

Der Mensch zwischen Wollen und Können

Theologische Reflexionen im Anschluß an Röm 7,14-25

VON HARTMUT ROSENAU

I.

Der Satz der Identität „ $A = A$ “ ist seit Aristoteles ein Grundsatz der formalen Logik¹ und steht im Ansehen eines Axioms für eine am Leitfaden des logos orientierte philosophische Weltauslegung. Ihm untersteht das Sein im ganzen wie die Erkenntnis des Seins. Denn ohne mit sich selbst Identisches gäbe es weder „etwas“ noch Erkenntnis dieses „etwas“ als ein in seinem Sein Bestimmtes und Fixiertes. Im Gefüge mit den anderen logischen Grundsätzen² garantiert der Satz der Identität die Wahrheit als Richtigkeit im Sinne der *adaequatio rei et intellectus*³. Denn nicht nur die Sache (*res*) und die Einsicht (*intellectus*) müssen je für sich mit sich selbst identisch sein, sondern auch und gerade unter- und miteinander müssen sie zur Identität kommen, wenn Wahrheit sein soll. So bewährt sich der Satz der Identität als ontologischer und erkenntnistheoretischer Grundsatz in allumfassender Hinsicht.

Es ist Fichte gewesen, der in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 diesen universalen Grundsatz der Logik, der alles Sein und Erkennen trägt, selbst noch einmal als ein im Selbstbewußtsein des transzendentalen Ich Gegründetes und von ihm Getragenes deduziert hat: Der logische Grundsatz der Identität „ $A = A$ “ gründet im transzendentalen Grundsatz des Selbstbewußtseins „Ich = Ich“⁴. So wird neuzeitlich das sich selber setzende Ich des Selbstbewußtseins der Leitfaden und das Prinzip der Weltauslegung und -gestaltung, das sich gegen alle Widerstände des „Nicht-Ich“ einheitsstiftend durchsetzt.

Das vielgerügte Hybride⁵ des sog. „subjektiven Idealismus“⁶ Fichtes

¹ *Aristoteles*, *Analyt. pr.* I 32, 47 a8.

² Für *Aristoteles* ist es vor allem noch der Satz vom Widerspruch (s. *ders.*, ebd.) und nach *Analyt. post.* I 2, 72 a12 der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Leibniz ergänzt diese logischen Grundsätze noch mit seinem Satz vom zureichenden Grunde (s. *Hans Poser*, *Art. „Gottfried Wilhelm Leibniz“*, in: *Otfried Höffe*, Hrsg., *Klassiker der Philosophie* I, München 1981, 383).

³ Vgl. *Thomas v. Aquin*, *Quaest. disp. de Veritate* q. I, a.1; *ders.*, *STh* I, q. 16, a.2.

⁴ Vgl. *Johann Gottlieb Fichte*, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), § 1 = *Fichtes Werke* (FW), hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, I, 91-101.

⁵ *Isaak v. Sinclair* spricht in seinen „Philosophische(n) Raisonnements“ (1795/96) vom „stolzen Ich“ der Wissenschaftslehre (s. *Hannelore Hegel*, *Isaak v. Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfurt/M. 1971, 249).

⁶ Seit *Georg Wilhelm Friedrich Hegels* „Differenzschrift“ von 1801 (s. *Theorie Werkausgabe* II, 69) ist dies die gängige, aber auch umstrittene Bezeichnung der Philosophie Fichtes.

wird im Vergleich mit der biblisch-christlichen Tradition sofort deutlich: Denn hier kommt der Satz der Identität nur einem zu, und das ist Gott. „Ich bin, der ich bin“ – so stellt sich Jahwe dem Mose am brennenden Dornbusch vor (Ex 3, 14), um unter diesem theologischen Grundsatz die Befreiungsgeschichte seines auserwählten Volkes grandios und souverän ins Werk zu setzen. Angesichts dieses „mysterium tremendum et fascinans“⁷ bleibt dem nunmehr in seinem Selbstbewußtsein depotenzierten Menschen nur zu sagen: Ich bin, der ich nicht bin – und bin nicht, der ich bin⁸.

Und der wie alles und jedes in seiner Identität problematisierte Mensch müßte vergehen, wäre er nicht in der absoluten Identität Gottes gehalten und getragen. Denn der Satz der Identität ist nicht nur die formale Seite der Wahrheit, sondern auch dessen, was man das Wesen nennt, was etwas an und für sich selber ist und was nach Ex 3, 14 nur für Gott gilt. Der immer auch mit sich nicht identische Mensch, der sich darin als Kreatur von Gott unterscheidet, ist deshalb in seinem Unwesen, in der Entfremdung von sich selbst, in der Unwahrheit, theologisch gesprochen: in der Sünde⁹. Mit der Frage nach der Identität des Menschen steht also die Frage nach seinem Heil auf dem Spiel¹⁰.

Der hier sehr plakativ und undifferenziert angedeutete Zusammenhang, obendrein noch fragwürdig durch die Vermischung ganz verschiedener geistesgeschichtlicher Epochen und Traditionen, soll nichtsdestoweniger den Horizont für die folgende Interpretation des Paulus-Textes Röm 7, 14–25 zur Erstproblematisierung von Selbsterkenntnis und Selbstfindung abstecken. Denn eine Leitfrage der Exegese wird lauten: Wie steht es um das Verhältnis von Logik, selbstbewußtem Ich und Gott, wenn Sünde ist?

II.

Unter den sieben unbestritten „echten“ Paulusbriefen nimmt der um 56 n. Chr. in Korinth verfaßte Römerbrief eine Sonderstellung ein¹¹. Denn er richtet sich zum einen – anders als seine übrigen Briefe – an eine dem Apostel Paulus unbekannte Gemeinde. Zum anderen und damit zusammenhängend stellt Paulus im Unterschied zu den sonstigen auf aktu-

⁷ Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), München 1963, 42.

⁸ Diese Formel bezeichnet nach Jean Paul Sartre das trügerische Spiel der „Unwahrhaftigkeit“ (*mauvaise foi*), s. *Das Sein und das Nichts* (1943), Hamburg 1976, 103 ff.

⁹ Zum Verständnis von Sünde als Selbstentfremdung vgl. Paul Tillich, *Syst. Theol. II*, Stuttgart 1977, 52 ff.; in bezug auf Röm 7 vgl. Ernst Käsemann, *An die Römer* (HNT 8 a), Tübingen 1974, 191; Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1980.

¹⁰ Dem liegt ein idealistischer Begriff von Heil und Versöhnung als bruchlose Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst zugrunde (vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 1800, FW II, 240).

¹¹ Zu den Einleitungsfragen vgl. z. B. Eduard Lohse, *Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart u. a. 1975, 46 ff.

elle Gemeindeprobleme bezogenen Briefe im Römerbrief sein „Evangelium“ grundsätzlich und systematisch dar. Insofern wird der Römerbrief auch als „Lehrbrief“ oder als „theologischer Traktat“ und weniger als Brief im engeren Sinne des Wortes betrachtet.

Mit dem Grundgedanken seines „Evangeliums“, der sog. Rechtfertigungslehre, will Paulus sich der vor allem judenchristlichen Gemeinde in Rom vorstellen, um bei ihr für seine geplante Missionsreise nach Spanien Unterstützung zu finden¹². Daß Paulus neben Heidenchristen vor allem mit judenchristlichen Lesern seines Briefes rechnet, ist bei der Ausführung seiner Rechtfertigungslehre nicht unwichtig. Denn von dieser Seite stellt sich notwendigerweise die Frage nach der Stellung und Bedeutung des „Gesetzes“, also der Mosestora, die bislang fraglos als Grundlage auch der (juden-)christlichen Existenz in Anspruch genommen worden ist. Wenn aber nach Paulus gilt: „Der Mensch wird durch den Glauben gerecht, ohne Gesetzeswerke“ (Röm 3, 28), dann ergibt sich die für Judenchristen fatale Konsequenz, daß die Tora als Anweisung zum seligen Leben (Dtn 30) überflüssig, wenn nicht sogar schädlich für ein christusgläubiges Leben wird. Ja, es gibt sogar frivole und gesetzlose Christen, die angesichts der Rechtfertigung „sola gratia“ die Parole ausgeben: „Laßt uns bei der Sünde bleiben, damit die Gnade um so größer werde“ (Röm 6, 1). So zwischen Skylla und Charybdis versetzt, will Paulus nun einerseits nicht von seiner These von der Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes, gegenüber einem nomistischen Heilsverständnis abrücken. Aber andererseits möchte er auch gegenüber der frivolen, antinomischen und libertinistischen Einstellung in gewisser Weise am „Gesetz“ festhalten: „Setzen wir somit durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Keineswegs! Wir setzen es vielmehr in Geltung“ (Röm 3, 31)! Diese Zwei-Fronten-Stellung bildet den Problemhorizont für die Entfaltung seiner Heilsbotschaft, die sich gewissermaßen in Röm 7 über folgende Gedankenführung verdichtet:

Nach der Exposition der Heilsbotschaft in Röm 1, 16 f. schildert Paulus zunächst die Verfallenheit der Heiden an die Sünde, die grundsätzlich in einer Verkehrung von Schöpfer und Geschöpf besteht (Röm 1, 25), und zwar wider mögliches besseres Wissen (Röm 1, 19 f.). Im göttlichen Gericht nach den Werken könnten sie nicht bestehen (Röm 2). Doch auch das von Gott auserwählte Volk der Juden ist deshalb nicht zum Heil prädestiniert. Sie haben zwar das „Gesetz“ als Heilsweg und wissen um das rechte Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. Aber sie handeln nicht danach, so daß sie wie die Heiden ebenfalls dem Gericht verfallen müßten: „Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind bei Gott gerecht – die Täter

¹² Als Alternative zu dieser üblichen Sicht vgl. Ulrich Wilckens, Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefs, in: *ders.*, Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen-Vluyn 1974, 139.

des Gesetzes werden von ihm als gerecht erkannt werden“ (Röm 2, 13). „Alle sind sie (vom rechten Wege) abgewichen, allesamt untüchtig geworden. Da ist keiner, der redlich handelte, kein einziger“ (Röm 3, 12). Daß Juden wie Heiden dennoch nicht von Gottes Heil ausgeschlossen werden, liegt nun nicht an ihren kultisch-ethischen Verdiensten, sondern allein an der Gnade Gottes: „Denn es gibt keinerlei Unterschied (zwischen Juden und Heiden). Alle haben gesündigt und gehen der Herrlichkeit Gottes verlustig. Gerechtigkeit erlangen sie nur geschenkweise durch seine Gnade kraft der Erlösung, die in Jesus Christus geschehen ist“ (Röm 3, 22b–24). Dies gilt es im Glauben anzunehmen (Röm 3, 26) – zum irdischen wie zum ewigen Heil.

Daß Paulus damit eigentlich nichts Unvertrautes sagen möchte, sondern dafür sogar an jüdisch-alttestamentliche Traditionen anknüpfen kann, verdeutlicht er an Abraham, dem Vater des Glaubens (Röm 4). Und so werden alle Menschen, die ausnahmslos „in Adam“ gesündigt haben, durch den einen Jesus Christus gerettet (Röm 5). Durch die Einbeziehung in den Tod Christi – symbolisiert durch das Untertauchen im Taufwasser – sind nun die Gläubigen der Sünde wie dem „Gesetz“ gestorben, das nach seiner Selbstaussage nur gilt, solange man lebt (Röm 7, 1). Und durch die Einbeziehung in die Auferstehung Christi – symbolisiert durch das Auftauchen aus dem Taufwasser – sind sie in ein neues, der Möglichkeit nach sündloses Leben hineingeboren (Röm 6).

Wenn nun aber das „Gesetz“ kein Heilsweg ist, sondern allein der Glaube an Jesus Christus, welche Bedeutung hat es dann noch – vor oder nach Jesus Christus? Die These des Paulus, um die es in Röm 7 geht, lautet: Durch das „Gesetz“ kommt es nur zur Erkenntnis der Sünde (Röm 7, 7 ff.) bzw. der Erlösungsbedürftigkeit. Das „Gesetz“ ist der Spiegel dafür, daß ich mich als Sünder erkenne und anerkenne. Es ist nicht mehr Seinsgrund des Heils, wie im Judentum vermeint, sondern Erkenntnisgrund für das eigene Unheil. So aber rücken Gottes „Gesetz“ und „Sünde“ im Prozeß der Selbsterkenntnis so eng aneinander, daß sich vorzeitig schließen ließe, das „Gesetz“ sei selbst etwas Sündiges (Röm 7, 7)! Wie also verhalten sich Gottes „Gesetz“, Selbsterkenntnis und Sünde zueinander, wenn es Logik gibt? Diese diffizilen Bezüge erörtert der Text Röm 7, 14–25.

III.

V. 14: Denn ich weiß ja¹³, daß das Gesetz (nomos) geistlich (pneumatikos) ist; ich aber bin fleischlich (sarkinos), verkauft der Sünde (hamartia).

V. 15: Denn was ich vollbringe (katergazomai), erkenne ich nicht an

¹³ Zur Textkritik vgl. *ders.*, Der Brief an die Römer (Röm 6–11), EKK VI/2, Zürich u. a. 1980, 85.

- (ou ginoko); denn nicht, was ich will (thelo), tue ich, sondern was ich hasse, mache ich (poio).
- V. 16: Wenn ich aber das mache, was ich nicht will, stimme ich dem Gesetz zu, daß es vortrefflich (kalos) ist.
- V. 17: Nun aber vollbringe (folgich) nicht ich (ego) das, sondern die in mir hausende Sünde.
- V. 18: Denn ich weiß, daß in mir, das heißt: in meinem Fleisch (sarx) nichts Gutes (agathon) wohnt; denn das Wollen ist mir zur Hand, aber das Vortreffliche zu vollbringen nicht.
- V. 19: Denn nicht das Gute, was ich will, mache ich, sondern das Schlechte (kakon), was ich nicht will, das tue ich.
- V. 20: Wenn ich aber das mache, was ich nicht will, dann vollbringe nun nicht ich das, sondern die in mir hausende Sünde.
- V. 21: Ich finde folgich das Gesetz, daß es mir als Wollender darum geht, das Vortreffliche zu tun, daß mir (aber nur) das Schlechte zur Hand ist;
- V. 22: Denn ich mag das Gesetz Gottes¹⁴ gemäß dem inneren Menschen (eso anthropos).
- V. 23: Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern (meleis), wie es dem Gesetz meiner Vernunft (nous) widerstreitet und mich (in) dem Gesetz der Sünde gefangennimmt, das in meinen Gliedern sein Wesen treibt.
- V. 24: Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich aus dem Leib dieses Todes (ek tou somatos tou thanatou toutou) erretten?
- V. 25: Dank (charis) sei Gott, durch Jesus Christus, unseren Herrn. Folgich diene ich selbst (autos ego) nun zwar in bezug auf die Vernunft dem Gesetz Gottes, in bezug auf das Fleisch aber dem Gesetz der Sünde¹⁵.

Mit den in Klammern hinzugefügten griechischen Begriffen sind die für eine systematisch-theologische Interpretation neuralgischen Punkte dieses Textes gegeben, der sich gegenüber dem Kontext durch das grammatische Subjekt „Ich“ nach hinten (8, 1 ff.)¹⁶ und durch das grammatische Tempus Präsens nach vorn (7, 11) abgrenzen läßt¹⁷. Es geht um das „Gesetz“ Gottes (nomos) bzw. der Vernunft (nous), um Geist (pneuma) und Fleisch (sarx), um das Wollen (thelo) und Tun (katergazomai, poio, prasso), um das Erkennen und Anerkennen (ginoko), um das Gute (agathon, kalon) und Schlechte (kakon), um den inneren Menschen (eso an-

¹⁴ Eine weniger gut bezeugte, aber in 7, 23 aufgenommene Lesart liest statt „Gesetz Gottes“ hier bezeichnenderweise „Gesetz der Vernunft“ (... tō nomō tou noos ...).

¹⁵ V. 25 b wird wegen seiner nachhinkenden Stellung im Kontext und des unpaulinischen Dualismus von Vernunft (nous) und Fleisch (sarx) oft als Glosse vom ursprünglichen Textbestand ausgegrenzt (s. *Wilckens*, *Der Brief an die Römer* 97; *Käsemann* 204).

¹⁶ Vgl. *Otto Michel*, *Der Brief an die Römer* (KEK IV), Göttingen ⁵1978, 223.

¹⁷ Vgl. *Käsemann* 191.

thropos) und den Leib (soma) mit seinen Gliedern (meleis), schließlich um Tod (thanatos) und Gnade (charis) – nicht zuletzt um das Ich (ego) selbst, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist.

Zusammengefaßt lassen sich unter der einleitend vorgegebenen Leit-hinsicht vier Problemkreise unterscheiden:

1. Von welchem Ich ist die Rede?
2. Um welchen Zwiespalt geht es?
3. Wie kommt es zur Erkenntnis des Zwiespalts?
4. Wie kann dieser Zwiespalt gelöst werden?

IV.

1. Von welchem Ich ist die Rede?

Durch die ganze Auslegungsgeschichte dieses Textes von Origenes an werden folgende Möglichkeiten, das Ich zu bestimmen, diskutiert:

- a. Das Ich ist der Apostel *Paulus* selbst, und zwar *vor* seiner Bekehrung zum christlichen Glauben, den er anfangs vehement bekämpft hat.
- b. Das Ich ist der Apostel *Paulus*, und zwar *nach* seiner Bekehrung, der hier die Nöte seiner christlichen Existenz beschreibt.
- c. Das Ich ist der *Nichtchrist*, speziell der *jüdische* Gläubige (abgesehen von V. 25).
- d. Das Ich ist der *Nichtchrist*, unabhängig von einer bestimmten Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung, der „Heide“ schlechthin (ebenfalls ohne V. 25).
- e. Das Ich ist der *Christ* im allgemeinen, und zwar hinsichtlich seiner angefochtenen Existenz.

Ohne hier in alle Einzelheiten der Argumentation für die eine oder andere Möglichkeit zu gehen, seien einige markante Punkte genannt, um die in der heutigen exegetischen Literatur nahezu allgemein vertretene Auffassung herauszustellen. Derzufolge handelt es sich bei dem Ich um den Nichtchristen, wobei speziell dem jüdischen Gläubigen eine exemplarische Rolle zugewiesen wird¹⁸ – also eine Kombination von Möglichkeit c und d.

Diese Deutung schließt den autobiographischen Aspekt im Hinblick auf die vorchristliche Existenz des Paulus – Möglichkeit a – nicht gänzlich aus. Denn Paulus könnte sich ja in seiner individuellen Erfahrung mit denen aller anderen Menschen zumindest der Intention nach zusammenschließen. Möglichkeit a wäre aber dann ausgegrenzt, wenn es sich um ausschließlich Autobiographisches handeln sollte, das uns dann un-

¹⁸ So seit der bahnbrechenden Untersuchung von *Werner Georg Kümmel*, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929), in: *ders.*, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München 1974, 108.

mittelbar nichts anginge und höchstens von historischem oder religionspsychologischem Interesse wäre.

Gegen eine solche Deutung des Ich im ausschließlich autobiographischen Sinn spricht allerdings außer der präsentischen Zeitform schlagend, daß Paulus an anderer Stelle inhaltlich ganz anders von seiner vorchristlichen Existenz als Pharisäer spricht (Phil 3, 4 ff.): Statt von einem verzweifelten Zwiespalt von Wollen und Können angesichts des guten und göttlichen Gesetzes ist hier vielmehr von einer bruchlosen Übereinstimmung des stolzen Ich die Rede, das allen Anforderungen des Gesetzes Genüge tun kann. Hinzu kommt noch als Gegenargument die formgeschichtliche Bemerkung, daß sich die hier angenommene „christliche“ Autobiographie mit ihrem Ziel- und Höhepunkt eines Bekehrungserlebnisses vor allem dadurch von den bekannten außerchristlichen antiken Autobiographien unterscheidet, daß das thematisierte Ich sich gerade nicht von der Menge der anderen elitär absetzt, sondern sich vielmehr mit allen Menschen – etwa unter dem Aspekt der Sünde – solidarisch erklärt¹⁹.

Aus demselben formgeschichtlichen Grund müßte auch die zweite Variante der ausschließlich autobiographischen Deutung des Ich, nämlich im Blick auf Paulus nach seiner Bekehrung zum Christentum in der nichtsdestoweniger erlebten Not seines Christseins, ausscheiden. Denn die „christliche“ Autobiographie kommt mit dem bekehrungshaft erlebten „Sein in Christus“ zu ihrer Erfüllung, das dann in seiner Ich-Struktur gar nicht mehr eigens thematisiert wird²⁰. Doch gravierender als dieser bloß zusätzlich relevante formgeschichtliche Aspekt ist, daß Paulus wie von seiner vorchristlichen, so auch von seiner christlichen Existenz sonst ganz anders spricht, als daß es zur Möglichkeit b passen würde. Denn das für Röm 7, 14–25 leitmotivartige „verkauft der Sünde“ kann nicht die christliche Existenz meinen, die Paulus ohne Zwiespalt im versöhnten „Frieden mit Gott“ (Röm 5, 1) sieht, die sich trotz aller Ausständigkeit des endgültigen Heils zumindest in geduldiger Hoffnung gegenüber der in Röm 7 geschilderten aporetischen Verzweiflung fügt (Röm 5, 3 ff.) und vor allem im Unterschied zu Röm 7, 14 der Sünde endgültig gestorben ist (Röm 6, 2) und nun in christlicher Freiheit lebt (Röm 6, 17 f.).

Letzteres führt auch zur Ablehnung von Möglichkeit e, die das Ich von Röm 7 als die allgemeine christliche Existenz in ihrer Anfechtung

¹⁹ Vgl. *Wilckens*, Der Brief an die Römer 101.

²⁰ Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß der Prototyp der christlichen Autobiographie, Augustin mit seinen „*Confessiones*“, nach seinem Bekehrungserlebnis nicht weiter sein Ich thematisiert, sondern allgemeine Probleme wie z. B. das der Zeit erörtert. Allerdings wäre Gregor v. Nazianz mit seinen ebenfalls autobiographischen Versen über die menschliche Natur ein Gegenbeispiel, da hier durchaus die Nöte der christlichen Existenz im Vordergrund stehen (s. *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*, hrsg. v. Herwig Görgemanns, V, Kaiserzeit, Stuttgart 1988, 46–51).

bestimmt. Augustin²¹ hat diese Deutung im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Pelagius nachhaltig auf die Bahn gebracht, nachdem er anfänglich das Ich als die vor- und außerchristliche Existenzweise beschrieben hatte. Im Gegenzug zur pelagianischen These von der Willensfreiheit des Menschen, der damit verbundenen Möglichkeit eines sündlosen Lebens und entsprechender Ablehnung des Dogmas von der Erbsünde sah sich Augustin zur Wahrung der souveränen Gnade Gottes genötigt, dem Menschen vor und außer Christus auch noch das Wollen des Guten (s. 7, 18 f.) abzusprechen. Konsequenterweise konnte dann diese Beschreibung nur noch für die Christen zutreffen, die allein durch die Gnade Gottes das Gute überhaupt erst wollen können – wenn auch noch nicht vollbringen. Denn die Christen gehören ja noch zu „dieser Welt“ und sind noch nicht im Stande der Vollkommenheit, wie Augustin andererseits gegen die rigorose und puritanische Sekte der Donatisten ausführt. Die Reformatoren, allen voran Luther, nahmen die Auslegung des Augustin auf und führten sie weiter. Unter anderem ist für Luther der entscheidende Grund, das Ich von Röm 7 als das christliche zu verstehen, folgender: Nur der Christ kann das „Fleisch“ hassen und das „Gesetz“ Gottes lieben und so mit und gegen sich selbst kämpfen. Der Nichtchrist kämpft gar nicht mit seinem „Fleisch“, liebt auch nicht das „Gesetz“ Gottes und verlangt in dieser bruchlosen und satten Übereinstimmung mit sich selbst gar nicht nach Erlösung (Röm 7, 24). Aber gerade der Zwiespalt zeichnet die eigentümliche christliche Existenz in der Anfechtung gemäß dem anthropologischen Grundsatz „*simul iustus et peccator*“ aus²². Doch so sehr Luthers Deutung Phänomene sowohl der christlichen wie der nichtchristlichen Existenz lebenserfahren trifft²³, ebenso verdeckt sie aber auch, ins Grundsätzliche erhoben, die entgegengesetzten Phänomene eines nicht angefochtenen christlichen Lebens oder eines zerrissenen nichtchristlichen Bewußtseins, wie es zu allen Zeiten, von Platon bis Sartre (s. u.), dokumentiert werden kann. Dies als bloßes religionspsychologisches Symptom abzutun, um den dann aber phänomenal nicht mehr ausweisbaren theologischen Grundsatz aufrechtzuerhalten, käme der Flucht in ein *asylum ignorantiae* gleich und bliebe ohne rechte Überzeugungskraft. Doch wie auch immer hier das Verhältnis von Phänomen und Grundsatz zu bestimmen wäre – Luthers Deutung trifft nach annähernd einhelligem Urteil der Exegeten nicht das paulinische Verständnis von christlicher und nichtchristlicher

²¹ Zur Auslegungsgeschichte vgl. *Michel* 240 ff.; *Wilckens*, Der Brief an die Römer 101–117.

²² Vgl. *Martin Luther*, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, München 1957, 234–246.

²³ Vgl. *Paul Althaus*, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1970, 79–81. In der neueren exegetischen Literatur folgt als Ausnahme allerdings *A. Nygren*, Der Römerbrief, Göttingen 1951, bes. 213, der Sicht Luthers, es handle sich bei dem Ich von Röm 7 um das christliche.

Existenz, die von Paulus ja ganz anders beschrieben werden (s. o.)²⁴. Somit kann Luthers Deutung des Ich eher als Projektion seiner monastischen Erfahrungen in eine in dieser Beziehung unbefangene Zeit verstanden werden, die die grundsätzliche Anfechtung der christlichen Existenz vielleicht auch wegen einer noch vitalen Naherwartung der Wiederkunft Christi (die Luther allerdings auch teilte) so noch nicht in den Blick genommen hat.

Daher bleibt für die Bestimmung des Ich in Röm 7 nur noch Möglichkeit c und/oder d übrig. Daß es sich bei dem Ich nur um die jüdische Existenz handeln könnte, legt zwar die dezidierte Rede vom „Gesetz“ Gottes, also der Mose-Tora, nahe; auch daß Paulus vor allem Judenchristen in Rom als Leser seines Briefes anspricht, wäre ein Indiz. Aber insofern in der angeführten Textvariante zu 7, 22 (s. Anm. 14) das spezifisch jüdische „Gesetz“ Gottes zum allgemeinen „Gesetz“ der Vernunft wie auch in 7, 23 erweitert wird und da Paulus in Röm 1, 19 f. durchaus eine „natürliche“, also allgemeinmenschliche Gotteserkenntnis für möglich hält und in 2, 14 f. sogar von einer „natürlichen“, d. h. ohne besondere Gottesoffenbarung motivierten Befolgung des „Gesetzes“, gleichsam incognito, spricht, scheint der Gegensatz von entweder jüdischer oder allgemeinmenschlicher bzw. religiöser Existenz eine Scheinalternative zu sein. Dennoch läßt sich ein erkenntnistheoretischer oder didaktischer Vorrang des jüdischen Glaubens ausmachen, der aber nicht zum exklusiv sachlichen hochstilisiert zu werden braucht.

Diese wenigen Überlegungen zu einigen markanten Punkten der Argumentation können das nahezu einmütige Urteil der Exegeten plausibilisieren, daß es sich bei dem Ich von Röm 7, 14 ff. um die nichtchristliche Existenz handelt, wie sie sich exemplarisch im Judentum ausdrückt.

2. Um welchen Zwiespalt geht es?

Die in der exegetischen Literatur lang anhaltende Diskussion um die Bestimmung des Ich in Röm 7 hat die Erläuterung des Zwiespalts selbst, von dem im Text die Rede ist, an den Rand gedrängt. Bultmann hat sie wieder neu und nachhaltig in den Mittelpunkt des Interesses gestellt²⁵. Die Schwierigkeit, den thematisierten Zwiespalt einigermaßen klar zu formulieren, besteht allerdings darin, daß Paulus keine festumrissene, um Eindeutigkeit bemühte Terminologie benutzt²⁶. Zusätzlich wird die Interpretation durch wiederum sehr eindeutig formulierbare dogmatische Interessen und Vorurteile belastet. So z. B. durch die vor allem in der protestantischen Hamartiologie vertretene Ansicht, der Sündenfall sei so

²⁴ Vgl. Käsemann, 192.

²⁵ Vgl. Rudolf Bultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: *ders.*, Exegetica, Tübingen 1967, 198 ff.

²⁶ Vgl. Käsemann 194.

radikal zu verstehen, daß auch die Erkenntnis und der Wille des Menschen als vom göttlichen Ursprung getrennt und daher völlig korrumpiert und nicht nur, wie in der in dieser Hinsicht „milderen“ katholischen Tradition behauptet, als bloß graduell getrübt, aber als im wesentlichen noch brauchbar vorzustellen seien²⁷. Nun spricht aber Paulus in Röm 7, 18 ff. ganz unbefangen von dem außerchristlichen Ich, das durchaus das Gute will bzw. einen guten Willen hat und vernünftigerweise dem „Gesetz“ Gottes – incognito als dem Gesetz der Vernunft – folgen will, daß es ihm aber gleichwohl – und da erst würden sich die Folgen des Sündenfalls bemerkbar machen – an der Kraft fehlt, das Gute und Vernünftige zu verwirklichen. Das sind Äußerungen, die so manchen protestantischen Exegeten in helles Erstaunen versetzen²⁸ und erneut die dogmatisch geleitete Überlegung provozieren könnten, ob nicht doch in Röm 7 das christliche Ich gemeint sei ... Aber daß der Mensch das Gute in Gestalt des „Gesetzes“ liebt, heißt nicht unmittelbar in diesem Zusammenhang, daß der Mensch gut ist, sondern nur, daß das „Gesetz“ gut und nicht sündig ist – wie ja der Einwand von Röm 7,7 besagt.

Weniger dringlich ist inzwischen die Abwehr des seinerseits mehr auf katholischem Boden gewachsenen Vorurteils, als rede Paulus hier einer Verteufelung des „Fleisches“ im vordergründigen Sinne einer leibfeindlichen Aburteilung von Sinnlichkeit und Sexualität als dem Widerpart eines Gott wohlgefälligen Lebens in spiritu das Wort²⁹. Dabei speist sich die Leibfeindlichkeit mehr aus platonisch-plotinischen, z. T. auch aristotelischen, vor allem aber wohl gnostischen Quellen mit ihrem Dualismus von wesentlich intelligibler und vom Wesentlichen abziehender, an sich nichtiger sensibler Welt, als daß sie bruchlos aus biblischer – schon gar nicht alttestamentlicher – Tradition hergeleitet werden kann: Erweist doch Paulus dem Leiblichen immerhin soviel Ehre, daß er es – als soma pneumatikon – sogar in das Auferstehungsgeschehen mit einbezieht (1 Kor 15) – ein für die platonische Unsterblichkeitsvorstellung unmöglicher Gedanke. Andererseits läßt Paulus auch der Vernunft und ihrer Weisheit nicht gerade göttliche Prädikate zukommen (1 Kor 1/2). In Rom 1, 28 steht der nous sogar auf der Seite der sündigen sarx. Mit anderen Worten: Der in Röm 7 beschriebene Zwiespalt kann nicht nach dem bis in die Volksfrömmigkeit abgesunkenen Modell eines Leib-Seele-Dualismus gemäß platonisch-plotinischer Tradition interpretiert werden, auch wenn sich Paulus einer verwandten, teilweise sogar gleichlautenden Terminologie bedient. Röm 7, 25 legt zwar ein solches Mißverständnis nahe, indem hier das eigentliche Ich (autos ego) auf die Seite der Ver-

²⁷ Vgl. FC II, in: BSLK, Göttingen 1976, 776 f.; *Heinrich Heppel/Ernst Bizer*, Die Dogmatik der ev.-ref. Kirche, Neukirchen 1958, 256 (Locus XV, De peccato).

²⁸ So z. B. *Käsemann* 199.

²⁹ Vgl. dagegen *Kümmel* 64.

nunft und des „Gesetzes“, das „Fleisch“ dagegen als das Uneigentliche auf die Seite der Sünde gestellt wird. Aber dieser an sich unpaulinische Dualismus dürfte eine später in den Text eingetragene Randglosse sein³⁰.

Noch eine Vorbemerkung: Zwiespalt, wie auch immer inhaltlich verstanden, meint formal Nichtidentität. Einen solchen Zwiespalt kann aber wiederum nur ein Ich erfahren, das andererseits immer mit sich identisch sein muß, um den Zwiespalt als den seinen auf sich selbst beziehen zu können. Wäre das Ich immer ein gänzlich anderes, würde sich der Zwiespalt im Aufteilen auf immer andere „Iche“ auflösen und für das Ich gar nicht existieren – wie bei einer schizophrenen Bewußtseinspaltung. Einen Zwiespalt im Sinne von Nichtidentität kann daher nur ein Wesen erleben, das seiner Struktur nach sowohl mit sich identisch als auch nicht mit sich identisch, also gleichsam verdoppelt sein kann. Das aber trifft nur auf die synthetisch-dihairetische Struktur des Selbstbewußtseins bzw. Selbstverhältnisses zu. Ein Gegenstand hat keine Identitätsprobleme – weil er kein Selbstbewußtsein hat. Er ist, was er ist, in bruchlos logischer Identität. Die logische Identität, die das Ich fraglos haben muß, um überhaupt einen Zwiespalt als solchen erleben zu können, steht also hier, in Röm 7, gar nicht zur Debatte. Oder zugespitzt auf das Wesen des Ich als Selbstbewußtsein: der Zwiespalt betrifft nicht das Ich etwa als „transzendente Apperzeption“ (Kant), als das „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß. Daher wird mit dem in Röm 7 thematisierten Zwiespalt letztlich nicht die theoretische Erkenntnis problematisiert, ob z. B. das Ich so oder anders bestimmt ist – etwa selbstbestimmt aus Freiheit oder fremdbestimmt durch Umstände und Dinge, oder beides zugleich etc. Vielmehr kommt der Zwiespalt erst dann zum Tragen, wenn sich das Ich als existentielles Ich versteht, d. h. als ein Ich, das sich zu seiner Bestimmtheit auf eine spezifische Weise verhält, nämlich so, daß es sein Sein nicht will, sich so nicht anerkennt und sich eben darin mit sich selbst entzweit³¹.

Insofern wäre das „ou ginosko“ von 7, 15 nicht bloß als ein „nicht erkennen“, sondern wesentlich als ein „nicht anerkennen“ – wie auch in Röm 1, 28 – dessen, was ich mache, zu verstehen, und zwar unter dem Primat des Willens (thelo) und nicht des Erkennens³²: ich will nicht, daß ich so bin, sondern will, daß ich anders bin.

Dies ist ein erster Hinweis zur Rolle der Logik innerhalb des Beziehungsgeflechts von Gott, Selbstbewußtsein und Sünde. Am Leitfaden

³⁰ Vgl. *Wilckens*, Der Brief an die Römer 101.

³¹ Diese Doppelstruktur des Selbst beschreibt *Sören Kierkegaard* als das „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ (*ders.*, Die Krankheit zum Tode, 1849, hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest, München 1976, 31).

³² Vgl. *Michel* 234. Die altprotestantische Orthodoxie hat dieser Unterscheidung mit ihrer Unterscheidung von *notitia* und *assensus* im Glaubensbegriff Rechnung getragen (s. *Horst Georg Pöhlmann*, Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1975, 63).

einer bloß logischen, am Grundsatz der Identität orientierten Weltauslegung wird der von Paulus in Röm 7 beschriebene Zwiespalt nicht in den Blick kommen, sondern vielmehr verdeckt. Denn es geht nicht um mein den Grundsätzen der Logik unterstelltes Sein, das u.U. auch als zwiespältig bestimmt sein mag. Soweit reicht die Logik. Sondern es geht in existentieller Einstellung darum, ob ich mich als so und so bestimmt anerkenne, mich in meinem Sein will oder nicht. Das aber ist nicht das Resultat eines logischen Schlusses, sondern Sache eines praktischen Entschlusses³³. Das in Röm 7 geschilderte Menschenbild ist insofern dem Menschenbild des Rationalismus – ob als optimistischer Humanismus des Barock oder als unmenschlicher Positivismus im 20. Jh. – diametral entgegengesetzt. Der Humanismus kennt nicht den grundsätzlichen Zwiespalt im Wesen des Menschen, der nach Paulus „Sünde“ heißt; der Positivismus kennt das Gute nicht, an dem der Zwiespalt allererst aufbrechen könnte. Die Notwendigkeit eines solchen Entschlusses kommt erst dann fundamental in den Blick, wenn die Sätze der Logik in die Sätze des Selbstbewußtseins überführt werden und dieses in die nihilistische Krise treiben³⁴.

In diesem Sinne geht es bei der (Nicht-)Anerkenntnis des eigenen Seins als ein Selbstverhältnis im ursprünglichen Sinne um ein Verhalten als „habitus“, als „ethos“, aber nicht in dem Sinne von Ethik im engeren Sinne als Theorie des moralischen Handelns, als sei etwa die Identität des Ich als Resultat einer moralischen Anstrengung unter dem Sittengesetz (Fichte) zu erwarten. Paulus würde eher das Gegenteil behaupten.

Wie ist nun das Sein des Ich bestimmt, um dessen Anerkenntnis oder Nichtanerkentnis es geht? V. 14 gibt es zusammenfassend und leitmotivartig³⁵ vor: „ich aber bin fleischlich (sarkinos), verkauft der Sünde (hamartia)“. Das ist nicht der Anfang der Selbsterkenntnis, sondern das Resultat, das hier als explicandum vorangestellt und mit V. 15 ff. begründend („denn“) erläutert wird. Dabei meint „Fleisch“ (sarx) nicht, jedenfalls nicht primär, die bloß leiblich-sinnliche Existenz des Menschen, gar eingengt auf das Geschlechtliche mit seiner Begierde. Vielmehr ist mit „Fleisch“ die gesamte menschliche Existenz in all ihren anthropologischen Dimensionen – Leiblichkeit, Wille, Vernunft bzw. soma, psyche, nous – gemeint, und zwar hinsichtlich ihrer Nichtigkeit, Hinfälligkeit, Endlichkeit und der damit verbundenen soteriologischen Ohnmacht, aus sich selbst heraus die eigene Existenz sichern zu können, die auch und gerade den Menschen als Geistwesen betrifft. Damit setzt Paulus den alttestamentlichen Sprachgebrauch von „Fleisch“ (b^as^r) fort, das die ganze

³³ Analog zu Fichtes Auseinandersetzung um Idealismus und Dogmatismus in seiner „Erste(n) Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (1797), FW I, 432 f.

³⁴ Vgl. *Johann Gottlieb Fichte*, Die Bestimmung ... 2. Buch, FW II, 245 ff.

³⁵ Vgl. *Käsemann* 192.

menschliche Existenz in ihrer Vergänglichkeit und Unbedeutendheit zusammenfaßt (Gen 6, 3; Jes 40, 6) und das Spezifikum alles Geschöpflichen gegenüber dem Schöpfer benennt³⁶, jenseits und unabhängig von allen Materialismen und Idealismen oder sonstigen anthropologischen Dualismen.

Diese Hinfälligkeit des Menschen im ganzen wird um so deutlicher, wenn er mit dem Göttlichen konfrontiert und verglichen wird, wie es in Röm 7, 14 vom göttlichen „Gesetz“ repräsentiert wird. Denn das Göttliche ist im Unterschied zum *ens creatum* nicht „Fleisch“ (*sarx*), sondern „Geist“ (*pneuma*). „Geist“ aber nicht in einem intellektualistischen Sinne, sondern im Sinne des Macht- und Kraftvollen, der Lebenskraft schlechthin, die sich niemals verströmt, sondern sich ständig erneuert – ebenfalls jenseits von allen Materialismen und Idealismen. Daran erhält der Mensch nach alttestamentlicher Tradition nur vereinzelt und vorübergehend gnädigen Anteil (*ru^ach*), wie z. B. die großen Richtergestalten³⁷, nach neutestamentlicher Auffassung allgemein und endgültig durch die Eingliederung in das *corpus Christi*. In jedem Fall ist „Geist“ (*pneuma* wie *ru^ach*) nichts dem Menschen von sich her als *ens creatum* Eignendes und Verfügbares, sondern ein göttlich-gnädiges *superadditum*.

Somit sind „Fleisch“ (*sarx*) und „Geist“ (*pneuma*) nicht eigentlich anthropologische Begriffe und als solche etwa mit Leib (*soma*) und Vernunft (*nous*) oder Seele (*psyche*) zu verwechseln, so daß das oben erwähnte „platonisch-plotinische“ Mißverständnis ermöglicht würde³⁸. Vielmehr sind „Fleisch“ und „Geist“ theologische Werturteile, die das Sein des Menschen in all seinen Dimensionen vor Gott beschreiben: „Fleisch“ als das hinfällige Leben des Menschen abgesehen von und ohne Gott³⁹, gleichsam im Blick des Menschen auf sein kreatürliches Selbst – „Geist“ als eine gnädig gewährte Lebensfülle vor Gott im Durchblick durch sich selbst auf den Kreator. Anders und neuzeitlich formuliert: „Fleisch“ ist der Mensch, der als *ens creatum* sein Selbstbewußtsein im „Ich = Ich“ zum Prinzip allen Seins wie der frühe Fichte erhebt und durch alle und theoretisch eingestandenermaßen unaufhebbaren Einschränkungen durch das Nicht-Ich im nie zur Erfüllung kommen können „perennierenden Soll“ (Hegel) praktisch durchsetzen will und letztlich daran scheitert, weil er das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf, Maß und Gemessenem, Universal- und Eigenwillen (Schelling) pervertiert⁴⁰.

³⁶ Vgl. *Hans Walter Wolff*, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980 (Nachdr. 1977), 33–38.

³⁷ Vgl. ebd. 39–45.

³⁸ Vgl. *Eduard Lobse*, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart u. a. 1974, 96 ff.

³⁹ Vgl. *Kümmel* 197.

⁴⁰ Vgl. ebd. 195/196.

Doch um es gleich zu präzisieren: Nicht die Hinfälligkeit, die Vergänglichkeit und Ohnmacht des Menschen an sich ist im emphatischen Sinne mit dem theologischen Werturteil „Fleisch“ zu belegen. Dafür kann Paulus den Ausdruck „Fleisch“ auch in einem annähernd neutralen anthropologischen Sinn verwenden. Vielmehr kommt das Sarkische erst dann zum Tragen, wenn das Ich sich selbst als so bestimmt nicht anerkennen will (ou ginosko), sich selbst für soteriologisch mächtig hält, selbst „sein will wie Gott“ und seine Kreatürlichkeit wie die damit verbundene Begrenztheit, Endlichkeit und soteriologische Ohnmacht nicht wahrhaben will. Das heißt seit Gen 3 „Sünde“ (hamartia) und meint ein gestörtes Selbstverhältnis in der Weise der hybriden Maßlosigkeit angesichts des göttlichen Absoluten.

Um die anthropologischen und theologischen Begriffe des Paulus zur Erläuterung des in Röm 7 beschriebenen Zwiespalts schematisch zusammenzufassen, sei zunächst noch die spezifische Differenz zur klassisch-griechischen Anthropologie herausgestellt. Das Entscheidende ist, daß Paulus mit allen Begriffen – anthropologischen wie theologischen – Relationen beschreibt, nicht aber gleichsam statische „Schichten“ oder „Teile“ des Menschen an sich, aus denen er zusammengesetzt wäre. Es geht vielmehr um den ganzen Menschen – in verschiedenen Hinsichten und Beziehungen:

Als „Leib“ (soma) steht der ganze Mensch in Relation zu seiner Mitwelt, als „Seele“ (psyche) in Relation zu seiner Umwelt. Der Mensch als „Vernunft“ (nous) betrachtet meint sein Selbstverhältnis, den Bezug auf sich selbst, das Selbstbewußtsein. Die „Vernunft“ (nous) läßt sich ihrerseits nochmals differenzieren: als praktisches Wollen und Begehren ist sie „Herz“ (kardia), den theoretischen Erkenntnisaspekt kann der Begriff „Gewissen“ (syneidesis) abdecken. In jeder dieser Hinsichten ist der Mensch – im ersten, neutralen und anthropologischen Sinne „Fleisch“ im Sinne der Hinfälligkeit und Endlichkeit, die ihn als ens creatum auszeichnet. „Fleisch“ im emphatischen Sinn, als theologisches Werturteil verstanden, ist der Mensch, der dieses sein Sein vor Gott nicht anerkennt und sich auf sich selbst als Kreatur versteift – der „homo in se incurvatus“ (Luther). „Geist“ (pneuma) wird der Mensch, sofern seine Relation zu Gott – vorläufig gesagt – „intakt“ ist⁴¹.

Insofern kann das „Fleischsein“ (sarkinos) in Röm 7, 14 mit „Sünde“ (hamartia) gleichgesetzt werden. Denn Sünde besteht je nach Paulus grundsätzlich in einer willentlichen Verkehrung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf wider mögliches besseres Wissen (Röm 1). Daraus erst folgt alles andere, was man so landläufig „Sünden“ nennt, vor al-

⁴¹ Gegen Hans Lietzmann, An die Römer (HNT 8), Tübingen ³1971, 74, vgl. die Darstellung der Anthropologie des Paulus bei Kümmel 26–34; Lobse, Grundriß 74, 87–91; Günther Bornkamm, Paulus, Stuttgart u. a. ³1977, 139 ff.; Bultmann, Theologie 193–260.

lem unmoralisches Verhalten. Das aber ist nicht die „Sünde“ (in Röm 7 immer Singular!) als die Sache selbst und kann darum auch durch ein z. B. gezielt moralisches Verhalten im Blick auf Einzelgebote – und wenn es im Extremfall auch die Summe aller Einzelgebote wäre – nicht vermieden werden. Denn selbst derjenige, der in der Erfüllung aller Gebote leben könnte, zeigt gerade darin, daß seine Existenz auf das Gehaltenwerden durch das „Gesetz“ angewiesen ist und nicht selbstmächtig gelingen kann, insofern auch als eingedämmte „sündig“ ist⁴². Daher begeht der Mensch nicht hin und wieder eine Sünde, sondern er ist Sünder – wie er nicht u. a. „Fleisch“ hat, sondern „Fleisch“ ist⁴³. Damit ist nach Paulus „Sünde“ wie „Fleisch“ gleichsam als Existenzial zu verstehen, das das menschliche Existieren unausweichlich und im ganzen betrifft und nicht auf bloß moralisch-ethischer, kultischer oder sonst partieller Ebene ausgetragen und verrechnet werden kann. Die Unausweichlichkeit und Vorgegebenheit dieses Existenzials, das eben nicht im beliebenden Verfügen jedes einzelnen steht, kommt in der paulinischen Wendung „verkauft der Sünde“ (7, 14) und „gefangen in der Sünde“ (7, 23) gut zum Ausdruck, wie der transsubjektive Charakter der Sünde⁴⁴ darin deutlich wird, daß nicht das Ich selbst, sondern eigentlich die Sünde gleichsam als personifiziertes Subjekt handelt (7, 17.20). In der dogmatischen Tradition wird dies seit Augustin mit dem unglücklichen, weil am Leiblichen orientierten Ausdruck „Erbsünde“ benannt.

Wie vom paulinischen Sündenverständnis her jede moralische, psychologische oder sonstige partielle Engführung vermieden werden muß⁴⁵, so ist auch in 7, 19 das „Gute“ (agathon) wie das „Schlechte“ (kakon) nicht im engeren moralischen Sinne zu verstehen. Vielmehr sind diese Titel im umfassenden, wenn auch dadurch abstrakten und formalen Sinn auszulegen und daher am besten mit „Leben“ (zoe) und „Tod“ (thanatos), mit Erfüllung und Verfehlung, mit Sein und Nichtsein wiederzugeben⁴⁶. So wird ja auch nach Dtn 30 das „Gesetz“, das in Röm 7 mit dem „Guten“ identifiziert wird, letztlich und wesentlich als das geglückte Leben im umfassenden Sinn verstanden, wohingegen das Nichtbefolgen des „Gesetzes“ ins Unglück und schließlich zum Tod führt. In dieser Hinsicht ist das paulinische Verständnis von „gut“ und „schlecht“ resp. „böse“ der platonischen Tradition mit ihrem in der Scholastik formulierten Grundsatz von der Konvertibilität der Transzendentalien: „ens, unum, verum, bonum (et pulchrum) convertuntur“⁴⁷, verwandt. Vor diesem Hinter-

⁴² Vgl. Bultmann, Römer 7 206.

⁴³ Gegen die partikularistische Sicht bei Althaus 76, vgl. Lobse, Grundriß 92 ff.

⁴⁴ Vgl. Bultmann, Römer 7 209.

⁴⁵ Vgl. Käsemann 192.

⁴⁶ So Bultmann, Römer 7 203, 207.

⁴⁷ Zur Geschichte und Bedeutung des Transzendentalienlehre vgl. Karl Albert, Meister Eckharts These vom Sein, Ratingen u. a. 1976, 110 ff.

grund wäre es auch kein Einwand gegen die Beschreibung der menschlichen Existenz nach Röm 7, daß „Ich“ doch gar nicht immer das Gute will, sondern das Böse. Denn das so gewollte (moralisch) Böse ist ja vom Wollenden selbst als das für ihn (existentiell) Gute gemeint: *malum sub specie boni* – sofern es überhaupt ein Gewolltes ist.

Das in Röm 7, 14 vorangestellte Existenzial der Sünde, angesichts des göttlichen Absoluten nicht sein zu wollen, was man ist, vielmehr sein zu wollen, was man nicht ist, erschließt sich nicht unmittelbar. Der Erkenntnisgrund – nicht der Seinsgrund! – für dieses Existenzial wird in 7, 15 ff. als Diskrepanz oder Antagonismus von Wollen und Können im Hinblick auf das Gute beschrieben, wobei das Gute – wie gesagt – für die Fülle des geglückten Lebens steht, für das, was das Leben zutiefst lebenswert und bedeutsam macht, wie z. B. die Liebe (*agape*): Ich will zwar das Gute – wobei es von zweitrangiger Bedeutung ist, ob ich das Gute wirklich als solches erkenne oder mich darüber inhaltlich täusche. Denn das Entscheidende ist, daß ich es, selbst wenn ich es klar und deutlich vor Augen hätte und es als solches in den Vorsatz nehmen würde, nicht verwirklichen kann. Es geht also nicht um mögliche theoretische Unwissenheit, sondern um wirklich praktische Unfähigkeit. Wollen und Können kommen im Hinblick auf das Gute nicht zur Deckung. Das, was mein Leben zutiefst lebenswert macht – etwa die Liebe – und worauf ich mit meinem ganzen Wesen ausgerichtet bin, kann ich mir nicht selbst erwirken. Geglücktes Leben ist nicht Resultat eigener moralischer, ökonomischer oder sonstiger Anstrengung, paradoxerweise auch und schon gar nicht religiöser Art⁴⁸. Es ereignet sich vielmehr geschenkweise, *sola gratia*, oder „absichtslos“, wie die Buddhisten sagen⁴⁹.

Daß dabei von Paulus unbefangen vorausgesetzt wird, daß ich mit meinem Willen (*thelo*), mit meinem „inneren Menschen“ (*eso anthropos*), mit meiner „Vernunft“ (*nous*) auf das durchaus als solches erkennbare Gute ausgerichtet bin (Röm 7, 19.22.23), braucht nicht weiter zu verwundern, schon gar nicht irgendwie in das dogmatische Korsett der protestantischen Hamartologie gezwängt zu werden, die dem Nichtchristen auch die Erkenntnis und das Wollen des Guten abspricht. Denn nach biblischer, alt- wie neutestamentlicher Tradition ist mit dem Erkennen und Wollen des Guten, des „Gesetzes“, allein noch nichts getan, denn das wirkliche Tun des Guten entscheidet⁵⁰. Im Unterschied zu jeder Art von Gesinnungsethik sagt Paulus: „Denn nicht die Hörer (*sc.* die Erkennenden und Wollenden) des Gesetzes sind bei Gott gerecht – die Täter des Gesetzes werden von ihm als gerecht erkannt werden“ (Röm 2, 13). Auf

⁴⁸ Auf den Irrweg der Religion als den vielleicht subtilsten Versuch des Menschen, sich aus eigener Kraft vor Gott zu sichern, macht besonders *Karl Barth*, *Der Römerbrief* (1922), Zürich 1978, 240 aufmerksam.

⁴⁹ Vgl. *Hans-Jürgen Greschat / Martin Kraatz*, *Buddhismus*, Göttingen 1985, 41.

⁵⁰ Vgl. *Michel* 232, 233.

das poiein, prassein und katergazesthai, also auf die Praxis kommt es an⁵¹.

Aber obwohl ich mit der Vernunft, dem Willen, dem „inneren Menschen“ auf das Gute selbstverständlich ausgerichtet bin bzw. sein kann, wird durch das „Fleisch“, also meine sarkische (im neutralen anthropologischen, nicht theologischen Sinn) Existenz verhindert, daß es objektiv und wirklich ins Werk gesetzt wird. Im Bereich des objektiv Wirklichen – dafür stehen die „Glieder“ (meleis) in 7, 23 als die Verobjektivierung des Willens⁵² – kommt wegen der Vorherrschaft des „Fleisches“ nur das „Schlechte“ (kakon), also letztlich das verfehlte Leben als „Tod“ (thanatos) heraus und nicht das intendierte geglückte Leben (zoe) als das Absolute. Das heißt natürlich nicht, daß im Hinblick auf einzelnes je und je Gutes wie Schlechtes durch eigene Anstrengung verwirklicht wird⁵³. Insofern ist im Hinblick auf Röm 7 der fundamentale Streit um die Willensfreiheit (Augustin – Pelagius, Luther – Erasmus) ein Mißverständnis bzw. eine unglückliche Bezeichnung. Denn nicht darum geht es, ob ich das Gute wollen kann oder nicht, sondern darum, ob ich das als Gutes Gewollte verwirklichen kann oder nicht. Erst da hat die von Augustin und Luther gegen Pelagius und Erasmus behauptete soteriologische Ohnmacht ihren verhängnisvollen Ort (und faktisch geht es auch in Luthers „De servo arbitrio“ immer um das Tun oder Nichttun des Guten, nicht aber um das reine Wollen).

Das Können bleibt also nach Röm 7 angesichts des zuhöchst und absolut Guten immer hinter dem Wollen zurück. Der Mensch will das Leben in seiner Fülle, das absolute und eindeutig Gute, aber erwirkt sich selbst nur den Tod als die Verfehlung des Lebens, das bloß Relative und Zweideutige. Das liegt, anthropologisch gesprochen, daran, daß der Mensch „Fleisch“ ist: hinfällig, endlich, begrenzt, unvollkommen – eben ens creatum und nicht das Absolute als ens perfectum. Insofern bleibt es im Grunde bei dem Antagonismus von Wollen und Können, beim Zwiespalt, bei der Nichtidentität als Unerlöstheit. Das ist aber noch nicht derjenige Zwiespalt, der als „Sünde“, als sarkisch im Sinne des theologischen Werturteils bezeichnet werden kann. Aus der sarkischen Existenz im anthropologischen Sinn wird erst dann die „sarkastische“ Existenz im theologischen Sinn, wenn das Ich den Antagonismus von Wollen und Können nicht wahrhaben, nicht als sein Sein anerkennen will. Diese Mißachtung der Kreatürlichkeit äußert sich darin, daß das Ergebnis des eigenen Handelns, das Schlechte (kakon), letztlich der Tod (thanatos) als

⁵¹ Dabei sind zwischen poiein, prassein und katergazesthai in Röm 7, 14 ff. sachlich keine Bedeutungsunterschiede auszumachen. Der Wechsel scheint allein rhetorisch motiviert zu sein, anders als Augustin, Luther und Bultmann es sehen (s. Käsemann 194).

⁵² Vgl. Hans Wilhelm Schmidt, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Berlin 1972, 132.

⁵³ Vgl. Käsemann 194.

Verfehlung des geglückten Lebens nicht als solches erkannt und anerkannt wird (ou ginoko). Es wird als das Eigene geleugnet und für ein bloßes Manko, als das durch erneute Anstrengung zu überwindende Zwischeneingekommene erklärt: „So aber bin nicht mehr ich es ...“ (7, 17). Dieses nicht sein Wollen, was ich bin, vielmehr sein Wollen, was ich nicht bin, äußert sich in ständig erneuter Anstrengung, das Gute im selbstvertrauenden Handeln zu verwirklichen, als „Sünde“. Sie treibt zum aussichtslosen Tun (7, 20), das auf „sarkastische“ Weise die sarkische Existenz des *ens creatum hybrid* und maßlos überschätzt. So erst wird der Zwiespalt zum unruhigen, ja dämonischen Umhergetriebensein zwischen Wollen und Können⁵⁴ – wie auch die Dämonen nach antiker Vorstellung eigentümliche Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch sind –, aus dem es kein Entrinnen gibt. Es bleibt „gesetzmäßig“ bei der Nichtidentität von Wollen und Können (7, 21) angesichts des absolut und letztlich Guten, mit der sich die sündige, „sarkastische“ Existenz verzweifelt nicht identifizieren will. Das vermeintlich integre Ich will sich selbst durchsetzen und behaupten. Darin besteht die Sünde als „Selbstruhm“ (*kauchema*), wie Paulus einschärft (Röm 3, 27 u. ö.).

Zusammengefaßt läßt sich somit sagen: wie Paulus den Terminus „Fleisch“ (*sarx*) in einem zweifachen Sinn gebraucht, so geht es auch in Röm 7, 14 ff. um einen zweifachen Zwiespalt: Dabei ist der erste Zwiespalt als Antagonismus von Wollen und Können im Hinblick auf das Gute der vergleichsweise unproblematische, weil durch Lebenserfahrung quasi selbstverständliche. Er kann durch die Gesetze der Logik konstruiert werden, etwa indem man das Verhältnis von Absolutem und Endlichem bedenkt. Dem entspricht der paulinische Terminus „Fleisch“ im neutralen, anthropologischen Sinn als in der Geschöpflichkeit begründete Hinfälligkeit und Begrenztheit des Menschen. Gleichwohl ist dieser erste Zwiespalt als Antagonismus von Wollen und Können der Erkenntnisgrund für den zweiten, eigentlich entscheidenden Zwiespalt, der das Ich als existentielles, nicht bloß als logisches Subjekt betrifft. Denn hier stellt sich die Frage, ob ich mich in meinem antagonistischen und zwiespältigen Sein auch will, ob ich mich in dieser so sich ausprägenden Geschöpflichkeit angesichts des göttlichen Absoluten anerkenne oder nicht, wie ich mich zu diesem Zwiespalt verhalten soll. Das aber ist nicht mehr Resultat eines logischen Schlusses, sondern Aufgabe einer existentiellen Entschlossenheit des Willens, mich mit meiner Nichtidentität zu identifizieren oder nicht.

Dabei ist dieses „oder“ strenggenommen gar keine echte Alternative. Denn insofern nach Paulus das Ich immer schon „Gefangener“ und „verkauft der Sünde“ ist, hat es sich von vornherein dazu „entschieden“, sich nicht mit der geschöpflichen Nichtidentität identisch zu setzen, sondern

⁵⁴ Vgl. ebd. 196.

zu sein, was es nicht ist, und nicht zu sein, was es ist – und kann gar nicht anders. Dieser Zwiespalt, das sich nicht mit seiner Nichtidentität identifizieren Wollen, ist der eigentlich in Röm 7 thematisierte, der mit „Fleisch“ im Sinne des theologischen Werturteils als „Sünde“ (hamartia) bezeichnet und nach Röm 1 als willentliche Verkehrung von Schöpfer und Geschöpf wider besseres Wissen ausgelegt wird.

Nun ist diese sündhafte, „sarkastische“ willentliche Verkehrung des Schöpfungsverhältnisses nach Paulus unhintergebar geschehen: verkauft und Gefangener der Sünde ... Neuzeitlich gesprochen heißt das: das Ich erklärt nicht Gott zum Prinzip von Erkennen und Sein, sondern sich selbst als Selbstbewußtsein. Und in der Tat können wir aus erkenntnistheoretischen Gründen gar nicht anders, als immer nur uns selbst zum Prinzip und Subjekt zu machen, denn das transzendente „Ich denke“ leitet und bestimmt bewußt oder unbewußt alle unsere Vorstellungen, selbst die, daß wir uns als Prinzipiat und nicht als Prinzip verstehen wollen. Aus dieser Falle des Selbstbewußtseins gibt es wie für die Fliege im Fliegenglas (Wittgenstein) keinen Ausweg. Selbst wenn ich will, nicht mehr mich selbst zu wollen, ist immer noch mein Wille das Erste und Leitende. Und auch wenn ich beabsichtige, meine Heilsabsicht zur Erlangung des Heils buddhistisch aufzugeben, ist immer noch die Absicht da und das Heil – wider besseres Wissen – unweigerlich verfehlt. Insofern reichen z. B. moralische Appelle zur Aufgabe der Selbstsucht zugunsten einer demütigen Haltung vor Gott gar nicht in die Tiefe des paulinischen Sündenverständnisses. In diesem Zusammenhang hätte die Behauptung eines „unfreien Willens“ ihre Berechtigung. Nicht darin besteht die Unfreiheit, daß ich nicht das Gute wollen könnte, sondern darin, daß ich nicht anders kann, als mich selbst zum Prinzip zu machen, um so das Gute zu verfehlen – wie in der Liebe⁵⁵. Wie kann ich wollen, nicht mehr zu wollen? Wie kann ich beabsichtigen, die Absicht fallenzulassen? Wie kann ich erkennen, das ich erkannt bin?

Diese Aporien bezeichnen je unterschiedlich die Problematik, ob und wie der in Röm 7 beschriebene Zwiespalt als Sünde überhaupt erkannt, ja anerkannt und dann möglicherweise überwunden werden kann. Wie verhalten sich Gottes „Gesetz“, Sünde und Logik zueinander, wenn es Selbstbewußtsein gibt?

⁵⁵ Die Liebe im spezifisch christlichen Sinn als agape, im Unterschied zu eros und philia durch absolute Selbstaufgabe charakterisiert (s. 1 Kor 13), ist daher keine menschliche Möglichkeit, sondern nur für Gott zu realisieren. Die subtilen Zusammenhänge von gewollter absoluter Liebe und notwendigem Scheitern der Realisation des Gewollten aufgrund der spezifischen Struktur des menschlichen Bewußtseins hat *Sartre* dargestellt (s. Das Sein und das Nichts 467 ff.; *ders.*, Das Spiel ist aus, Hamburg 1952). Seine Analysen scheinen sich von Paulus her zu bestätigen.

3. *Wie kommt es zur Erkenntnis des Zwiespalts?*

Bei der Bestimmung des Ich von Röm 7, wie sie oben diskutiert worden ist, wird in der neueren exegetischen Forschung eigentlich eine Selbstverständlichkeit in den Vordergrund gerückt, die allerdings in ihrer systematischen Tragweite nicht zu unterschätzen ist. Denn um welches Ich es sich nun auch immer handeln mag – und für die Annahme der allgemeinen nichtchristlichen Existenz sprechen die meisten Gründe –, auf jeden Fall ist es eine Bestimmung des Ich aus der Sicht des Christen Paulus. D. h.: wenn Paulus das vor- und außerchristliche Ich als in einem doppelten Zwiespalt befindlich beschreibt: im sarkisch-anthropologischen Zwiespalt von Wollen und Können im Hinblick auf das absolut Gute, dann aber vor allem im sarkastisch-theologischen Zwiespalt, sich wider besseres Wissen nicht mit dem sarkisch-anthropologischen Zwiespalt identifizieren zu wollen – dann ist das eine Beschreibung der allgemein menschlichen Existenz, wie sie sich im Lichte des Evangeliums bzw. in der Vorentscheidung des Glaubens darstellt. Es ist keine Beschreibung der nichtchristlichen Existenz, wie sie sich als solche selbst notwendigerweise verstehen müßte. Ja, schärfer noch: unter den Theologen, die sich mit Röm 7 beschäftigen, scheint Einmütigkeit darüber zu bestehen, daß sich so das nichtchristliche Ich gar nicht verstehen könne, daß vielmehr nur der Christ in der Lage sei, die Tragik, die Aporie, die objektiv verzweifelte Situation des Ich im doppelten Zwiespalt und damit die Wahrheit über die nichtchristliche Existenz zu erfassen, nachdem ihm im Glauben, in einer dem Menschen natürlicherweise verborgenen Offenbarung die Augen geöffnet worden seien⁵⁶. Das macht das Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen allerdings zu einem im Blick auf den Christen arroganten und im Blick auf den Nichtchristen ignoranten Kinderspiel nach dem Motto: Ich sehe was, was du nicht siehst ...

Es sprechen zwar viele, häufig programmatisch und damit überzogen zitierte Äußerungen des Paulus für diese Sicht: „Mit seinen seelischen Kräften allein (ohne den Geist Gottes) vernimmt der Mensch nichts von dem, was der Geist sagt. Für ihn ist es Unsinn. Er vermag nicht zu erkennen, weil es nur geistlich beurteilt werden kann“ (1 Kor 2,14). Oder: „Hat doch Gott die Weisheit der Welt zum Unsinn gemacht ... Während die Juden Bestätigungen fordern und die Griechen nach Weisheit verlangen, verkündigen wir den gekreuzigten Christus – ein Skandal für die Juden und Unsinn für die Griechen“ (1 Kor 1,18–25 i. A.) – das aber sagt Paulus nicht im Hinblick auf den fundamentalen Streit um Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer natürlichen Theologie im 20. Jh., sondern zur

⁵⁶ Die Ausnahme zu dieser opinio communis bildet *Hans Windisch*, Das Problem des paulinischen Imperativs, in: ZNW 23/1924, bes. 275f. (gegen Bultmann gerichtet).

Beschämung der weisheitsbegeisterten und streitsüchtigen Christen im Korinth des 1. Jh. n. Chr.

Wie sollte sich auch der „natürliche Mensch“ selbst im doppelten Zwiespalt als Sünder erkennen können, wo er doch „der Sünde verkauft“ und ihr „Gefangener“ ist? Er müßte sich gleichsam aus seiner Existenz herauslösen, um sich „von außen“ und darin erst objektiv und vergegenständlicht betrachtend als Sünder erkennen zu können – das aber ist ihm ja gerade wegen seines fundamentalen Sünderseins nicht möglich. Anders gesagt: Wie soll der Nichtchrist erkennen, daß das Prinzip des Selbstbewußtseins als Selbstbehauptung gegenüber dem göttlichen Absoluten Sünde ist, wenn ihm schon aus erkenntnistheoretischen Gründen gar nichts anderes übrig bleibt, als sich immer zum Prinzip der Weltauslegung zu erheben, um so zwangsläufig die Schöpfungsordnung zu pervertieren? Die erkenntnistheoretische Problematik einer Verhältnisbestimmung von Gott, Sünde und Logik unter dem unaufgebbaren Prinzip des Selbstbewußtseins kann dabei durchaus auch der Nichtchrist etwa in Gestalt des Philosophen im Blick haben, der ausdrücklich von Offenbarungswahrheiten absieht: „Worin man befangen ist, was man selbst ist, das kann man nicht erkennen. Man muß aus ihm herausgehen, auf einen Standpunkt außerhalb desselben sich versetzen“⁵⁷, sagt Fichte im Zusammenhang des „Atheismusstreits“. Und Kierkegaard, der wohl am subtilsten die Erkenntnisbedingungen des christlichen Glaubens und seine Mitteilungsmöglichkeiten thematisiert hat, spricht davon, daß nicht nur die Wahrheit des Menschen über sich selbst von „außen“, also von Gott ergehen muß, sondern daß ineins Gott auch noch die Erkenntnisbedingungen für diese Wahrheit mitzuliefern hat, ebenfalls von „außen“⁵⁸ – eine Umschreibung für den absurden Sprung in den Glauben als das absolute Paradox⁵⁹.

Paulus selbst ist ja ein gutes Beispiel dafür, daß das „Gesetz“ Gottes – incognito als das Gesetz der Vernunft – von sich her gar nicht zu erkennen gibt, ja gar nicht zu erkennen geben kann, daß es nicht zum Heil, sondern auch und gerade im strikten Befolgen zum Unheil führt. Es verstellt ja geradezu diesen „sarkastischen“ Zusammenhang, indem es das Ich immer nur auf den „sarkischen“ Zwiespalt von Wollen und Können angesichts des Guten fixiert und so zur permanenten Anstrengung motiviert, es schließlich doch in der Selbstbehauptung erfüllen zu können. Und da es ja nach jüdischer Überzeugung (Dtn 30) und der Selbstaussage des Paulus über seine pharisäische Vergangenheit (Phil 3) als durchaus erfüllbar vorgestellt wird, ist es um so unverständlicher und unerkennba-

⁵⁷ Johann Gottlieb Fichte, Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799), FW V, 342.

⁵⁸ Vgl. Sören Kierkegaard, Philosophische Brosamen (1844), München 1976, 23 (Anm. 31).

⁵⁹ Vgl. ders., Furcht und Zittern (1843), in: ders., Die Krankheit 209 u. ö.

rer, daß nicht nur angesichts der Nichtidentität von Wollen und Können im Hinblick auf irgendwelche Einzelvorschriften des „Gesetzes“, sondern gerade in der Erfüllung des „Gesetzes“ die Sünde bestehen soll, nämlich als Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung gegenüber dem göttlichen Absoluten im Sinne des „Sichrühmens“ (kauchema)⁶⁰. Daß das Prinzip des gesetzlichen Heilsweges verkehrt ist und somit zum Unheil führt, nämlich das selbstbewußte sich behaupten Wollen angesichts des Absoluten, in der Weise, die eigene, in der Geschöpflichkeit begründete Nichtigkeit und soteriologische Ohnmacht nicht wahrhaben zu wollen, das erschließt sich nicht von sich her, sondern erst nach der Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, wie etwa Paulus sie vor Damaskus erlebt hat (Apg 9), bzw. erst nachdem die „Heilsbotschaft“ aus welchen Gründen auch immer akzeptiert ist, daß Gott Jesus „um unserer Übertretungen willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt“ hat (Röm 4, 24 f.)⁶¹. Und dieses nach christlicher Überzeugung einschneidende und alles entscheidende „Heilsereignis“ von Tod und Auferstehung Jesu wäre an sich überflüssig und höchstens von episodischer Bedeutung, so schließt Paulus, wenn das „Gesetz“ daneben und danach immer noch Heilsweg sein könnte. „Denn wenn man durch das Gesetz Gerechtigkeit erlangen könnte, dann allerdings wäre Christus umsonst gestorben“ (Gal 2, 21 b). Nun muß doch aber, so könnte man den Schluß komplettieren, Tod und Auferstehung Jesu eine Bedeutung haben, und die kann nur sein, daß das „Gesetz“ auch beim besten Wollen und Können ein Irrweg ist.

Gemessen an den Maßstäben der Logik und der Erkenntnistheorie ist dieser paulinische Schluß allerdings ein *petitio principii* und damit ungültig. Denn er unterstellt unbefragt, daß der Tod und die Auferstehung Jesu eine Bedeutung hat, bzw. haben muß, obendrein noch eine ganz bestimmte, nämlich als endgültige Lösung des abgründigen Menschenrätsels von Schuld und Sühne.

Um nun aber die theologische „Arroganz“ auf der einen und ihren logischen Fehler der *petitio principii* auf der anderen Seite relativierend zu mildern, sei zunächst auf folgendes hingewiesen: Der Erkenntnisgrund für die sündige, „sarkastische“ Existenzweise als das nicht anerkennen Wollen der eigenen soteriologischen Ohnmacht, das sich nicht mit der eigenen Nichtidentität identifizieren Wollen, ist nach Paulus der sarkische Zwiespalt im Sinne der Diskrepanz von Wollen und Können im Hinblick auf das absolut Gute. Dieser Erkenntnisgrund kann durchaus vom natürlichen, also nichtchristlichen Menschen etwa in Gestalt des Philosophen eingeholt werden. Denn diese Art von Nichtidentität des Menschen mit sich selbst wird z. B. in den verschiedenen Ausprägungen der Existenz-

⁶⁰ Vgl. *Bultmann*, Römer 7 200.

⁶¹ Vgl. *Lobse*, Grundriß 75 f.

philosophie thematisiert, wenn sie etwa den Grundzug menschlichen Existierens in der Welt als „Verzweiflung“ (Kierkegaard) und „Angst“ (Kierkegaard/Heidegger), als das „Absurde“ (Camus), als „Ekel“ (Sartre) oder „Verfallenheit“ (Heidegger) beschreibt, wie er insbesondere im Durchleben von „Grenzsituationen“ (Jaspers) deutlich wird. Insofern haben sich einzelne Vertreter der Existenzphilosophie – nolens volens – als gefragte Gesprächspartner für die theologische Explikation des christlichen Glaubens qualifiziert (Bultmann, Tillich). Denn beide scheinen in der Beschreibung des menschlichen Existierens in der Welt übereinzukommen, um dann allerdings bei aller Gemeinsamkeit der Beschreibung ganz unterschiedliche Konsequenzen daraus zu ziehen. Und auch die moderne Kunst läßt in allen ihren Spielarten das „sarkische“ Menschenbild des Paulus mit seiner „unerböten“ Nichtidentität plausibel erscheinen, wie die expressionistische, surrealistische, abstrakte Malerei, die atonale Musik und die große Romanliteratur von Dostojewski bis Joyce und Beckett es nahelegen. Überall zeigt sich je unterschiedlich der Welt- und Selbstverlust⁶² als Zerschneiden der gesuchten Identität, als Verlust des wie säkularisiert auch immer verstandenen Heils im Gegenzug zum humanistischen Fortschrittsoptimismus.

Zur Bestätigung der paulinischen Beschreibung der sarkischen Existenz können daher durchaus auch – cum grano salis – antike außerchristliche Parallelen herangezogen werden, wie etwa Platons Charakterisierung der tyrannischen Seele mit ihrem Widerspruch von Wollen und Können⁶³ oder der in diesem Zusammenhang vielzitierte Vers des Ovid: „video meliora proboque, deteriora sequor“⁶⁴ wie überhaupt dieser sarkische Widerspruch mit Epiktet zum topos der stoischen Moralphilosophie geworden ist⁶⁵. Auch in den Qumrantexten ist Verwandtes zu finden⁶⁶.

Die oft negativ beschiedene Frage, ob man diese nichtchristlichen, antiken Parallelen zu Recht zum Vergleich mit Paulus heranziehen könne,⁶⁷ muß dabei streng zwischen der sarkischen Existenz im Antagonismus von Wollen und Können angesichts des Guten und der „sarkastischen“, sündigen Existenz im Widerspruch, sich selbst mit diesem Widerspruch identifizieren zu wollen, unterscheiden. Das geschieht m. E. in der einschlägigen Literatur nicht. Denn für die sarkische Existenz können dies durchaus angemessene Parallelen sein, nicht aber mehr für die „sarkastische“ Nichtidentität des Ich, das nicht sein will, was es ist, sondern sein will, was es nicht ist. Denn wenn schon der sarkische Zwiespalt nur dem Christen und nicht auch dem Nichtchristen

⁶² Vgl. dazu *Walter Schulz*, *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*, Pfullingen 1985, bes. 11–15, 428–511.

⁶³ Vgl. *Platon*, Pol. IX, 577 e.

⁶⁴ *Ovid*, *Metamorphosen* VII, 20 f.

⁶⁵ Vgl. *Windisch* 276.

⁶⁶ Vgl. *Käsemann* 192 f.

⁶⁷ Vgl. ebd. 192.

erkennbar sein soll, wer soll dann in die Klage „Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich aus dem Leib dieses Todes erretten?“ ausbrechen? Der Nichtchrist könnte so nicht klagen, denn ihm wäre der beklagenswerte Zwiespalt unerkennbar, und der Christ bräuchte nicht zu klagen, denn ihm ist ja der Zwiespalt schon als überwunden gegenwärtig.

Die Belege für die durchaus auch außerhalb des christlichen Glaubens erkennbare „Identitätsproblematik“ im sarkischen Sinne ließen sich sicherlich noch vermehren – man denke etwa an Kleists „Amphitryon“, an Kafkas „Verwandlung“ oder an „Stiller“ von Max Frisch – ganz abgesehen davon, was Psychologie und Psychoanalyse zu diesem Thema zu sagen hätten. Aber das wäre eine an sich überflüssige Fleißarbeit, denn das eigentlich theologische Problem von Röm 7 ist nicht der anthropologische Zwiespalt der sarkischen Existenz. Diese ist nur als möglicher Erkenntnisgrund von Bedeutung. Entscheidend ist aber das theologische Werturteil „Fleisch“ als Sünde über diesen anthropologisch zu beschreibenden Widerspruch, sofern das Ich sich nicht mit ihm identifizieren will und darin seine Geschöpflichkeit nicht anerkennt. Anders gesagt: es geht nicht vordringlich um die Erkenntnis des Widerspruchs, sondern um die Anerkennung des Widerspruchs im sich identifizieren Wollen mit der sarkischen Nichtidentität. Insofern müßte das „gnonai“ von 1 Kor 2, 14 nicht als theoretisches Erkennen – das ist vergleichsweise unproblematisch –, sondern als praktisches Anerkennen aufgefaßt werden. Das aber gibt die logische oder phänomenologische Analyse der menschlichen Existenz unmittelbar und von sich aus nicht her – wie das „Gesetz“ nach Paulus von sich her nicht zeigen kann, daß es in den Tod führt.

Denn wie phänomengerecht auch immer z. B. die existenzphilosophischen Analysen des menschlichen Daseins sein mögen, so ist es doch immer noch logisch gesehen offen, ob solche Phänomene das Sein des Daseins im ganzen beschreiben oder ob nicht die unbestreitbaren Gegenphänomene wie Freude, Erfolg, Zufriedenheit etc. nicht ebensogut auf einen ganz anderen Grundzug des menschlichen Existierens schließen lassen können. Das eine wie das andere ließe sich als abgeleiteter Modus vom jeweiligen Prinzip her behaupten. Wie kommt es von der Beschreibung eines existentiellen Phänomens zum Existenzial? Dieses logisch nicht zwingend lösbare Problem hat m. E. Heidegger im Blick, wenn er einerseits seine Daseinsanalyse von einer bloß psychologischen, am Einzelphänomen haftenden Betrachtungsweise abgrenzt und den bloß logischen Wahrheitsbegriff als Gewißheit im Sinne der *adaequatio rei et intellectus* zugunsten eines ursprünglicheren Wahrheitsverständnisses im Sinne der „Offenbarkeit“ unterläuft. Doch das logische Problem bleibt: Wie ist vom Phänomen her ableitbar, daß das Prinzip, das Ich in seinem Selbstbewußtsein, verkehrt ist?

Insofern ist die theologische „Arroganz“ und die „*petitio principii*“

nicht eine Schwäche, die speziell nur die Theologie bzw. den christlichen Glauben betrifft, sondern ein Problem, das auch die Philosophie kennt, und zwar als eine notwendig sich einstellende Schwierigkeit, wenn es um die Verifizierung von letzten und alles bestimmenden Prinzipien geht. Wie Paulus letztlich jenseits aller Logik nur dazu auffordern kann, sich als Geschöpf im sarkischen Sinne anzuerkennen, um darin die Identität zu finden, so kann z. B. auch das transzendente Ich als Prinzip aller Welt- und Selbsterkenntnis nur im Appell an die selbst zu vollziehende „intellektuelle Anschauung“ jenseits aller logischen Demonstration nachgewiesen werden (Fichte, Schelling), und zwar, im Blick auf die Sache, notwendigerweise. In diesem Sinne ist auch Fichtes Satz zu verstehen, den er im Zusammenhang mit dem rational nicht zu entscheidenden fundamentalen Streit zwischen Dogmatismus und Idealismus um das erste Prinzip formuliert: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist“⁶⁸. Dieser Voluntarismus ist nun aber kein irrationaler Dezisionismus, denn die von Fichte propagierte Entschließung für den Idealismus bewährt sich nach dem „Sprung“ post festum dadurch, daß sie auch noch das Prinzip des Gegenspielers im Unterschied zu ihm selbst erklären kann. Strukturanalog könnte und müßte sich das logisch nicht ausweisbare Werturteil „Sünde“ bzw. „Fleisch“ im nachhinein bei der Selbst- und Weltauslegung bewähren.

Aber vielleicht kommt man auch noch mit Hilfe der Logik zumindest ein Stückchen weiter im Hinblick auf das von Paulus in Röm 7 Gesehene, und zwar mit den logischen Sätzen, wie sie neuzeitlich in den Sätzen des Selbstbewußtseins fundiert sind (Fichte): Wie Paulus der Vernunft des Menschen (nous) in Röm 1, 18 f. und Röm 7, 23 eine durchaus mögliche und nicht durch den Sündenfall radikal korrumpierte Gotteserkenntnis zugesteht, so ist auch in der Selbstreflexion des Ich als Prinzip die Möglichkeit, ja letztlich sogar die Notwendigkeit der Erkenntnis angelegt, daß es gerade wegen dieses Prinzips bei der Nichtidentität, also bei der in der Endlichkeit, theologisch gesprochen in der Geschöpflichkeit begründeten soteriologischen Ohnmacht angesichts des wie auch immer vorgestellten Absoluten bleiben muß. Das zeigt eindrücklich und exemplarisch sowohl die Spätphilosophie Fichtes, die das anfänglich als Prinzip aller Realität angesetzte Ich aus immanenten Gründen schließlich zum bloßen „Schema“, Bild und Prinzipiat des göttlichen Absoluten depotenziert⁶⁹, vergleichbar aber auch die Spätphilosophie Schellings, in der das Ich angesichts seines eigenen Wollens sich ekstatisch als Prinzip abzusetzen genötigt ist⁷⁰. Ähnlich auch die Existenzphilosophie Sartres, die den

⁶⁸ Fichte, Erste Einleitung 434.

⁶⁹ Hierfür ist auf die Wissenschaftslehre 1804 (FW X, 87–314) und auf die Wissenschaftslehre 1810 (FW II, 695–709) hinzuweisen.

⁷⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft, 1821 (SW IX, 209–246).

Menschen in der wesentlich zum präreflexiven cogito gehörigen Freiheit sich im abgründigen Spiel der „Unaufrichtigkeit“ (mauvaise foi) seiner Identität entfliehen sieht und nur im „Blick“ des anderen zur Anerkennung seiner Identität gebracht werden kann⁷¹. Denn das Ich ist, was es nicht ist, und ist nicht, was es ist.

Zusammenfassend läßt sich somit sagen: Der von Paulus in Röm 7 beschriebene sarkische Zwiespalt ist phänomenal ausweisbar (paradigmatisch in der Existenzphilosophie wie in der modernen Kunst, aber auch in antiken Parallelen). Daß dieser Zwiespalt in der prinzipiellen Nichtigkeit bzw. Ohnmacht des Menschen als „Fleisch“ begründet ist und dieses sich trotz des phänomenalen Widerspruchs in seiner Identität selbst behaupten will, läßt sich transzendentalphilosophisch rekonstruieren (paradigmatisch in der Spätphilosophie Fichtes wie Schellings) bzw. mit den Mitteln der phänomenologischen Ontologie aufklären (paradigmatisch in Sartres Analyse der „Unwahrhaftigkeit“). Dieses sarkische Sein des Menschen nun aber als Sünde anzuerkennen, um sich so mit seiner Nichtidentität zu identifizieren, oder nicht als Sünde zu akzeptieren, sondern auf der Selbstbehauptung zu bestehen – wodurch die sarkische Existenz zur „sarkastischen“ wird –, ist nicht mehr Sache der phänomenologischen Demonstration oder eines logischen Schlusses, sondern Sache einer existentiellen Entschlossenheit des Willens. Dies aber ist zumindest der Form nach kein theologisches oder gläubiges Spezialproblem, sondern ein der Philosophie durchaus vertrautes.

Wie es aber nach Paulus nicht auf das Hören des „Gesetzes“ ankommt, also auf die bloße vorhandene oder nicht vorhandene Erkenntnis, sondern auf das Tun des Gesetzes, so ist die eigentliche Frage auch nicht die, ob und wie es zur theologischen Erkenntnis des sarkischen Zwiespalts nach Röm 7 kommen kann, sondern wie es zur praktischen Anerkenntnis dieses Zwiespalts kommt. Wie kann sich das Ich mit seiner Nichtidentität identifizieren, um so zu seiner Identität bzw. zu seinem „Heil“ zu kommen? Dies ist in anderer Formulierung die Frage nach der Lösung dieses Zwiespalts im Sinne der Anerkenntnis. Erst hier ist das eigentliche theologische Problem anzusiedeln, und erst hier kommt das Sündersein objektiv zum Tragen. Denn die in der Geschöpflichkeit begründete soteriologische Ohnmacht des Menschen wird nach Paulus nicht schon da relevant, wo es um die Erkenntnis, sondern erst da, wo es um die Überwindung der Nichtidentität geht.

4. *Wie kann dieser Zwiespalt gelöst werden?*

Für Paulus kommt es nur durch die Gnade Gottes zur Lösung des Zwiespalts, wie sie durch Jesus Christus vermittelt wird: „Dank sei Gott,

⁷¹ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts* 338 ff.; ders., *Bei geschlossenen Türen*, in: ders., *Dramen II*, Reinbek 1965.

durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 7, 25). Der Mensch als Gefangener der Sünde ist von sich her nicht in der Lage, den sarkischen Zwiespalt von Wollen und Können im Hinblick auf das absolut Gute in der Weise zu überwinden, daß er ihn als sein Sein anerkennt und auf die „sarkastische“ Selbstbehauptung, auf die eigene Identitätsfindung verzichtet. Aber auch durch das „Gesetz“ ist der Zwiespalt nicht aufzuheben, denn es ist ja Teil des Gegensatzes selbst. Denn der Gegensatz von „Geist“ und „Sünde“ offenbart sich im Ich als Gegensatz von Wollen und Können⁷², nicht aber im bloßen Nichtwissen⁷³. Den Zwiespalt kann der Mensch erst dann im Sinne der Anerkennung lösen, wenn er sich vorgängig in seiner sarkischen Existenz, in seiner ganzen Hinfälligkeit und Ohnmacht angenommen weiß von Gott. Das ist nach Tillich die Struktur der Rechtfertigung als sich angenommen wissen trotz der Unannehmbarkeit⁷⁴. Ebenso entspricht dies dem biblischen Sinn von „Glauben“ als einem Sichverlassen (auf Gottes Treue)⁷⁵ – wobei das Sichverlassen emphatisch als ein sich sein Lassen im Sinne der Ek-stase (Schelling) oder der „Gelassenheit“ (Meister Eckhart) gehört werden kann: Selbstfindung durch Selbstaufgabe wäre die kürzeste Formel dafür.

Der paulinische Hinweis darauf, daß Identitätsfindung nicht aus sich selbst heraus, sondern nur von „außen“ gelingen kann, wiederholt sich der Struktur nach – wenn auch unter negativen Vorzeichen – in Sartres Blickanalyse. Auch hier hört das Wechselspiel der Unwahrhaftigkeit – ich bin, was ich nicht bin, und bin nicht, was ich bin – erst im unerbittlichen Blick des anderen auf, durch den das eigentliche Ansich des Menschen, seine wahre Identität offenbar wird. Daß nach Sartre damit Freiheitsverlust und Verdinglichung einhergehen, macht die Identitätsfindung allerdings zum verbissenen Totentanz. Für Paulus dagegen ist mit dem Rechtfertigungsgeschehen gleichsam als Identitätszuspruch trotz der eigenen Nichtidentität die Eröffnung von Freiheit und Lebensfülle verbunden (Röm 6, 17 f.). Für humanistisches Denken ist diese *iustitia passiva* des Menschen etwas, wofür man sich schämen muß – und nicht umsonst offenbart sich nach Sartre mein Sein im Blick des anderen vor allem in der „Scham“. Dem hält Paulus sein „Ich schäme mich des Evangeliums nicht“ (Röm 1, 16 f.) entgegen, denn ihm ist das Prinzip der Selbstsucht und Selbstbehauptung vergangen.

Der im Rechtfertigungsgeschehen erfolgte Zuspruch der Identität trotz der eigenen Nichtidentität hat nicht notwendig zur Folge, daß der sarkische Zwiespalt von Wollen und Können angesichts des absolut Guten aufhört und beides zur Deckung gebracht wird. Darin besteht nicht

⁷² Vgl. *Wilckens*, Über Abfassungszweck 158.

⁷³ Gegen *Heinrich Schlier*, Der Römerbrief (HThK VI), Leipzig 1968, 234.

⁷⁴ *Tillich* 191.

⁷⁵ Vgl. *Lobse*, Grundriß 154 f.

die Lösung des Zwiespalts, dieser Antagonismus bleibt – jedenfalls in „dieser Welt“. Hier hat Luthers Grundsatz der christlichen Existenz „simul iustus et peccator“ seinen Ort. Wohl aber bezieht sich die Rechtfertigung auf die Lösung des „sarkastischen“ Zwiespalts, sich mit dem sarkischen Zwiespalt nicht zu identifizieren, in der Weise, nicht sein zu wollen, was ich bin, sondern sein zu wollen, was ich nicht bin. Im Wissen um die Anerkennung meiner sarkischen Existenz in ihrer ganzen Ohnmacht vor Gott kann das Ich sich mit dem sarkischen Sein identifizieren und so zur Ruhe kommen, um in „Gelassenheit“ die fruchtlose Selbstbehauptung im Wortsinne sein zu lassen.

Damit ist keine Sanktionierung eines innerweltlichen, wohl aber eines eschatologischen Quietismus verbunden. Denn diese „Gelassenheit“ bezieht sich ausschließlich auf das absolut Gute in einem letzten, eschatologischen Sinn, auf das, was das Leben zutiefst sinnvoll und bedeutsam macht und was nach Paulus der Mensch sich nicht selbst erwirken kann, sondern nur geschenkt zu erhalten vermag (charis) – wie die Liebe. Davor aber, im weiten Feld des „Vorletzten“ (Bonhoeffer) bleibt dem Menschen viel zu tun; hier wäre Quietismus ein Mißverständnis.

Insofern aber Gnade wie Liebe und Identität von „außen“ zufallen, sind sie als das im Wortsinn Zufällige immer schon das der Logik Widerständige. Denn die Logik hat es mit dem Notwendigen, nicht aber mit dem Zufälligen zu tun. Das entzieht sich einer am logos orientierten Weltauslegung gemäß den logischen Grundsätzen von der Identität, dem Widerspruch und dem zureichenden Grunde.

Daher noch ein letzter Gedanke: Der sarkische Zwiespalt als Antagonismus von Wollen und Können im Hinblick auf das absolut Gute dient Paulus als Erkenntnisgrund für die eigene Geschöpflichkeit als Hinfälligkeit im eschatologischen Sinn, wie diese der Seinsgrund für jenen Antagonismus ist. Diesen Antagonismus nicht anerkennen zu wollen, d. h. die Geschöpflichkeit des Ich und damit Gott als Schöpfer zu verleugnen, macht die sarkische Existenz zur „sarkastischen“, zur Sünde. Diese wiederum wird überwunden in dem göttlichen Zuspruch der Rechtfertigung, die es ermöglicht, sich mit dem sarkischen Antagonismus zu identifizieren, um so Gott als Schöpfer die Ehre zu geben. Das ist die christliche Lösung der Identitätsproblematik.

Aber auch eine andere Lösung ist denkbar: Sie geht davon aus, daß ohne den sarkischen Antagonismus keine Sünde ist, die es zu lösen gilt. Der sarkische Antagonismus von Wollen und Können bricht seinerseits erst auf, wenn beides auf das absolut Gute bezogen wird, das von Paulus mit dem „Gesetz“ Gottes identifiziert wird. Wird dieses Absolute aber durchstrichen, kommt es gar nicht zum Antagonismus als Nichtidentität von Wollen und Können, und damit auch nicht zur Sünde, diesen Antagonismus nicht anerkennen zu wollen. In diesem Sinne könnte das Paulus-Wort verstanden werden: „Denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot“

(Röm 7, 8b). Alles hängt also im Grunde von der Existenz und Anerkennung des Absoluten ab. Im Zeitalter des Nihilismus – als Folge einer logisch-rationalen Weltauslegung – wird nun aber seit Nietzsche das Absolute in allen seinen Gestalten für tot erklärt: es ist nichts mit Gott, dem Wahren, Einem und Guten, dem Schönen und der Liebe. Und somit ist es auch nichts mit der von Paulus konstruierten Identitätsproblematik als Sünde. Dies ist die nihilistische Lösung der Identitätsproblematik, die das Problem dadurch „löst“, daß sie die Ausgangsfrage nach der Identität selbst eliminiert. So wird die persönliche Identität im Zeitalter des rationalen Nihilismus eben aufgelöst etwa in sozialen Funktionen, Rollen, Institutionen, Systemen und Strukturen. Im Zeitalter des Nihilismus kommt es daher nicht zu christlicher Glückseligkeit als gnädig gewährter Identitätsfindung, sondern höchstens zum selbst erwirkten, aber absurden Glück des Sisyphos in der permanenten Revolte der Selbstbehauptung⁷⁶ oder aber zur unendlichen Resignation, die auch einen gewissen bescheidenen Frieden gibt⁷⁷.

Wie stehen nun die christliche und die nihilistische Lösung der Identitätsproblematik zueinander? Vordergründig betrachtet schließen sie sich gegenseitig aus. In einem tieferen Sinne kommen sie sich allerdings zum Verwechseln nahe, nämlich im Schlüsselwort „umsonst“ (dorean). Nur daß der Christ dieses „umsonst“ als „gratis“, der Nihilist als „frustra“ hört. Denn auch der Christ durchstreicht in gewissem Sinne das Absolute, wie der Nihilist, indem er das göttliche Absolute zur kontingenten Person Jesus Christus verendlicht und darin erst sein Heil erblickt. Anders gesagt: Der Christ verzichtet nicht wie der Nihilist auf das Absolute, aber darauf, es selbst verwirklichen zu wollen. Denn wenn der Mensch qua ens creatum nicht zum Absoluten werden kann, kann aber doch vielleicht das Absolute Mensch werden.

Dieser hier nur sehr verkürzte und daher grobflächige Hinweis impliziert nicht, daß Christentum und Nihilismus letztlich einerlei seien. Aber er will darauf aufmerksam machen, daß christlicher Glaube äußerlich betrachtet dem Nihilismus unter logischem Gesichtspunkt nichts entgegensetzen hat. Innerchristlich gesehen bedeutet dieser Hinweis jedoch eine Verlagerung der Identitätsproblematik auf die göttliche Heilsgeschichte, genauer gesagt auf Gott selbst, der ja in Gestalt des „Gesetzes“ in Röm 7 immer mitthematisiert ist⁷⁸. Denn die zwar für Röm 7 periphe-

⁷⁶ Vgl. *Albert Camus*, *Der Mythos von Sisyphos*, Hamburg 1959, 98–101.

⁷⁷ Vgl. *Kierkegaard*, *Furcht und Zittern* 224.

⁷⁸ Das liegt sowohl im Duktus der Argumentation Käsemanns, der nicht das zerspaltene Ich, sondern den Kampf kosmischer – göttlicher wie satanischer – Mächte in Röm 7 thematisiert sieht (s. *Käsemann* 199, 202), als auch in dem von *Wilckens*, *Der Brief an die Römer* 75, 100, der sogar auf den Widerspruch in Gott selbst aufmerksam macht. Auch *Reinhard Weber*, *Die Geschichte des Gesetzes und des Ich in Röm 7, 7–8, 4*, in: *NZStH* 29/1987, bes. 177 f. weist auf die Entwicklungsgeschichte Gottes hin, die sich in der Anthropologie widerspiegelt und noch nicht zum Ziel einer Lösung aller Widersprüche gekommen ist.

ren Fragen nach dem Verhältnis von Absolutem und Endlichem, also Gott und Jesus Christus, oder die Frage, wie denn das „Gesetz“, ursprünglich von Gott als Anweisung zum seligen Leben gedacht und gegeben (Dtn 30), nunmehr den Tod wirken soll, wie es, damit verbunden, zur Sünde als ein über sich selbst verfügen Wollen kommen konnte, warum Gott in Dtn 30 wie in Röm 7 den Menschen nicht die Selbstverfügung „gestattet“⁷⁹ und was es schließlich zu bedeuten hat, daß das „Gesetz“ in Röm 7 – also Gott – im Aufdecken der Sünde dieselbe Funktion hat wie der Satan im Alten Testament (Hi 1/2), sind systematisch gesehen doch die entscheidenden. Wie steht es also um das Verhältnis von Logik, Selbstbewußtsein und Sünde, wenn Gott ist?

Diese abschließenden Fragen lassen vermuten, daß die Identitätsproblematik des Menschen letztlich in der Identitätsproblematik Gottes wurzelt, der nach dem lästerlichen Gebet des Hauke Haien in Theodor Storms „Schimmelreiter“ auch nicht immer kann, wie er will⁸⁰. Denn nicht umsonst ist ja der theologische Grundsatz von Ex 3, 14: „Ich bin, der ich bin“, alles andere als die Behauptung einer geschlossenen Identität, sondern der Auftakt der Theogonie Gottes im unverfügbaren und rätselhaften ständigen Anderssein eines „Ich werde sein, der ich sein werde“ – was die christliche Tradition als „deus absconditus“ aufgenommen hat.

⁷⁹ Vgl. Bultmann, Römer 7 207/208.

⁸⁰ Vgl. Theodor Storm, Der Schimmelreiter, in: Werke in vier Bänden I, Hamburg o. J., 119.