Zweimal erfolgen hier Aussagen in der Form von *ὡς* und *ὡς ὡς*, "wie/so". "Wie" ist durch die eine Überbietung auf alle Menschen, die Vernunft kam (Vers 18), so auch, durch einen Rechtsanspruch auf alle Menschen, die Gerechtersprechung zum Leben.

In Vers 19 eine parallele Formulierung und in Vers 20 und 21 wird ein Abschluß vorgenommen, der in dem Vers 21 die Zusammenfassung der Aussagen vornimmt, die zuvor gemacht wurden, und zwar in der Weise, daß durch die Einführung des Themas des Gesetzes, des *νόμος* in Vers 20, gleichsam der Punkt oder das Prinzip bezeichnet wird, wodurch das Element des Überbietens in Gang gekommen ist.

Dieser Vers lautet: "Das Gesetz ist zwischen hineingekommen", und dann heißt es *ὡς ἡμεῖς ὡς* *ἡμεῖς* *ὡς* *ἡμεῖς*, "damit die Sünde größer werde".

Die Sünde aber wird nicht gemehrt, es sei denn, die Gnade fliegt über.

Die beiden Punkte, die hier miteinander verbunden sind, ist

11/11/71X und 11/11/1969. und 11/11/1969 und 11/11/1969

Die Sünde wird gemeinhalt und gewöhnlich als überfliegende Moment. Und dieses Überfliegende, diese Mehrung wird nun wiederum mit finalem Konstruktion an Vers 21 angeknüpft, der die Summe gewissermaßen zieht, damit, wie die Sünde durch den Tod geherrscht hat, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben.

Das ist die Summe, der Grundsatz, der Schlusssatz auf dem das Ganze hinausläuft, herrscht durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus unseren Herrn. Ob das nur eine doxologische Abschlussleistung ist, ist sehr fraglich. Es hat sehr wohl seinen präzisieren Sinn, wenn man daran denkt, daß nach der Einleitung des Röm in Röm 1, 17 jedenfalls die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als Offenbarung zum Loben Geschehen ist in dem Evangelium das seinen Grund und seine Substanz in der Geschichte Jesu Christi hat.

Dies zur formalen Struktur, der Gegensatz, um den es dabei geht, der sachliche Gegensatz ist jeweils der der tödenden Sünde auf der einen Seite und der lebendig/machenden Gnade Gottes auf der anderen Seite, mit der eindeutigen Intension der Eindeutigkeit beider so zur Geltung kommen zu lassen, und daß sie sich nicht nur verhalten wie Minus und Plus, und demzufolge so etwas wie einen Nullwert ergeben, wenn man sie zusammen bringt.

Die Hervorhebung des Elementes der Überbietung in diesem Vergleich will offenkundig zum Ausdruck bringen, daß die Position, die emphatische Sprache kommt, ihre Kraft nicht einfach darin erschöpft, das Negative des Anfanges zu negieren, sondern daß die Position des Anderes eine Überwindung im Sinne nicht nur der Vernichtung des Alten, sondern im Sinne einer Überbietung bis zu dem Punkt, daß sich auch dieser negative Anfang noch als der Anfang des vollendenden Endes erweisen muß.

Dies scheint mir in der Intension des Textes unübersehbar zu sein und deshalb meine ich, auch wenn man nicht auf die Analogie Menschsein Adams und Menschsein Jesu Christi abhebt, wie es Barth getan hat, er dennoch in der sachlichen Intension wie es Barth getan hat, er dennoch in der sachlichen Intension das volle Recht für sich hat.

In dem Sinne also, daß hier nicht nur eine negative Aufnahme, eine negative Auflösung vorliegt. Die Position des Endes ist nicht identisch mit der Negation des Negativen, sondern, wenn ich so sagen darf, dieses Positive hat ein eminentes Serbolus bei sich, nämlich jenes Serbolus, das auch noch den überwundenen Anfang in den Diensten des überbietenden andes zu stellen vermag, so daß die Struktur und die Figur Adams und seiner Hinfälligkeit, seiner Verlorenheit an die Sünde zum Zeichen, zu so etwas wie einem vorweglaufenden Zeichen für dieses große Ende, der Vollendung in der Christusherrschaft wird.

Dies zur Anlage und Struktur des Abschnittes, mit dem wir uns hier befassen.

Ich möchte für das, was uns hier im Besonderen interessiert, ihnen aber auch noch, wenn ich so sagen darf, ein paar exegetische Fragen oder Flühe ins Ohr setzen, und zwar zu drei Punkten.

Das Erste betrifft den Vers 12, und zwar mit der Aussage: *... ὁ ἄδὸς ὑπεβόησεν ἡ ἀνομία τοῦ κόσμου ἐν ἡμῖν, καὶ οὗτος τῆς ἀνομίας ὁ ἀρχὴν τῆς ἡμετέρας.*

Was ich hier aufwerten möchte ist: wie ist der Begriff *ἀνομία* in diesem Abschnitt des 5. Kap. zu verstehen und zu interpretieren?

Könnte man ihn mit "sterben" übersetzen?

Also durch die Sünde kam das Sterben in die Welt. Wenn dies der Fall wäre, dann müßte man sagen, daß vor der Sünde dem menschlichen Leben in der Welt der Charakter der Unsterblichkeit eigen gewesen wäre. Und an die Stelle des unsterblichen Lebens ist durch die Sünde das sterbliche Leben getreten.

Nun gibt es, glaube ich, kaum einen Alttestamentler, der für die Überlieferung des ATs die Vorstellung als authentisch für Israel ausweisen kann, daß das menschliche Leben vor dem Fall unsterblich gewesen sei. Es sei Adam mit der Unsterblichkeit begabt geschaffen worden, sondern die ganz natürliche Vorstellung in Israel und im Judentum ist, zum natürlichen, zum geschöpflichen Leben des Menschen gehört es, daß es sterbliches Leben ist.

Und das die Patriarchen starben, ist keineswegs dargestellt als das Zeichen der Verfehlung, sondern sie starben lebensalt. Sie haben genug gelebt und haben ihr Leben gehabt und können sterben; sie müssen nicht sterben.

Die Frage ist, was ist dann mit diesem *ἀνομία* gemeint oder soll Paulus plötzlich auf die erzehliche Vorstellung von der Unsterblichkeit des Menschen verfallen sein, die er ihr nur aufgrund der Sünde entzogen darstellt.

Was bedeutet dieser *ἀνομία*, von dem hier die Rede ist, wenn er nicht einfach "sterbliches Leben" meint, also nicht "sterben".

Die Frage ist, ob man nicht unter Umständen im Sinne des Paulus sagen dürfte, der Sinn von *ἀνομία*, der hier gemeint ist, hängt wesentlich enger zusammen mit dem Töten als mit dem Sterben. Der Tod, von dem hier gesprochen wird, ist nicht nur der Tod, den Menschen entweder erliden können oder auch erliden müssen, sondern man könnte sehr wohl fragen, ob damit primär der Tod gemeint ist, der für Menschen machbar ist. Hier erstmals als machbar an den Tag gekommen ist in dem Brudermord im Verhältnis zwischen Kain und Abel, und dann auch noch gleich in der nächsten Generation im unmäßigen Racheschwur des Lamech, in diesem Racheschwur, der zugleich die Multiplikation des Todes auch noch ins Vielfache zur Sprache gekommen ist.

Die Frage also, ist das, was sich in dieser Abfolge von Kain und Lamech abzeichnet, ist das der Tod von dem hier auch die Rede ist, als von dem, was mit "sterben" gemeint ist, das wäre das erste, was hier zu fragen ist, was hier keineswegs eindeutig ist.

Jedenfalls sollte man bei dem Verständnis des Textes, bei der Auslegung sich davor hüten, ohne weiters hier *ἀνομία* im Sinne von "sterben" zu übersetzen, als einem im Kosmos, in der Natur verbreiteten Phänomen.

Der Zweite Punkt, an dem ich sie stützig machen möchte, findet sich in Vers 14.

Dort heißt es, daß der Tod von Adam bis Jose herrschte, und dann geht es weiter: *καὶ ἐστὶν τὸ πᾶν ἡ ἀνομία ἡ ἡμετέρα ἡ ἀνομία τοῦ κόσμου ἐν ἡμῖν, καὶ οὗτος τῆς ἀνομίας ὁ ἀρχὴν τῆς ἡμετέρας.* = der Tod hat von Adam bis Jose auch über die *ἀνομία* geherrscht. Die normale Übersetzung, die *ἀνομία* als *ἀνομία* kommentieren finden, lautet: Der Tod hat auch über diejenigen geherrscht, die nicht in der Weise gesündigt haben, wie Adam gesündigt hat, nämlich nicht in der Form einer *ἀνομία*, einer Übertretung. Dem Adam war ein Gebot gegeben, das hat er übertreten. In dieser Form hat er gesündigt.

In der Zeit zwischen Adam und Mose hat es kein Gebot gegeben, dennoch ist gesündigt worden, dann ist eben anders gesündigt worden.

Und zur Rechtfertigung auf anderer Weise, nämlich nicht in der Weise der Gebotsübertretung.

Zur Begründung verweist man darauf, daß Paulus schon in Röm 2 von der Möglichkeit des *νόμος* *καὶ τῆς κτλ*, des gesetzlos Sündigen gesprochen hat.

Nur dieses Argument scheint mir nicht sehr stark zu sein, dem *νόμος* bei Paulus in Röm 2 ist gebraucht im Gegensatz zu *ἐξ νόμου*, und ob es sinnvoll ist, *νόμος* *καὶ τῆς κτλ* zu sagen, wenn es nicht den Gegensatz des *ἐξ νόμου* *καὶ τῆς κτλ* gibt, scheint mir fraglich!

Es ist mir deshalb eine Frage, ich möchte sie auch für sie stellen, ob eigentlich dies der Sinn dieses Satzes ist oder ob nicht. Das hieße also, daß der Tod geherrscht hat für diejenigen, die anders gesündigt haben als Adam.

Oder ob der Sinn des Satzes ist: der Tod hat zwischen Adam und Mose auch über die geherrscht, die nicht gesündigt haben, die also nicht im Bleibbild der Verlehnung des Adam gelebt haben.

Die Alternative also wäre, heißt es: der Tod hat auch über diejenigen geherrscht, die nicht gesündigt haben. Oder heißt dieser Satz: der Tod hat auch über die geherrscht, die anders gesündigt haben als Adam?

In der gängigen Exegese finden sie die Auskunft, daß gemeint ist mit diesem Satz: der Tod hat auch über die geherrscht, die anders als alle gesündigt haben.

Ich würde meinen, daß dies nicht unbedingt der Fall sein muß. Denn *ὁ θάνατος* in Vers 12 nicht einfach im Sinne des Sterbens verstanden wird, sondern im Sinne des Tötens. Daß der Tod von Menschen in die Hand genommen worden ist und so zur Herrschaft gelangt ist, auch über diejenigen, die nicht gesündigt haben.

Wenn dies eine Möglichkeit wäre - auf Befragung konnte ich bisher keine Auskunft über die Unmöglichkeit des so Verstehens, wie ich es eben angedeutet habe, finden.

Das scheint jedenfalls nicht ganz ausgeschlossen zu sein. Wenn es sich aber so verhält, dann würde man wahrscheinlich noch ein Stück weiter gehen müssen, und den dritten Floh, den ich Ihnen ins Ohr setzen möchte an diesem Punkt, der be- träge den Zusatz in Vers 12, nach dem es *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ*.

Dieser Zusatz hat von früh an Schwierigkeiten bereitet. Klassisch ist er geworden durch das augustinische Mißver- ständnis, was heute allgemein als augustinisches Mißverständ- nis anerkannt wird, als besagte dies *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* und als besäße sich dieses "in-dem alle gesündigt haben" auf Adam, als sei Adam so etwas wie die Kollektivperson, in der alle Nachfahren schon vorweg, ehe sie das Licht der Welt er- blickt haben, gesündigt haben.

Diese Vorstellung weist man heute als mit dem Text nicht ver- elnbar zurück und erklärt es dann so, daß man sagt, sofern alle sündigten.

Meine Frage ist, ob es sich dabei nicht um eine Glossierung handelt, die gar nicht ursprünglich paulinisch ist, sondern aus den selben Skrupeln und Bedenken entsprungen ist, die auch die Formulierung in Vers 14 immer wieder ins schlendere brachten.

Ich hatte eben gesagt, es heißt, daß der Tod herrscht, ge- herrscht hat *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ*.

-104-

auch über diejenigen, die nicht gesündigt haben. In den Textvarianten finden sie, daß es dabei auch offenbar überlieferungen gibt, die dieses *ἐπὶ* weggelassen haben.

Um also sicher zu stellen und dann heißt es, die Sünde herrsch- te auch von Adam bis Mose.

Hier entstanden schon offenbar früh Probleme des Verstehens, und es paßt natürlich zu der laufenden Exegese, zu der gegen- wärtigen Exegese, wenn man diesen Vers 14 in dem Sinne inter- pretiert: der Tod herrschte auch über diejenigen, die anders gesündigt haben.

Dazu paßt es durchaus, wenn der Zusatz zu Vers 12 hinzuge- fügt wird: *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ*.

Die ganze Problematik hängt, wie ich meine, auf das Engste mit dem Verständnis von *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* in diesen Versen zusam- men.

In welchem Sinne ist hier *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* in der Konsequenz der Sünde zu verstehen und zu Interpretieren?

Und ich meine, daß dies auch der Punkt ist, der auf das Pro- blem zurücklenkt, das ich gestern offen gelassen hatte, weil es häßlich auf das Engste zusammen gehört, nämlich das Pro- blem des göttlichen Richtens, des göttlichen Gerichtes.

Es hat dort in dem 2. Kap. Immerhin dies deutlich werden können, daß das Gesetz als die Offenbarung der Rechtsatzung Gottes die Basis für das göttliche Richter ist, wie es auch die Basis des menschlichen Handels sein soll.

Nach der Rechtsatzung Gottes urteilen heißt, über Leben und Tod urteilen, über Leben und Tod entscheiden.

Nach dem Gesetz über Leben und Tod entscheiden heißt, daß entweder das Recht zum Leben zuerkannt oder das Recht zum Leben aberkannt wird, so daß demjenigen, der in diesem Gericht in diesem Urteil steht, entweder ein sein zum Leben oder ein sein zum Tod zugesprochen wird.

Dies liegt in der Konsequenz der Rechtsatzung Gottes als der der Rechtsgrundlage seines richtenden Urteils.

Wo Menschen sich dieser Rechtsgrundlage bemächtigen - sie können sich dieser Rechtsgrundlage bemächtigen - dann nehmen sie selbst für sich in Anspruch, die Vollmacht Recht zum Leben ab- oder zuerkennen zu können im Verhältnis zu anderen.

Sie nehmen das Recht für sich in Anspruch, einem anderen ein sein zum Tod zuzurechnen zu können, und den anderen auf dieses Niveau bringen zu können, daß er nur noch ein sein hat, daß nichts anderes wert ist als der Tod.

Damit kommt zu dem machbaren Tod so etwas wie der zu recht- fertigende Tod hinzu.

Das ist die eigentliche und eigentümliche Sündenleistung, die durch den Anlaß des Gesetzes geschaffen wird. Der machbare Tod war schon in der Welt, aber er war nur gewissermaßen in de Gestalt des Todschlags und der Rache in der Welt, ohne daß damit eine Entscheidung über Recht oder Unrecht zum Leben verbunden gewesen wäre.

Durch den *νόμος*, durch das Gesetz, wo der Mensch sich das Recht *καὶ τῆς κτλ* annahm, nimmt er dieses für sich Anspruch, was göttliche Sache ist, Recht zum Leben zuzuerkennen oder abzuerkennen. Er macht sich selbst zum Richter, der den anderen dazu verurteilt, nur noch gut genug zu sein, um getötet zu werden.

Dies wäre die Zuspitzung, die Konsequenz, die durch den *νόμος* zur Sünde hinzu kommt. Das wäre das *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* des *νόμος*, von dem hier in dem Abschnitt Röm 5 die Rede ist.

So ist der Tod groß gemacht, daß er nicht nur der gewaltsame Todschl- g, sondern die scheinbar gerechte Tötung ist, den ande- ren das Recht zum Leben aberkannt wird.

-105-

Dies wäre und ist die Konsequenz der fundamentalen Verletzung der doppelten Exklusivität, das nämlich, nachdem, was aus Röm 1 u. 2 zu lernen ist, dies jedenfalls heraustritt, das die Rechtssetzung Gottes, die in der Rechtssetzung, der Thora offenbart ist, exklusiv für Gott die Basis seines Richtens ist, und daß die als Thora geoffenbarte Rechtssetzung Gottes für den Menschen exklusiv die Basis seines Handelns ist, d.h. der Exklusivität des Gesetzes als norma iudicandi für Gott korrel./ert präzisiert die Exklusivität des Gesetzes als norma agendi für den Menschen.

Und das Eigentliche, Sünde tun des Juden, daß nur sozusagen paradoxerweise in seiner Möglichkeit als Unmöglichkeit, unsinnige Möglichkeit gelegen hat, das wäre die Verletzung der doppelten Exklusivität, indem nämlich hier die Thora nicht nur als die norma agendi aufgefaßt, verstanden, geübt und erhalten geblieben ist, sondern als die norma iudicandi in Anspruch genommen.

So verknüpft sich dann der Mensch und Gott, wie in Röm 2 herausgekommen ist, in dem gemeinsamen Aberkennen des Lebensrechtes des anderen.

Paulus meint, indem Menschen dies tun, schlägt das Urteil; daß sie damit fallen, auf sie selbst zurück, sofern sie also dasselbe tun, nämlich sündigen in der Weise des Mißbrauchs des Gesetzes, als Urteilsnorm schlägt dieses Gesetz auf sie selbst als die Mißbrauchenden zurück.

Das hiege aber, daß nun aus dem negativen Urteil Gottes, aus der *ἀπορία τοῦ θεοῦ* eine Absolute wird.

Das *ἀπορία τοῦ θεοῦ* trifft nicht nur einen Teil der Menschheit, nämlich diese Heiden, von denen da die Rede ist, sondern auch diejenigen, die sich von den Heiden urteilend absetzen wollen und unterscheiden; es fällt auf die Juden ebenso zurück.

Das wäre die Absolutsetzung, daß in der Tat das Lebensrecht des Menschen aberkennende Urteilens Gottes.

Das Überbietende nun, auf das hier in diesen Versen 12 ff Paulus hinaus lenkt, hängt aus das Engste mit dem zusammen, was ich zu Beginn als das zweite wesentliche Element für die Ausführung des Paulus genannt hatte. Ich hatte zum einen gesagt, es ist das Verständnis der Thora und es ist zum anderen seine Behauptung von der schon Geschehenen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, also von der *ἀποκάλυψις τοῦ θεοῦ* im Evangelium seines Sohnes.

Diese Offenbarung ist nun gerade nicht die Offenbarung der Absolutheit des Todesurteils, sondern eines Urteils, das den Charakter, wie vorhin gesagt, Überbietens, und zwar des Überbietens in dem Sinn, daß hier in dieser Christus-Offenbarung das göttliche Urteil als einseitiges Urteil über alle in derselben Weise erteilt, so, daß in diesem Urteil auch noch die Hoffnung, die heilsgeschichtliche Hoffnung der Juden gerechtfertigt wird, die Hoffnung der Juden auf Leben!

Dem dieses Urteil ist nicht in die Alternative zu bringen, denn dieses Urteil ist nicht in die Alternative zu bringen, entweder Anerkennung des Rechtes zu Leben oder Aberkennung des Rechtes zum Leben, sondern dieses Urteil wird werden, in seiner Einseitigkeit müßte schon so umschrieben werden, das es heißt, es ist die Aberkennung des Rechtes zum tödlichen Leben und es ist die Zuerkennung des Rechtes zum ewigen Leben, indem es Aberkennung des Rechtes zum tödlichen Leben ist es

Buerkennung zum ewigen Leben. Verbindung, dieses *κῆρ*, dieses "und" zwischen beiden nicht in dem Sinne des Nebeneinander-Rückens, sondern des Aufhebens des einen und des *ἀναρροπῆς* dieses neuen Rechts zum ewigen Leben, das ist das *ἀναρροπῆς*

der Gnade: in dem Vers 20 gesprochen ist. So überlegt die Gnade ihren Gegensatz, die Verfehlung des Menschen, daß sie allen Menschen das Recht zum tödlichen Leben d.h. zu einem Leben, das nicht nur anderen den Tod zufügen kann, sondern daß auch immer von dem anderen den Tod befrüchten muß.

Das Recht und die Notwendigkeit zu einem solchen Leben wird den Menschen allesamt abgesprochen, und es wird ihnen zuerkannt, das Recht zum ewigen Leben, nun nicht einfach in den trivialen Sinn der Endlosigkeit, sondern Recht zum ewigen Leben heißt Recht zur Gemeinschaft mit dem, dem ewiges Leben eigen ist, heißt Recht zur Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott!

In der besonderen Weise an der Teilhabe an seinem Leben, ewiges Leben heißt Zusammenleben von Mensch und Gott, und dies schon imzeitlichen Leben, nicht erst in einem jenseitigen, wiewohl dieses ewige Leben in der Zeit des Zusammenlebens mit Gott durchaus, wenn sie so wollen, in unscheinbaren und unklaren Anfängen nur merklich ist. Aber immerhin, dieses eine große Zeichen ist aufgerichtet, daß mit diesem Recht zum ewigen Leben verbunden ist die Gabe des Geistes, in dem diejenigen, die mit ihm begabt sind nach Paulus das *κῆρ* zu schreiben in der Lage sind.

Dies das Signal, das Zeichen dieses ewigen Lebens zu dem Recht Gesetz ist, in diesem letzten und unüberbietbare Urteil Gottes, das nicht alternativ Tod oder Leben bedeutet, sondern den Tod, damit Leben sein kann, den Tod, wenn sie so wollen, den Tod des Sünders, damit das Leben des Gerechten sein kann. Den Tod des Lügners und den Tod des Mörders, damit der, der der Wahrheit verpflichtet ist und dem Leben verpflichtet ist, leben kann.

Das ist die Sequenz, in der dieses Endurteil, das *κῆρ τοῦ θεοῦ* in seiner vollstündigen Gestalt erscheint, wird dort, wo Menschen sich seiner vollstündigen Gestalt erschließen, zur Kenntnis genommen, indem über den anderen geurteilt wird und über ihn, als derjenige, der das Recht zu Leben verwirkt hat, während er sich natürlich für sich selbst das Recht zum Dasein voll und ganz in Anspruch nimmt.

Hier in diesem Zusammenhang kommt heraus, was Allgemeinheit der Sünde im Sinne des Paulus bedeutet, worin das Element ihres Unwesens, und wie die Austreibung dieses Unwesens von ihm gedacht ist, und wie er dem entgegengesetzt. Dieses zweite Element, was ihm fundamental ist, ist die *ἀποκάλυψις τοῦ θεοῦ*, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als das *κῆρ*, dem nun das andere heilsgeschichtliche Prinzip der Thora nicht einfach entgegen gesetzt wird, wohl aber dienend untergeordnet ist.

Paulus wirft mit seinen Rechtfertigungsgedanken den Gesetzesgedanken nicht hinaus, sondern er verbindet beide in der beherrschten Form der Unterordnung des Gerichtsprinzips unter den Rechtfertigungsgedanken. In der Weise, daß er das Rechtfertigungsprinzip verstehen kann in dieser teleologischen Verbindung von Anerkennung, von Zuerkennung des Rechtes zum Leben und Aberkennung des Rechtes als einen im Widerspruch Lebenden mit Gott und den Menschen.

... hatten zuletzt unsere Betrachtungen auf das 5. Kapitel des Römer-
... gerichtet, um dort auf den Zusammenhang von Sünde und Tod
... werden und auf die eigentümliche Funktion, die dem
... wird, wenn es von ihm heißt, daß es zur
... der Sünde diene. Soviel ist jedenfalls aus den Teilen, die
... wurden, aus den ersten Kapiteln des Römerbriefes
... deutlich geworden, daß die Inhaber des Gesetzes
... nicht gegen die Sünde ἐν νόμῳ gefehlt sind, nicht
... auch nicht gegen die Sünde ἐν πνεύματι. Die Frage, die sich da natürlich
... ist: Was soll nun eigentlich das Gesetz?
... Frage von Gal. 3,19 τί οὖν ὁ νόμος?

... soll nun eigentlich das Gesetz unter diesem Vorzeichen?
... keine Auskunft war schon in Röm. 3,20 am Ende im zweiten Teil des Verses
... durch das Gesetz geschieht Erkenntnis der Sünde. Und dieses Thema nimmt
... in breiter Form auf im 7. Kapitel des Römerbriefes in den Versen
... 1-25. Es heißt, dieser Abschnitt aus dem 7. Kapitel gehört zu dem viel-
... leicht schwierigsten und rätselhaftigsten, und eine definitive Inter-
... pration hat es bis jetzt noch nicht gegeben und wird es auf absehbare
... Zeit nicht geben.

... ist hier deutlich, daß zwei Auslegungsmöglichkeiten mit gro-
... Wahrscheinlichkeit als nicht vollständig und jedenfalls als nicht
... zunächst beiseite gelassen werden müssen. Das eine wäre
... im Sinne einer biographischen Erinnerung des Apostels!
... sich der Apostel an die Zeit seiner vorchristlichen, also
... jüdischen Existenz im Gesetz und mit dem Gesetz.
... Interpretationsmöglichkeit ist eröffnet worden durch die
... andere Interpretation vom Röm. 7,7ff; und wir werden im Zusammen-
... formatorische Auslegung vom Röm. 7,7ff; und wir werden im Zusammen-
... unserer Betrachtung zu Luther noch darauf zu sprechen kommen
... Luther versteht diese Verse als die Selbstaussprache des Chris-
... der noch nicht von der Sünde erlöst ist, wiewohl ihm die Schuld
... Sünde verzeihen ist; der noch immer unter der Belastung der Sünde
... steht. Es ist die Sprache des geistlichen Menschen, der die Übermacht
... Sünde kennt und diese vor Gott bekennet. Es ist das Bekenntnis des
... spiritnalis vor Gott.

... Interpretationen haben ihren Anhalt gewählt bei dem in der Tat
... Interaktion und Mitselhaftigkeit ἐμοί, das diese Verse durchzieht, und in
... Besondere ist die Einmaligkeit innerhalb des corpus paulinum zwei-
... stellt. Deshalb ist die Frage, um was für eine Art des Ich es
... handelt, ein wichtiges Entscheidendes. Ich wird auch die
... der Frage nach der Bigenständigkeit des Ich wird auch die
... nach der Erkenntnis der Sünde zusammenhängen, die hier sofort
... nach der Erkenntnis der Sünde zusammenhängen, die hier sofort
... angesprochen wird. Wenn nach Röm. 5 die Aussage ἐξ ἁμαρτίας
... durch die Sünde das Gesetz gewährt werde, so legt sich die
... Frage in Röm. 7,7 natürlich nahe: Ist das Gesetz eigentlich
... Vorwurf die Schwöfe zurückweisung einer solchen Vermutung?

... solchen Vorwurfes, sofort erfolgt.
... Zusammenhang zwischen Gesetz und Sünde wird gerade in
... nach 7-13 zunächst und danach in 7,14-25 durchgeführt und ent-
... . Beim Einsetzen der Frage, was eigentlich mit der ἐξ ἁμαρτίας
... gemeint sei, wird man das eine - und das ist allgemein
... feststellen dürfen: es handelt sich nicht um so etwas
... eine theoretische Erkenntnis im Sinne der Aukunft über das,
... Sünde sei, oder was das Geschehen des Jüden in der
... zu einem schon bekannten und identifizierten Subjekt
... des Gesetzes, der in vorerwähntem Prädikat gesucht.
... Definition von Sünde handelt es sich in diesen Versen 7ff nicht.
... die Frage nach der Erkenntnis in das, was man den

... in der Welt nennen könnte.
... durch die Sünde ist der Tod, diese damit angezeigte Allgemeinheit der
... Sünde könnte man mit dem Begriff oder mit dem Ausdruck von der Penetranz
... des Bösen in der Welt bezeichnen - eine Penetranz des Bösen, die das
... genaue Gegenteil des Satzes wäre: einmal ist keimhaft.
... Böse nur Tatsache geworden, geschieht mit ihm so etwas wie die
... als die Tatsache geworden, enthält es in sich die Möglichkeit der endlo-
... worden ist. Man könnte von dem endlosen iterativen Kontext des Bösen in
... der Welt sprechen.

... impliziert die Möglichkeit seiner endlosen Wiederhol-
... und macht das Leben in der Welt zu einem gefährlichen, zu einem ge-
... und einem gefährlichen Leben. Wo das Böse geschehen ist, da
... steht das Leben in der Gefahr, von diesem Bösen betroffen zu werden,
... dieses Böse auch wiederum von jedem Leben seinen Ausgang nehmen
... könnte.

... Angst vor seiner Wiederholung und aus der
... Angst wird wiederum dasselbe geboren, das diese Angst erregt hat. Das
... Böse erzeugt eine Wirkung, die zugleich wieder die Ursache dessen ist,
... dem sie entspringen ist. Das Tun des Bösen wirkt so etwas wie einen end-
... losen Kreislauf, in dem es Pfort und Schrecken dort verbreitet, wo es
... sich einmal ereignet hat. Und mit dieser Globalität, mit dieser un-
... versalen Penetranz des Bösen, daß seine Möglichkeit in jedem Augenblick
... akut ist und in jedem Augenblick eine nicht abzuschätzende Gefahr dar-
... stellt, mit dieser Penetranz verbindet sich das andere Element seiner
... Anonymität.

... die Frage nach seinem Urheber, nach
... seinem Täter gestellt wird, setzt so etwas ein wie ein endloser Rekurs
... der Abschiebung der Verantwortlichkeit und der Verursachung auf den an-
... deren. Wo das Böse geschieht, geschieht es immer so, daß es von dem einen
... auf den anderen abgewälzt wird; ein ebenso endloser iterativer Rekurs
... innerhalb der Kette der anderen wie ein endloser Kontext, immer dort,
... wo es einmal geschehen ist.
... Anonymität und Penetranz sind die beiden, zu denen das Böse nun in
... Kosmos wirkt. Die einfachsten Formen, in denen sich das vor Augen zu
... führen jedermann in der Lage ist, sind die beiden Phänomene Lügen und
... Töten. Wo einmal die Lüge stattgefunden hat - und es gehört auch zur
... Lüge, daß sie nicht nur sich selbst verhilft, sondern sich auch zu ver-
... stehen und zu erkennen geben kann, so daß das Bildtrauen die nächste Frucht
... der einmal wahrgenommenen Lüge ist - so einmal die Erfahrung der Lüge
... gemacht worden ist, einmal die Erfahrung der Täuschung durch den anderen,
... da begründet das Bildtrauen jedermanns gegen jedermann. Wo einmal das Töten
... als eine menschliche Mordtat gegen einen anderen Menschen wahrgenom-
... men worden ist, ist im Grunde und zuletzt keiner mehr sicher vor dem
... anderen. Und doch wird jeder die Verursachung in letzter Instanz von sich
... selbst wegwenden wollen, auf den anderen, der dafür verantwortlich sein
... soll.

... diese Penetranz und Anonymität hinein geschicht das Werk des Gesetztes,
... das mit dem ἐξ ἁμαρτίας ἀπαρτίζεσθαι
... zu bezeichnen ist.
... Nicht, daß nun eine Auskunft über das Unwissen der Sünde gegeben wird,
... sondern die Antwort dieser Erkenntnis lautet: Wer ist der ἐξ ἁμαρτίας
... von Röm. 5,12? Wer ist der eine Mensch, der eine Täter, durch den die
... Sünde und der Tod zu durchdringenden Mächten des ganzen Lebenskosmos
... der Menschheit geworden sind? Auf diesen Punkt hebt das Gesetz ab.
... Indem die Antwort in diesen ersten Versen 7-13 grundlegend heißt:
... dieser ἐξ ἁμαρτίας ἐξ ἁμαρτίας ἐξ ἁμαρτίας
... auf die Frage nach dem ἐξ ἁμαρτίας ἐξ ἁμαρτίας
... die Antwort kann nicht theologisch heißen - so könnte Röm. 5,12 noch
... interpretiert werden - Abrah, jener erste, jener erste andere, sondern
... die Antwort, die das Gesetz erzwängt, zu dem das Gesetz nötig, lautet:

diese Situation eine von diesem Ich selbst erhaltbare Situation wäre. Damit wären diese Verse natürlich nicht verstanden, wenn ihnen die Beziehung zu Grunde gelegt wird: wenn der Mensch mit dem Gesetz nur beiden begang hat und das Gesetz recht gebraucht, dann kommt er genau in diese Situation und wird sich in dieser Situation so verhalten wie ein Sündiger. Das ist nicht der Sinn dieser Verse, sondern es ist die Umschreibung der objektiven Situation des Menschen der Sünde, über die - solange er der Mensch der Sünde ist - der Schleier der Unkenntnis gebreitet ist, der glückliche Schleier der Ideologie, der nicht einfach geringeredet werden soll. Wenn diese Situation als subjektiv erfahrene hätte in der Tat die totale Verneinung sein, wäre das reine Sein, die reine Existenz zum Tod und im Tod.

Diese Existenz aber wird existierbar - das ist die These des Paulus - erst dort, wo sie die Voraussetzung dessen ist, daß ein neues Leben genau diesem Ich eröffnet ist, ein Leben, das seine Einsamkeit aufsprongt und seinen Zwiespalt, indem es sich befriedet.

So wie der Zwiespalt zwischen Gott und Menschen befriedet ist durch dieselbe Tat der Stiftung eines neuen Lebens nicht in Einsamkeit und nicht in Zerspaltenheit, sondern in Gemeinsamkeit und Versöhnung. Aus dieser Perspektive erst kann die Trostlosigkeit der Herkunft des mit Gott veröhnten Menschen begriffen werden. Das ist die Pointe bei Paulus in diesen Zusammenhängen: die Selbsterkenntnis des Menschen in Sünde ist nicht eine autonome, die er entweder durch Selbstbeobachtung könnte, sondern durch eigenmächtigen Gebrauch des Gesetzes zustande bringen könnte, sondern eine Selbstkenntnis des Menschen der Sünde unter der Bodennanz und Voraussetzung schon wiederfahrenen, Versöhnung des ihm schon geoffenbarten Evangeliums.

Ich glaube, an diesem Punkt - und dieser ist in dem Kommentarwerk von Nissmann herausgestellt und unterstrichen worden - von diesem Punkt wird man nicht abweichen dürfen, wenn verstanden werden soll, worum es hierbei geht. Das heißt immerhin auch so etwas wie eine eigenständige, eigenmächtige Erkenntnis dessen, was Sünde ist - ist jedenfalls dann Sünde zu seinem Glück nicht aufgebildet. Sondern die Selbsterkenntnis des Sünders ist - in Grunde zum Glück des Sünders - eine Verhüllung.

Zweites, der Geduld, der Langmut, von der Paulus im 2. Kapitel des Korintherbriefes gesprochen hat als dem, was zu nutzen ist für alle diejenigen, die das Gesetz empfangen haben statt in der Hartnäckigkeit die Unzufriedenheit zu verharren.

Was ich mit dem Paulusabschnitt unschreiben wollte, waren etliche Negativa, die in den folgenden wahrscheinlich noch an den Tag kommen: zum ersten ein ziemlich bestimmtes Verhältnis der Allgemeinheit der Sünde nicht als ontologischer Begriff, eher als ein topologischer Begriff. Wo passiert Sünde? Nicht nur bei den Heiden, sondern auch bei den Juden. Und das andere: das Werk des Gesetzes ist von solcher Art - und das ist es, daß es nicht gegen die Sünde Sicherheit gibt - sondern das Werk des Gesetzes ist die Aufhebung der Anonymität des Gesetzes. Die Sünde hört auf, etwas Anonymes und Unfassbares zu sein. Wer von Sünde redet, kann nicht anders als mit dem Logosstypusnamen "mein" von der Sünde reden. Und jedes andere Reden ist Mißbrauch, der unter das Gericht schon gestellt ist, von dem Paulus spricht.

Beide beiden Elemente, diese Allgemeinheit und die Einbindung der Sünde in der Erkenntnis in die Selbstkenntnis des Menschen der Sünde sind die unverzichtlichen Dinge, die Paulus mit seinen Ausführungen der These logie mit auf den Kopf gegeben hat, und dies im Zusammenhang des groben Gegensatzes von Tod und Leben, um den es in diesem Widerspruch von Antioch und Zensuren geht.

Vorlesung vom 8.12.1981

Ich möchte heute in dem Abschnitt über das Verständnis von Sünde in der Tradition des christlichen Glaubens zu dem zweiten großen theologischen Übergehen, der von epochaler Bedeutung für diese Thema Augustin, dem nordafrikanischen Theologen um das Jahr 400 - 354 in Auguste geboren und 430 gestorben -, ein Theologe, der dieses Thema der Sünde vor allem in einer doppelten Frontstellung in seinen Schriften ausgearbeitet und expliziert hat. Und zwar in der Frontstellung einerseits gegenüber jener religiösen Strömung, die um die Mitte des 3. Jahrhunderts aus dem Zweistromland durch diese Berührung ihm beeinflusst hat, obwohl diese Bewegung in diesem Reich niemals eine offizielle Anerkennung als heiligen im Chor der Reichsreligionen gefunden hat; nämlich der Manichäismus, dem Augustin eine kurze Zeit seines Lebens nahegekommen hat, wobei bis zur Stunde eigentlich schlecht auszumachen ist, wie nachhaltig diese Berührung ihn beeinflusst hat und auch in der Folgezeit diese Einflüsse sich erhalten haben, oder wie vordergründig diese Bewegung mit diesem späteren gnostischen System gewesen ist.

Der Manichäismus - das werden Sie wissen - ist dieses spätgnostische Produkt, in dem noch einmal mit allen Mitteln einer geistvollen Mythologie das System eines großen Dualismus entwickelt worden ist. Ein Dualismus, der kosmische Ausmaße hat und den Widerstreit meint zwischen den Mächten des Guten, des Lichtes, und den Mächten des Bösen in der Finsternis, die in einem permanenten Streit liegen. Und diesen Streit hinein verflochten ist das menschliche Geschlecht bzw. jeder einzelne Mensch und jedes einzelne Lebewesen in dieser Welt, sofern auf einen Urnarriff der Mächte der Finsternis eine Art von Entzweiung der Lichtwelt entstanden ist und gewisse Teile des Guten, lichten Prinzipien hineingerissen wurden in den Bereich des Dunklen, aus dem sie von nun an hilflos in Mächten der Lichtwelt befreit werden sollen. Die Erlösung in diesem System des Manichäismus wird vorgestellt als die Sammlung und Vereinigung der oberen Lichtwelt. Diese Vorstellung reicht bis in das organisch-leibliche hinein, d.h. zur Sammlung der Lichtkräfte auf der Erde gehört es auch, daß die Menschen, die in diesen Prozess der Erlösung sich einbringen dies nur tun können, indem sie sich auch mit ihrer physischen Existenz an die Gaben, die im Licht gewachsen und im Licht gereift sind, halten.

Also wenn man damals z.B. schon den Zucker gekannt hätte und die Alternative bestehende hätte zwischen Rüben und Kohrzucker, wäre selbstverständlich der Rübenzucker unter das Verdikt des manichäischen Priesters gefallen, weil diese Frucht zuckerreiche Getreide ist in der Finsternis der Erde und demzufolge vollgeregnet ist mit allerlei Dunkelheit, von der nun gerade der Mensch sich Befreien soll. Und deshalb könnte dann eben nur der Kohrzucker bevorzugt werden, als in dem Licht der Sonne gereift und mit Licht vollgeregnet, so daß die dem der Lichtwelt entflochten Seele auf diese Weise gleichsam Lichtkräfte auch durch die Nahrung in sich aufnehmen. Die Welt gleich in diesem Zusammenhang eine durchaus nicht metaphysische Kette, ja eigentlich dabei aber war für dieses manichäistische System, daß so etwas wie eine ethische Unterscheidungskraft der Menschen nicht vorstellbar war. Mit dem radikalen Dualismus zwischen diesen beiden undurchführbaren Weltprinzipien war angeleitet für den Menschen verbunden die Vorstellung eines durchgehenden Bewusstseins, die Verpflichtung, aus eigener