

Jakobus und Paulus über das Innere des Menschen und den Ursprung seiner ethischen Entscheidungen*

KARL-WILHELM NIEBUHR

Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Fürstengraben 6,
D-07743 Jena, Germany. Email: karl-wilhelm.niebuhr@uni-jena.de

Pauline Anthropology has long been seen as the key to the quest for the human being in New Testament theology. But there are other concepts in ancient Roman and early Jewish religious-philosophical thinking that deserve our attention in this regard. Exegetical analyses of James 1.2–18 and 3.13–18 point to a view of the human being that traces the ability to do what is good back to God's working within and his bestowal of wisdom. Surveys of ethical passages in the *Wisdom of Solomon* and Epictetus indicate that the origin of ethical decisions can be understood in psychological as well as religious terms. In the light of such anthropological discourses the Pauline argument about the human being in Romans 5–8 can be seen from a new perspective.

Keywords: anthropology, inner human being, James, Romans 5–8, Epictetus, *Wisdom of Solomon*

1. Zur Fragestellung

Die Frage nach dem Menschen im Neuen Testament war in der deutschsprachigen Exegese des 20. Jahrhunderts stark von Analysen zur *paulinischen* Anthropologie bestimmt. Eine zentrale Rolle spielte dabei die Interpretation von Röm 7, mit der insbesondere Luthers Paulusverständnis zur Debatte stand.¹ In diesem Zusammenhang und darüber hinaus bot vor allem der

* Main paper, gehalten beim 69. General Meeting der SNTS vom 2.–9. August 2014 in Szeged, Ungarn. Für hilfreiche Hinweise danke ich besonders den Kollegen Roland Deines (Nottingham), Martin Meiser (Saarbrücken) und George van Kooten (Groningen).

¹ R. Bultmann, „Das Problem der Ethik bei Paulus“, ders., *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und hg. v. E. Dinkler* (Tübingen, 1967) 36–54; ders., „Römer 7 und die Anthropologie des Paulus“, a.a.O., 198–209; W. G. Kümmel, „Römer 7 und die Bekehrung des Paulus“ (UNT 17; Leipzig, 1929); P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen: Ein Vergleich* (Gütersloh, 1938). Zur Forschungsgeschichte vgl. H. Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit: Studien zum Menschenbild in*

anthropologische Interpretationsansatz von Rudolf Bultmann in seiner *Theologie des Neuen Testaments* den Ausgangspunkt für die Analyse anthropologisch relevanter Paulustexte.² Abgesehen von einigen überblicksartigen Skizzen³ blieb in Folge dessen die deutschsprachige Forschung zur neutestamentlichen Anthropologie stark auf Paulus fixiert. In der internationalen Forschung wurde diese Konzentration der Paulusinterpretation auf die Anthropologie im Zuge der „New perspective on Paul“ dagegen massiv in Frage gestellt.⁴ Schon in einem Aufsatz von 1963 hatte Krister Stendahl gegenüber dem „introspective conscience of the west“ auf die paulinische Völkermission als Ursprungszusammenhang der paulinischen Rechtfertigungsaussagen hingewiesen.⁵ Zwar hat sich die Debatte um die „New perspective on Paul“ inzwischen weiterentwickelt, und die anfängliche Frontstellung gegenüber einer angeblich ‚lutherischen‘ Paulusinterpretation wurde weitgehend aufgegeben, aber das bedeutet nicht, dass anthropologische Themen weiter im Mittelpunkt der Paulusforschung

Römer 7 (WUNT 164; Tübingen, 2004); V. Stolle, *Luther und Paulus: Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers* (ABG 10; Leipzig, 2002).

- 2 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Hg. O. Merk; UTB 630; Tübingen, 1984⁹) (ursprünglich in drei Lieferungen 1948–53; vgl. dazu K. Hammann, *Rudolf Bultmann: Eine Biographie* (Tübingen, 2012³) 397–408).
- 3 E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB 2768; Tübingen/Basel, 2006); C. Frevel/O. Wischmeyer, *Menschsein* (NEB Themen 11; Würzburg, 2003); U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie: Jesus – Paulus – Johannes* (BThSt 18; Neukirchen-Vluyn, 1991).
- 4 Vgl. zur Diskussion in der deutschsprachigen Exegese F. Wilk, „Gottesgerechtigkeit – Gesetzeswerke – eigene Gerechtigkeit: Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischen Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die ‚New Perspective‘“, *ThLZ* 135 (2010) 267–82; K.-W. Niebuhr, „Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion“, *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (Hg. T. Söding; QD 180, Freiburg u.a., 1999) 106–30; M. Bachmann, Hg., *Lutherische und neue Paulusperspektive: Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182; Tübingen, 2005). Den Fortgang der englischsprachigen Diskussion dokumentieren u.a. F. Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective. Revised and Expanded Edition* (Grand Rapids/Cambridge, 2007); J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (WUNT 185; Tübingen, 2005); S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The „Lutheran“ Paul and his Critics* (Grand Rapids, 2004).
- 5 K. Stendahl, „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“, *HTR* 56 (1963) 199–215 (dt.: „Der Apostel Paulus und das ‚introspektive‘ Gewissen des Westens“, *KuI* 11 (1996) 19–33).

stehen. Die Diskussion konzentriert sich heute eher auf den ‚apokalyptischen‘ Paulus⁶ und auf Israel im Rahmen der paulinischen Theologie.⁷

Ich möchte im Folgenden den Versuch machen, diese stark auf Paulus zuge-spitzte Sicht auf die neutestamentliche Anthropologie in den Zusammenhang mit anderen Menschenbildern im Neuen Testament und seiner Umwelt zu stellen.⁸ Meines Erachtens wird bei einem solchen Ansatz die Sicht des Paulus nicht verwässert, sondern ihre Eigenart tritt umso deutlicher hervor. Indem die paulinische Anthropologie nicht verabsolutiert, sondern im besten Sinne *relativiert* wird, können *Relationen* erfasst werden, in denen Paulus sein Menschenbild verankert. Es gründet im Glauben an den einen Gott Israels, der Welt und Menschen geschaffen und sein Volk aus allen Völkern erwählt hat. Es ist endzeitlich neu bestimmt durch das Jesus-Christus-Geschehen, in dem Gott allen Menschen neues Leben anbietet. Es erhält seine Konturen durch Ausrichtung an Grundimpulsen Jesu, die in österlicher Transformation in den frühen christlichen Gemeinden aufgenommen und weiterentwickelt wurden. In diesen drei Relationen liegt das strukturell Verbindende zwischen der paulinischen Anthropologie und anderen anthropologischen Ansätzen im Neuen Testament, auch wenn keiner von ihnen so konsequent theologisch reflektiert und sprachlich ausgestaltet worden ist wie der paulinische.

Eine solche dezidiert theologische Fragestellung gehört auch heute zu den Aufgaben biblischer Exegese, ohne dass dabei die religions-, kultur- und sozial-geschichtlichen Zusammenhänge übersehen werden, in denen die neutestamen-tlichen Texte stehen. Die Zuwendung unseres Fachs zu religionsgeschichtlichen

6 D. A. Campbell, *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids/Cambridge, 2009); W. S. Campbell, *Paul and the Creation of Christian Identity* (London/New York, 2008).

7 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (London/Minneapolis, 2013). Zur aktuellen Debatte um das *opus magnum* von N. T. Wright vgl. *Journal for the Study of Paul and his Letters* 4 (2014), mit Beiträgen von M. C. de Boer, M. Bockmuehl, B. R. Gaventa u.a.

8 Vgl. dazu meine Skizzen: „Ethik und Anthropologie nach dem Jakobusbrief: Eine Skizze“, *Jenseits von Indikativ und Imperativ* (Hg. F. W. Horn/R. Zimmermann; WUNT 238; Tübingen, 2009) 329–46 (engl.: „Ethics and Anthropology in the Letter of James: An Outline“, *Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts* (Hg. J. W. van Henten/J. Verheyden; STAR 17; Leiden/Boston, 2013) 223–42); „Die Makarismen Jesu als Ausdruck seines Menschenbildes“, *Evangelium ecclesiasticum: Matthäus und die Gestalt der Kirche (FS C. Kähler)* (Hg. C. Böttrich u.a., Frankfurt am Main 2009) 329–52; „Jesus’ ‘Conception of Man’ as an Expression of his ‘Ethics’“, *Moral Language in the New Testament: The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings* (Hg. R. Zimmermann/J. G. van der Watt; WUNT 11/296; Tübingen, 2010) 89–104; „Menschenbild, Gottesverständnis und Ethik: Zwei paulinische Argumentationen (Röm 1,18–2,29; 8,1–30)“, *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.–20. Mai 2012 Heidelberg* (Hg. M. Konradt/E. Schläpfer; WUNT 322; Tübingen, 2014) 139–61.

Themen und Forschungsansätzen hat in jüngerer Zeit wieder stärker zur Kooperation mit den Altertumswissenschaften und den Kulturwissenschaften geführt. Solche Tendenzen müssen in die theologische Reflexion einbezogen werden, damit unser Fach davon ebenso profitieren kann wie die geisteswissenschaftlichen Nachbardisziplinen.

Mein Interpretationsansatz soll im Folgenden zunächst am Jakobusbrief entfaltet werden. Der Jakobusbrief ist in der neueren Forschung aus seinem theologischen Schattendasein herausgetreten, vor allem aus dem paulinischen Schatten, der in der protestantischen Exegese die theologische Eigenart des Briefes lange Zeit überdeckt hat.⁹ Die Anthropologie ist dabei bisher nur selten thematisiert worden, abgesehen von einer pauschalen Zuweisung des Briefes zur frühjüdischen Weisheit.¹⁰ Dabei verdient das Menschenbild, das im Jakobusbrief entfaltet wird, besondere Beachtung. Es ist in frühjüdischen anthropologischen Vorstellungen verwurzelt und durch popularphilosophische Topoi der hellenistisch-römischen Welt beeinflusst.¹¹ Zugleich verweist aber der Brief durch die Verfasserzuschreibung im Präskript seine Leser in kanonischer Perspektive auf Jakobus, den Bruder Jesu, ob diese Verfasserschaft nun historisch wahrscheinlich ist oder nicht.¹² Schon von daher legt sich die Frage nahe, ob nicht auch das Menschenbild des Briefes im Glauben an Jesus Christus verankert ist, auch wenn diese christologisch-soteriologische Grundlage im Brief nicht näher entfaltet wird.¹³

9 Vgl. dazu meinen Forschungsbericht: „A New Perspective on James’? Neuere Forschungen zum Jakobusbrief“, *ThLZ* 129 (2004) 1019–44.

10 Vgl. dazu knapp W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (SBS 125/6; Stuttgart, 1986) 191–4; R. Hoppe, „Der Jakobusbrief als briefliches Zeugnis hellenistisch und hellenistisch-jüdisch geprägter Religiosität“, *Der neue Mensch in Christus: Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (Hg. J. Beutler; QD 190; Freiburg u.a., 2001) 164–89, hier 181–9; ausführlicher ders., *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* (fzb 28; Würzburg, 1977) 18–71.

11 Vgl. dazu M. A. Jackson-McCabe, *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom* (NT.S 100; Leiden u.a. 2001).

12 Zur kanonischen Perspektive der Leser des Jakobusbriefes vgl. K.-W. Niebuhr, „James in the Minds of the Recipients: A Letter from Jerusalem“, *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition* (Hg. K.-W. Niebuhr/R. W. Wall; Waco, 2009) 43–54. Darüber hinaus ist der Jakobusbrief erkennbar durch Rezeption von Jesus-Überlieferung geprägt, vgl. dazu P. Hartin, „James and the Jesus Tradition. Some Theological Reflections and Implications“, Niebuhr/Wall, Hg., a.a.O., 55–70; J. S. Kloppenborg, „The Reception of the Jesus Tradition in James“, a.a.O., 71–100 (= *The Catholic Epistles and the Tradition* (Hg. J. Schlosser; BEThL 176; Leuven, 2004) 93–141); ders., „The Emulation of the Jesus Tradition in the Letter of James“, *Reading James with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of James* (Hg. R. L. Webb/J. S. Kloppenborg; London/New York, 2007) 121–50; R. J. Bauckham, „The Wisdom of James and the Wisdom of Jesus“, Schlosser, Hg., a.a.O., 75–92.

13 Vgl. dazu K.-W. Niebuhr, „Glaube im Stresstest: πιστις im Jakobusbrief“, *Glaube: Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (Hg. J. Frey u.a.; Tübingen, im Druck).

Damit ist die These der folgenden Ausführungen benannt: *Jakobus bringt ein theologisch reflektiertes ‚christliches‘ Menschenbild zur Sprache, das unabhängig von und eigenständig gegenüber Paulus entfaltet wird, aber aufgrund der gemeinsamen Verwurzelung im Jesus-Christus-Geschehen strukturelle Übereinstimmungen mit der paulinischen Anthropologie aufweist.* Die Jakobus und Paulus gemeinsame Basis dieses Menschenbildes liegt im frühjüdischen Gottesverständnis. Reflektiert wird es jeweils in der Sprache und mit den geistigen Mitteln hellenistisch-römischer Popularphilosophie. Eine gemeinsame Zielrichtung beider besteht in der endzeitlichen Ausrichtung von Ethik und Anthropologie. Auch in der Bewertung der Existenz des Menschen als von Sünde beherrscht und erlösungsbedürftig lassen sich Strukturparallelen zwischen Paulus und Jakobus erkennen. Der Bezug auf Jesus bzw. das Christusgeschehen verbindet beide, wenngleich Paulus diesen Bezug ungleich stärker als Jakobus für seine theologischen Argumentationen fruchtbar macht.

Der wichtigste Unterschied liegt dort, wo Paulus ausdrücklich – bedingt durch Herausforderungen seiner Völkermission – die Differenz zwischen Israel und den Völkern angesichts des Christusgeschehens reflektiert und anthropologische Konsequenzen daraus zieht. Bei Jakobus ist das kein Thema, und folglich braucht er solche Konsequenzen auch nicht zu ziehen. Daraus darf aber kein Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus abgeleitet werden. Vielmehr erweisen sich beide als reflektierte Theologen, die aus ihren im Frühjudentum verwurzelten theologischen Grundüberzeugungen und den für sie maßgeblichen Impulsen des Christusgeschehens die ihrer Überzeugung nach sachgemäßen anthropologischen Folgerungen gezogen haben.¹⁴

Der skizzierten Fragestellung entsprechend werde ich im Folgenden nicht Jakobus von Paulus her interpretieren, sondern umgekehrt zuerst charakteristische Merkmale des Menschenbildes im Jakobusbrief herausarbeiten. Dazu werde ich zwei Textabschnitte des Briefes genauer analysieren (1,2–18; 3,13–18). Anschließend werde ich zum Vergleich zwei exemplarische Textzusammenhänge aus hellenistisch-jüdischer und römischer popularphilosophischer Ethik und Anthropologie heranziehen (*Sapientia Salomonis* und Epiktet). Am Ende werde ich in einem kurzen Blick auf Röm 7 einen klassischen Textzusammenhang paulinischer Anthropologie von hier aus in anderer Beleuchtung zu erfassen versuchen.

2. Das Menschenbild im Jakobusbrief

Für wenige neutestamentliche Textzusammenhänge ist das Modewort ‚Ganzheitlichkeit‘ so geeignet wie für den Jakobusbrief.¹⁵ Auf vielfältige Weise

¹⁴ Meine Sicht zum (Nicht-)Verhältnis von Jakobus und Paulus habe ich knapp skizziert in Niebuhr, „Glaube im Stresstest“ (s. Anm. 13).

¹⁵ Vgl. zum Folgenden H. Frankemölle, „Gespalten oder ganz: Zur Pragmatik der theologischen Anthropologie des Jakobusbriefes“, *Kommunikation und Solidarität: Beiträge zur Diskussion*

bringt der Brief gleich zu Beginn die Ganzheitlichkeit des Menschen in semantischen Gegensatzpaaren zum Ausdruck: Sie ist bestimmt von glauben und zweifeln (1,6), bitten und empfangen (1,5f.7), Niedrigkeit und Hoheit, Reichtum und Erniedrigung (1,9f.) und eben auch durch den Gegensatz zwischen den „vollkommenen und ganzheitlichen“ Adressaten (τέλειοι καὶ ὀλόκληροι, 1,4) und dem „zwei-seeligen Zweifler“ (διακρινόμενος, ἀνὴρ δίψυχος, 1,6.8). Eine Klimax des Glaubenslebens (1,2–4) führt aus Anfechtung über Erprobung und Ausdauer zum „vollkommenen Werk“ (ἔργον τέλειον) und zu „Ganzheitlichkeit“ (ὀλόκληροι). Ein Makarismus gilt dem „ganzen Mann“ (μακόριος ἀνὴρ, 1,12),¹⁶ der seine Anfechtung erträgt und am Ende den Siegerkranz des Lebens empfängt. Allerdings kann die Einsicht in seine Sündenverfallenheit und Hilflosigkeit angesichts der auf ihn einstürmenden Zweifel (1,6) und verlockenden und verstrickenden Begierden (1,14) diesem „ganzen Mann“ auch zu schaffen machen und ihn schließlich – wieder in einer Klimax – durch die von Begierden geschwängerte Sünde hindurch in den Tod hinein entbinden (ἡ δὲ ὀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον, 1,15).

2.1. Exegese Jak 1,2–18

Auffällig zentral für das Menschenbild des Jakobusbriefes¹⁷ ist der Glaube (πίστις).¹⁸ Er bildet die Mitte der Eingangsmahnung 1,2–4, definiert die gegenüber Gott geforderte Grundhaltung des Bittens anstelle des Zweifels (1,6), ebenso die Haltung gegenüber dem Herrn Jesus Christus (2,1).¹⁹ Dieser Glaube rückt aus der Perspektive der Erwählung durch Gott die Maßstäbe von arm und reich zurecht (2,5). Er prägt den Gedankengang des Briefes bis zum

des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften (Hg. H.-U. von Brachel/N. Mette; Freiburg (Schweiz)/Münster, 1985) 160–78; ders., „Exkurs 5: Anthropologie und Theo-logie“, ders., *Der Brief des Jakobus* (ÖTBK 17; Gütersloh/Würzburg, 1994) 305–20; P. J. Hartin, *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James* (Collegeville, 1999).

¹⁶ Zu den Makarismen im Jakobusbrief vgl. K.-W. Niebuhr, „Die Seligpreisungen in der Bergpredigt nach Matthäus und im Brief des Jakobus. Zugänge zum Menschenbild Jesu?“, *Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium (FS U. Luz)* (Hg. P. Lampe u.a.; Neukirchen-Vluyn, 2008) 275–96, hier 282–4.

¹⁷ Vgl. dazu Niebuhr, „Ethik und Anthropologie“ (s. Anm. 8), 332–41.

¹⁸ Vgl. dazu Niebuhr, „Glaube im Stresstest“ (s. Anm. 13), sowie H. Frankemölle, „Exkurs 2: Glaube nach Jakobus“, ders., *Jakobus* (s. Anm. 1), 222–31.

¹⁹ Zur Textüberlieferung und zur Interpretation von 2,1 τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης vgl. D. C. Allison, Jr, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James* (ICC; New York u.a., 2013) 382–4. Allison hält vor allem aus syntaktischen Gründen ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ für eine Interpolation (mit Spitta, Mayor, Windisch u.a.). Vgl. zu Interpretationsmöglichkeiten der Genitivkette aber auch C. Burchard, *Der Jakobusbrief* (HNT 15/1; Tübingen, 2000) 97f.; S. McKnight, *The Letter of James* (NICNT; Grand Rapids/Cambridge, 2011) 175–80.

Schluss (5,15). Lange bevor im Jakobusbrief die Einheit von Glaube und Werken begründet wird, sind die theologischen, soteriologischen, christologischen und ethischen Koordinaten seines Glaubensverständnisses festgelegt. Dort, wo das soteriologische Zentrum des Briefes liegt (1,12–25),²⁰ ist nicht der Gegensatz von Glaube und Werken bestimmend, sondern die Haltung des Empfangens (1,12.21), Hörens und Tuns (1,22f.). In theozentrischer Ausrichtung wird denen, die Gott lieben, der Siegerkranz des Lebens verheißen (1,12), die gute Gabe Gottes versprochen, die von oben auf den Menschen herabkommt (1,17). Vom Wort der Wahrheit ist hier die Rede, durch das wir geboren wurden als Erstlingsgabe seiner Geschöpfe (1,18), vom eingepflanzten Wort, das Seelen retten kann (1,21), und davon, sich dauerhaft zu vertiefen in das vollkommene Gesetz der Freiheit, das zum Tun des Wortes allererst befähigt und zur Seligkeit führt (1,25). Glaube und Werke in ihrem Verhältnis zueinander (2,14–26) werden erst näher betrachtet, nachdem zuvor die Grundhaltung des Empfangens, der *vollkommenen Passivität* auf Seiten des Menschen bei der Heiliszusendung von Gott her klargestellt ist.²¹

Die Aufforderung zur Glaubensfreude angesichts von allseits bedrängenden Versuchungen (1,2–4) und der Zuspruch des Lebenskranzes für diejenigen, die sie bestehen (1,12), bilden im Briefeingang eine *inclusio*. Thema und Wirkabsicht des Briefes werden hier vorab benannt in dem eschatologisch motivierten Aufruf, angesichts von gegenwärtigen Bedrängnissen zur Vollkommenheit des Glaubens und Lebens zu gelangen. Eingeklammert von dieser *inclusio* ist eine *digressio*, die aus zwei kleinen Texteinheiten besteht (VV. 5–8 und 9–11).²² Zwei Fallbeispiele sollen den konstatierten Mangel näher bestimmen: als Mangel an Weisheit und falsche Bewertung des Reichtums.²³ Angesichts ihres mangelhaften Glaubens fordert der Autor die Adressaten zum Beten auf, zunächst indem er Gott als vorbehaltlosen Geber der Weisheit charakterisiert (V. 5), sodann indem er die rechte Weise des Betens bzw. die rechte Beschaffenheit des Beters beschreibt

20 Vgl. dazu umfassend M. Konradt, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief: Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption* (StUNT 22: Göttingen, 1998).

21 2,14–26 ist allenfalls die statistische, nicht die sachliche, Mitte des Briefes. Vgl. zur Begründung sowie zum Aussagezusammenhang insgesamt Niebuhr, „Glaube im Stresstest“ (s. Anm. 13), sowie Konradt, *Christliche Existenz* (s. Anm. 20), 41–100.171–206.

22 Vgl. zur Gliederung Frankemölle, *Jakobus* (s. Anm. 15), 135–41. Verschiedenste Gliederungsmodelle aus der jüngeren Forschung sind übersichtlich zusammengestellt bei McKnight, *James* (s. Anm. 19), 47–55.

23 Mangel an Weisheit und Zweifel/Gespaltenheit konstituieren ein und denselben ‚Fall‘, neben dem anderen der falschen Bewertung des Reichtums. VV. 5–8 sind textgrammatisch eng verklammert. Das Handlungssubjekt τῆς bleibt konstant und wird in den folgenden Sätzen mehrfach pronominalisiert. Erst in VV. 9f. werden mit ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός und ὁ πλούσιος neue Handlungssubjekte eingeführt. Frankemölle, *Jakobus* (s. Anm. 15), 137 (vgl. 232), unterscheidet dagegen drei Fallbeispiele: V. 5 (Mangel an Weisheit), VV. 6–8 (Mangel an Glauben), VV. 9–11 (Mangel an richtiger Selbsteinschätzung bei Armen und Reichen).

(VV. 6–8). Das Gebet um Weisheit im Glauben erhält die Zusage, dass dem Bittenden Weisheit gegeben wird (V. 5c). Dem entspricht antithetisch, dass dem Zweifelnden versagt wird, etwas von Gott zu empfangen, denn er ist ein „zwei-seeliger Mann“, ungeordnet auf allen seinen Wegen.²⁴ Deshalb bleibt dieser Mensch ein ‚Mangelwesen‘. Im zweiten Teil der *digressio* wird die falsche Bewertung des Reichtums in einem antithetisch aufgebauten Mahnspruch artikuliert (VV. 9f.) und durch ein Beispiel illustriert, das prophetische Motive des Aufblühens und Verdorrens aufgreift (V. 11). Der Mahnspruch ist von der semantischen Opposition ‚hoch‘ (bzw. ‚reich‘) vs. ‚niedrig‘ durchzogen. Der Akzent liegt auf der Ermahnung an den Reichen. Der die Texteinheit abschließende Mahnspruch V. 11fin unterstreicht (wieder mit prophetischen Motiven) den gleich gestalteten Satz aus V. 10, der ebenso an den Reichen gerichtet war. Die beiden Fallbeispiele sind strukturell und textgrammatisch eng miteinander verknüpft. Gott zu bitten und etwas von ihm zu empfangen, sind Haltungen, zu denen die Adressaten angesichts von Zweifel und Mangel an Weisheit aufgefordert werden.

In 1,13–18 wird die Frage nach dem Woher der Versuchungen gestellt und in einer anthropologisch-theologischen Reflexion beantwortet.²⁵ Ihre Ursache liegt nicht bei Gott, sondern im Innern des Menschen.²⁶ Der Mensch ist von Begierde und Sünde bestimmt, was ihm den Tod einbringt. Von Gott, und das heißt: von außen und oben, kommt dagegen das rettende Wort der Wahrheit, das in einer Art Neuschöpfung vom Menschen empfangen wird.²⁷ V. 13 greift das Eingangsthema der Versuchungen wieder auf,²⁸ wendet den Blick nun aber von den äußeren Haltungen der Versuchten hin zu den inneren Ursachen ihrer Versuchungen. Ab V. 14 ist der Trieb, die ἐπιθυμία, Handlungssubjekt.²⁹ Es

24 Zu den anthropologischen Konzeptionen in Jak 1,5–8, die in dem Neologismus δῖψυχος anklingen, vgl. G. van Kooten, Art.: „Human Being“, *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics*, Bd. 1 (Hg. R. L. Brawley; Oxford, 2014) 394–405, hier 400–2. Zu δῖψυχος vgl. auch den Exkurs bei Burchard, *Jakobusbrief* (s. Anm. 19), 61–3.

25 Vgl. dazu zuletzt M. Konradt, „Sünde im Jakobusbrief“, *ZNT* 16 (2013) 21–8; J. S. Kloppenborg, „James 1:2–15 and Hellenistic Psychagogy“, *NovT* 52 (2010) 37–71; W. T. Wilson, „Sin as Sex and Sex with Sin: The Anthropology of James 1:12–15“, *HTR* 95 (2002) 147–68.

26 Zur Diskussion über den Ursprung der Versuchung und des Bösen in der hellenistisch-römischen Philosophie und in der frühjüdischen Literatur vgl. Kloppenborg, „Hellenistic Psychagogy“ (s. Anm. 25), 65–70; van Kooten, „Human Being“ (s. Anm. 24), 402.

27 Man kann diesen Abschnitt als soteriologische Mitte des Briefes ansehen (so Konradt, *Existenz* (s. Anm. 20), 41–100; vgl. auch Burchard, *Jakobusbrief* (s. Anm. 19), 74: „Die theologisch grundlegende Stelle des Briefs“). Unklar bleibt im Jakobusbrief freilich, wie dieses Rettungsgeschehen genau vorzustellen ist und welche Rolle Gott und Jesus Christus darin spielen. Zu 1,18.21 s.u. (bei Anm. 39).

28 Viermal Wortstamm πειρ-, vgl. V. 2: πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις.

29 In V. 14 ist ἐπιθυμία logisches, in V. 15 auch grammatisches Subjekt. Kloppenborg, „Hellenistic Psychagogy“ (s. Anm. 25), 68, spricht von „strong convergence between James

steht in semantischer Opposition zu Gott, der mit den Versuchungen nichts zu tun hat.³⁰ Wenn der Trieb in V. 14 als ἡ ἰδία ἐπιθυμία bezeichnet wird, dann wird die Geschichte von Begierde, Sünde und Tod, die ab V. 15 die Aussagen bestimmt, nicht nur auf den Menschen bezogen, sondern zugleich in sein Inneres verlegt.³¹ In ihm spielen sich dramatische Ereignisse ab, geradezu ein kleiner Roman: Die Begierde (*femininum*) verlockt, ködert, ja, verführt den Menschen (ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος). Er hat nichts mehr zu sagen, wenn die Begierde, so verführend verführt, selbst schwanger wird (συλλαβοῦσα) und die Sünde (*femininum*) austrägt (τίκτει), bis schließlich die Sünde den Tod (*masculinum*) gebiert (ἀποκύει).³² Der Subjektwechsel in V. 15 markiert also einen ‚Herrschaftswechsel‘ im Innern des Menschen. Trieb und Sünde werden ihm, der als Person nicht mehr selbständig agieren kann, zum Todesverhängnis.³³ Im Innern des Menschen (des Mannes, vgl. VV. 5.8.12!) herrscht zwar reges Treiben, aber nicht mehr er selbst! Wenn zuvor vom δίψυχος (V. 8)³⁴ und vom μακάριος ἀνὴρ (V. 12) die Rede war, so ist nunmehr klar, um welchen dieser beiden ‚ganzen Männer‘ es geht, um den ganz und gar ungefestigten, unordentlichen Mann.³⁵

Zu einem Perspektivwechsel werden die Leser in V. 16 aufgefordert:³⁶ Im Blick ist nicht mehr die im Innern des Menschen regierende Begierde, sondern der

and Philo on blaming ἐπιθυμία for the corruption of the soul” und verweist dafür auf *SpecLeg* IV 79–81.

30 Vgl. V. 13: ὁ θεὸς ἀπειράστος ἐστίν.

31 Vgl. Konradt, „Sünde im Jakobusbrief“ (s. Anm. 25), 21f.: „Die Begierde erscheint als die im Innern des Menschen verortete, zugleich aber vom Ich des Menschen unterschiedene Instanz, die ihn zu einem dem Willen Gottes entgegenstehenden Verhalten zu verleiten sucht.“

32 Wilson, „Sin as Sex“ (s. Anm. 25), 149–57, interpretiert die Passage auf dem Hintergrund einer bei Philon breit entfaltenen sexuellen Metaphorik für psychische Vorgänge.

33 Wenn nach Konradt, „Sünde im Jakobusbrief“ (s. Anm. 25), 22, die Begierde als „Todeskeim“, „Wurzel“ und „Quellgrund(es) des Sündigens“ bezeichnet wird, dann verdeckt diese Metaphorik ihr *personales* Agieren, das sowohl in 1,14f. als auch in 4,1–3 die Aussagen bestimmt.

34 Nach van Kooten, „Human Being“ (s. Anm. 24), 401, hat der anthropologische Befund, dass der Mensch δίψυχος ist, eine theo-logische Ursache (vgl. ἁπλῶς mit Blick auf Gott, V. 5!): „God’s singularity is contrasted with the compound, mixed human constitution, which renders human beings profoundly unstable and different from God’s unchangeability (1:17).“

35 Vgl. V. 8: ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. Nach Konradt, „Sünde im Jakobusbrief“ (s. Anm. 25), 23, ist demnach „die Begierde ... das anthropologische Grunddatum“ im Jakobusbrief. Kloppenborg, „Hellenistic Psychagogy“ (s. Anm. 25), 47–53, verweist für die Konzeption des „unordentlichen“ Mannes auf popularphilosophische (Stoiker, Plutarch) und frühjüdische (Philon, TestXII) Parallelen.

36 Der Imperativ μὴ πλανᾷσθε ist im rhetorisch-ethischen Sinne Richtigstellung (Katorthosis bzw. Katorthoma), vgl. M. Forscher, *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von*

Blick soll sich jetzt nach außen und oben richten, auf den „Vater der Lichter“ (V. 17). Er ist vor allem Geber jeglicher guter Gabe, Schöpfer und Ordner des Kosmos und greift von oben und außen in das Innere des Menschen ein. Dabei wird die Metaphorik der Prokreation beibehalten und Gott selbst als „Gebärender“ charakterisiert: „Er hatte den Willen, uns zur Welt zu bringen (βουληθεῖς ὑπεκύησεν ἡμᾶς) durch ein Wort der Wahrheit, damit wir so etwas wie eine Erstlingsgabe von seinen Geschöpfen seien“ (V. 18).³⁷

Damit ist offenkundig der Heilswille und das Heilswirken Gottes am Menschen benannt, also ‚Soteriologie‘.³⁸ Ebenso deutlich ist, dass dieses Heilsgeschehen zwar vom Schöpfer der Welt und der Menschen ausgeht, aber der Schöpfungsvorgang nicht lediglich nacherzählt wird. Vielmehr geht es um das *Neugeschaffenwerden* des Menschen durch ein Wort der Wahrheit mit endzeitlicher Orientierung,³⁹ also um ein *eschatologisches* Geschehen, das freilich im Aorist ausgedrückt wird, somit bereits *geschehen ist*.⁴⁰ Wo anders als in *frühchristlichen* Texten gibt es so strukturierte, endzeitlich ausgerichtete Heilsaussagen?⁴¹ In Jak 1,18 wird somit das bereits geschehene Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus thematisiert. Freilich kann der Verfasser dieses endzeitliche Handeln Gottes zur Sprache bringen, ohne (hier) explizit auf Christus zu verweisen.⁴² Das muss auch theologisch ernst genommen werden.⁴³

Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System (Darmstadt, 1995²) 196–211, zugleich aber auch „Kirchensprache und führt damit wohl Bekanntes ein“, Burchard, *Jakobusbrief* (s. Anm. 19), 75.

37 Wilson, „Sin as Sex“ (s. Anm. 25), 167: „God’s sovereign will, incorporating both male and female roles in sexual reproduction, begets (ὑπεκύησεν) new life (1:15, 18).“

38 Vgl. M. Konradt, „Werke als Handlungsdimension des Glaubens: Erwägungen zum Verhältnis von Theologie und Ethik im Jakobusbrief“, *Jenseits von Indikativ und Imperativ* (Hg. F. W. Horn/R. Zimmermann; WUNT 238; Tübingen, 2009) 309–27, hier 317: „Nach Jak 1,18 ist der Übertritt ins heilvolle Leben Werk Gottes, Jakobus verankert also das vom Christen geforderte Tun in Gottes Heilshandeln.“

39 Vgl. zur Interpretation von 1,18.21 auf dem Hintergrund frühjüdischer Bundestheologie, insbesondere mit Bezug auf Jer 31, M. J. Kamell, „Incarnating Jeremiah’s Promised New Covenant in the ‘Law’ of James“, *EQ* 83 (2011) 19–28.

40 Zur Diskussion um die Frage, ob und in welcher Weise in 1,18 das Christusgeschehen impliziert ist, vgl. einerseits (verneinend) Allison, *James* (s. Anm. 19), 278–87; Jackson-McCabe, *Logos and Law* (s. Anm. 11), 233–8, andererseits (bejahend) Burchard, *Jakobusbrief* (s. Anm. 19), 77–80; Konradt, *Existenz* (s. Anm. 20), 41–66; Wilson, „Sin as Sex“ (s. Anm. 25), 167f.

41 Vgl. J. A. Whitlark, „Ἐμφυτος Λόγος: A New Covenant Motif in the Letter of James“, *HBT* 32 (2010) 144–65, der zahlreiche frühchristliche Aussagen zum Vergleich heranzieht.

42 Die explizit ‚christlichen‘ Aussagen in 1,1 und 2,1 können weder aus sachlichen noch aus textkritischen Gründen ausgeschieden werden (s.o. Anm. 19), sondern sind im Gegenteil bei allen theo-logischen Aussagen mitzudenken, auch mit Blick auf die Parusie (vgl. 5,8).

43 Konradt, „Werke als Handlungsdimension des Glaubens“ (s. Anm. 38), 318, spricht von einer theozentrischen Begründung des in Christus geschenkten Heils im Jakobusbrief.

Der Abschnitt 1,19–27 zieht die paränetischen Folgerungen aus dem Heilsgeschehen. Imperative bestimmen jetzt die Aussagen, der Gegensatz bzw. Zusammenhang von Tun und Hören, die Mahnung, alles Schlechte abzulegen, die Aufforderung, als „Täter des Worts“ das empfangene, eingepflanzte Wort, das Seelen retten kann, im täglichen Leben wirksam werden zu lassen.⁴⁴ Eine Toraparänese (VV. 23–5), die in einen weiteren Makarismus mündet, beschließt mit Skizzen des „Hörers“ und des „Täters“ den Briefeingang und unterstreicht dessen Hauptintention: Wer von Gott das heilsame Wort empfangen hat, der kann auch künftig Versuchungen ertragen und Gottes Willen im Glauben erfüllen. Konkretisiert wird das mit Mahnungen zum rechten Sozialverhalten (VV. 26f.).⁴⁵

Als anthropologisches Hauptproblem in Jak 1,2–18 ergibt sich damit der Mangel an Glaube und Weisheit, der zu Anfechtung, Unordnung und Fremdherrschaft im Menschen und, als Resultat dessen, zum Widerspruch zwischen seinen Worten und Taten führt. Als Lösung verweist der Autor auf das Gebet um Weisheit, umfassender auf die Grundhaltung des Bittens und Empfangens, die sich selbst nichts, Gott aber, dem Geber guter Gaben, alles zutraut.

2.2. Exegese Jak 3,13–18

Die kleine Texteinheit Jak 3,13–18 greift das im Prolog angeschnittene Stichwort Weisheit (1,5) auf.⁴⁶ Will man im Briefkorpus einen *confirmatio*-Teil (1,19–3,12) von einem *confutatio*-Teil (3,13–5,6) unterscheiden, dann leitet der Abschnitt die *confutatio* ein und hat damit eine ähnliche Funktion wie die *propositio* (1,19–27) gegenüber der *confirmatio*.⁴⁷ Ihm kommt damit besonderes Gewicht im Brief zu. Mit dem näheren und fernerem Kontext ist er durch Stichwortbezüge verknüpft. Besonders eng ist die Verbindung zu 2,14–26 und über diesen Abschnitt hinaus auch zur Grundthese in 1,2–4.⁴⁸ Das Wortfeld ἀλήθεια, ἄνωθεν κατερχομένη, ἀγαθός weist auf die *propositio* zurück. Auch zum unmittelbaren Kontext in 3,1–12 finden sich Stichwortbezüge.⁴⁹ Diese enge

44 Vgl. dazu Niebuhr, „Glaube im Stresstest“ (s. Anm. 13).

45 Vgl. dazu ausführlicher Niebuhr, „Glaube im Stresstest“ (s. Anm. 13).

46 In sechs Versen dreimal σοφία und einmal σοφός.

47 Zur rhetorischen Gliederung und Interpretation des Jakobusbriefes vgl. E. Baasland, „Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes“, ANRW II 25,5 (1988) 3646–84 (3658f.); D. F. Watson, „An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James“, Webb/Kloppenborg, *Reading James* (s. Anm. 12), 99–120.

48 Zu ἔργα vgl. neben 2,14–26 (zwölfmal) noch 1,4.25, zu δειξάτω vgl. 2,18 (zweimal), zu δικαιοσύνη vgl. 2,23 (δικαιοῦσθαι 2,21.24.25) sowie 1,20; 5,6.16, zu ποιῆσαι vgl. 2,19 sowie 1,25; 2,8.12.13. Weitere Verbindungen vom Wortfeld ἔργον, δικαιοσύνη, ἀναστροφή, πράγμα, καρποὶ ἀγαθοί aus ergeben sich auch zu 5,7.18.

49 Vgl. πικρός 3,11; μεστός 3,8; ζῆλος 4,2 (ζήλου); s.a. einerseits (nach vorn) die weiterführende Aufnahme von 3,1 (μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε) in 3,13 (τίς σοφός

Einbindung in den näheren und ferneren Kontext ist bei der Interpretation im Blick zu behalten.

Der Aufbau des Abschnitts ist bestimmt vom Gegensatz ‚oben‘ vs. ‚unten‘ (V. 15: ἡ σοφία ἄνωθεν – [ἡ σοφία] ἐπίγειος). Ihm entspricht die Gegenüberstellung von positiven und negativen Verhaltensweisen der Adressaten in VV. 13f. Die beiden Arten von Weisheit⁵⁰ werden durch je einen kleinen Katalog näher beschrieben.⁵¹ Der Abschnitt mündet in eine feierliche, durch wertbestimmte Substantive getragene,⁵² vom *passivum divinum* regierte Aussage: „Frucht der Gerechtigkeit in Frieden ist denen gesät (σπείρεται), die Frieden schaffen“ (V. 18). Die textgrammatische und semantische Analyse zeigt: Weisheit wird definiert und in ihrem Wert bestimmt durch menschliche Verhaltensweisen, gute Werke (V. 13), bzw. durch ihr Fehlen.⁵³ Mangel an Weisheit ist erkennbar an negativem Verhalten, ihr Vorhandensein an positivem. Dennoch wird Weisheit nicht einfach mit dem Tun des Menschen identifiziert oder gar durch es bewirkt. Sie ist und bleibt vielmehr Gabe Gottes. Mangel an Weisheit führt nicht bloß zu ethisch verfehltem Handeln, sondern entzieht jeder Lebensordnung den Boden und liefert den Menschen widergöttlichen Mächten aus.⁵⁴ Wem Weisheit fehlt, der muss (und darf!) sie im Glauben „von oben“ erbitten.⁵⁵

Wie im Prolog so diagnostiziert der Jakobusbrief auch in 3,13–18 das Fehlen bzw. Vorhandensein von Weisheit an den Gemeindeverhältnissen, vor allem an Streitigkeiten in ihr. Wenn es in der Gemeinde Entzweiung gibt, widerspricht das der Einheit/Ungespaltenheit Gottes.⁵⁶ Die Weisheitsaussagen des Briefes stehen damit unmittelbar im Zusammenhang mit seiner Aussageabsicht. Weisheit wird durch die Elemente ‚Gabe Gottes‘ und ‚Tun der Glaubenden‘ semantisch näher bestimmt.⁵⁷ Zu diesem eng auf die Adressatensituation

καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν;), andererseits (nach hinten) den scharf antithetischen Anschluss in 4,1 (πόλεμοι, μάχαι) an 3,17f. (dreimal εἰρήνη).

⁵⁰ Kloppenborg, „Hellenistic Psychagogy“ (s. Anm. 25), 43–7, spricht von einem „dualism of wisdoms available to the self“ (a.a.O., 46, im Sinne eines psychologischen Dualismus im Unterschied zu einem philosophischen) und verweist als Parallele auf TestXII.

⁵¹ Der negative Katalog (VV. 15b–16) steht voran. Er besteht aus drei Adjektiven und einem kurzen Satz mit vier Substantiven, aber keinem Verb. Der folgende, die „Weisheit von oben“ beschreibende Katalog (V. 17) enthält mehr Prädikate als der negative und ist stilistisch durch ἄ- und ἐ-Alliterationen sowie Reihenbildung mit πρῶτον μὲν – ἔπειτα hervorgehoben.

⁵² καρπός, δικαιοσύνη, zweimal εἰρήνη.

⁵³ καλὴ ἀναστροφή, ἔργα, vgl. 1,4: ἔργον τέλειον, vs. 3,16: πᾶν φαῦλον πρῶγμα.

⁵⁴ 3,15b: δαίμονιῶδης, 3,16: ἀκαταστασία, vgl. 1,6b.8.

⁵⁵ Vgl. 1,5.17.

⁵⁶ Vgl. den Gegensatz zwischen ἀπλῶς und διψυχος in 1,5.8 (Hinweis G. van Kooten). S. dazu o., bei Anm. 34.

⁵⁷ Das Wortfeld ἀναστροφή, ἔργα, πρῶγμα, καρπός, δικαιοσύνη, ποιεῖν verbindet die Aussagen über die σοφία in 3,13–18 auch mit der Argumentation von 2,14–26, die den

bezogenen Sinnzusammenhang tritt mit der Gegenüberstellung ἄνωθεν – ἐπίγειος ein umfassender, kosmischer Horizont der Weisheit hinzu. In dem die Texteinheit abschließenden Satz werden diese beiden Sinnzusammenhänge in einem eschatologischen Ausblick zusammengeführt: Dem Frieden schaffenden Tun der Gemeinde entspricht ihr durch Gott bewirktes künftiges Ergehen.⁵⁸ Weisheit, wie sie im Jakobusbrief vor Augen tritt, ist nicht bloß Maßstab und Antrieb, sondern Ursprung und Quelle menschlichen Tuns. Sie kommt „von oben“, als gute Gabe Gottes, und ermöglicht so erst das Tun des Gerechten. Der Jakobusbrief predigt nicht ‚Werkgerechtigkeit‘, sondern verspricht „Frucht der Gerechtigkeit“ als Geschenk an die, die sich dem Frieden zuwenden, den Gott ihnen schenkt.

Während in 1,13–18 das Menschenbild von dem semantischen Gegensatz ‚innen‘ – ‚außen‘ geprägt war, ist für 3,13–18 eher die Opposition ‚oben‘ – ‚unten‘ charakteristisch. Verbunden sind beide Abschnitte aber durch den Grundgedanken, dass die Fähigkeit des Menschen zum Tun des Guten darauf beruht, dass Gott auf seine Willensentscheidungen Einfluss nimmt und ihn zum rechten, dem Willen Gottes entsprechenden Handeln führt.

3. Gotteserkenntnis und rechtes Tun in der *Sapientia Salomonis* und bei Epiktet

Im folgenden Abschnitt möchte ich die Frage nach dem Menschen in seinen ethischen Entscheidungen, wie sie im Jakobusbrief erkennbar geworden ist, in Beziehung bringen mit zwei zeitgenössischen Konzeptionen. Die methodischen Schwierigkeiten eines solchen Vergleichs sind mir bewusst.⁵⁹ Sie sind nicht zuletzt in der Kürze des Jakobusbriefes begründet, bei dessen ethischen und anthropologischen Argumentationen weit mehr an Argumenten vorausgesetzt werden muss, als im Text explizit entfaltet und begründet wird. Es geht mir aber nicht um die Rekonstruktion von einzelnen Argumentationen im Jakobusbrief oder um ihre genealogische Ableitung aus frühjüdischen oder

Tataspekt des Glaubens betont hatte. Außerdem stellt die Wortverbindung σοφὸς καὶ ἐπιστήμων (3,13) den Anschluss zum unmittelbar vorangehenden Abschnitt über die Macht der Zunge her (3,1–12), der vom Redeverhalten der διδάσκαλοι seinen Ausgang nahm (3,1; vgl. auch ζῆλος und ἐριθεία im negativen sowie εἰρηνική, ἐπεικτική im positiven Katalog der σοφία).

58 Äußerst hart (asyndetisch) wird der Gedankengang in 4,1–6 mit einer Art ‚Anti-Kriegs-Paränese‘ fortgesetzt (vgl. 4,1: πόλεμοι, μάχαι, στρατεύομαι, 4,2: φονεύετε καὶ ζηλοῦτε ... μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε).

59 Vgl. dazu die Problemanzeige von S. Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst: Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament“, *Epiktet: Was ist wahre Freiheit? Diatribe IV 1* (Hg. S. Vollenweider; SAPERE 22; Tübingen, 2013) 119–62, hier 125–31.

paganen Konzeptionen. Vielmehr sollen die anthropologischen Aussagen des Briefes lediglich in *Relation* zu frühjüdischen und popularphilosophischen Texten gestellt werden, um sie in wechselseitiger Wahrnehmung genauer erfassen und interpretieren zu können.⁶⁰

3.1. *Die Bitte um Weisheit in der Sapientia Salomonis*

Für die Weisheit, die von Gott kommt und von ihm erbeten sein will, steht im Frühjudentum exemplarisch König Salomo. Die *Sapientia Salomonis* vergegenwärtigt ihn als Mahnredner für die Herrscher der Welt und Modell eines in Gott gegründeten, durch die Tora geführten Lebenswandels. Sprachgestalt, Darstellungsmotive und popularphilosophische Topoi der Schrift belegen, wie im Judentum in hellenistisch-römischer Zeit biblische Vorgaben mit den intellektuellen Mitteln der Zeit und Umwelt aktualisiert und transformiert werden konnten.⁶¹

So wenig wie in der *Sapientia* der Name Salomo genannt zu werden braucht, um den Lesern dessen Rolle als König Israels und Beter um Weisheit in Erinnerung zu rufen (vgl. 1Kön 3,5–15), so wenig brauchen auch die Leser des Jakobusbriefes im Text den Namen Jesus zu lesen, um in den Mahnungen des Briefes die Stimme ihres Herrn zu vernehmen. Und so wie in der *Sapientia* das Mosegesetz weitgehend ‚verschwiegen‘ wird, und doch praktisch in jedem Satz mitschwingt, so wird auch im Jakobusbrief die endzeitliche Rettung durch Christus weitgehend ‚verschwiegen‘, und ist doch im Hintergrund seiner Aussagen allgegenwärtig. Daher kann es für die Interpretation des Jakobusbriefes hilfreich sein zu sehen, wie nach der *Sapientia* der Mensch zu sachgemäßen Lebensentscheidungen und Glaubenseinsichten kommt. Als alternative Konzeption dazu wird sich das Streben nach rechter Lebenshaltung und Lebensführung bei Epiktet erweisen.

- Sap 1,1–15

In seiner ersten Rede an seine Herrscherkollegen verankert König Salomo seine Mahnungen in seinen theologischen Grundüberzeugungen: Gott hat das All geschaffen, hält es zusammen und sucht es heim mit seiner überführenden Gerechtigkeit (1,7–10.14). Den Tod dagegen hat er nicht geschaffen und auch nicht gewollt. Er kam durch den Neid des Teufels in die Welt.⁶²

60 Mit dem Interpretationsansatz der wechselseitigen Wahrnehmung von neutestamentlichen und frühjüdischen Aussagen folge ich dem methodischen Konzept des *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*. Vgl. auch, diesem Vorgehen folgend, R. Deines, „Jakobus und Josephus: Der (mögliche) Beitrag der *Vita* zum geplanten *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*“, *Internationales Josephus-Kolloquium Dortmund 2002* (Hg. J. U. Kalms/F. Siegert; MJSt 14; Münster, 2003) 34–61.

61 Vgl. zur Begründung K.-W. Niebuhr, „Einführung in die Schrift“, *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)* (SAPERE 27; Tübingen, 2015) 4–37. Im Folgenden benutze ich den Text und die Übersetzung von H.-G. Nesselrath, die dieser Ausgabe zugrunde liegen.

62 2,24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσηλθεν εἰς τὸν κόσμον, vgl. 1,13.

Denn Gott hat den Tod nicht gemacht,
 und er hat kein Vergnügen am Umkommen derer, die Leben haben –
 er schuf ja zum Sein alles,
 und auf Heil hin angelegt sind die Geschöpfe der Welt,
 und nicht gibt es in ihnen ein Gift des Verderbens
 noch ein Königtum des Hades auf der Erde;
 die Gerechtigkeit ist ja unsterblich.⁶³

Die Menschen ziehen sich den Tod zu (1,12.16), wenn sie den Plänen der Gottlosen folgen und gegen das Gesetz verstoßen, was dem „eifersüchtigen Ohr“ Gottes nicht verborgen bleibt (1,9f.). Gegen solches „Gift des Verderbens“ gibt es nur ein Mittel: Gerechtigkeit, die unsterblich ist und zur Unsterblichkeit führt. Denn „er schuf ja zum Sein alles, und auf Heil hin angelegt sind die Geschöpfe der Welt“.⁶⁴

Als Gegenmodell stellt König Salomo die Gottlosen vor Augen (2,1–20). Mit Motiven antiepikuräischer Polemik, wie sie auch in der zeitgenössischen stoisch oder platonisch gefärbten Popularethik begegnen,⁶⁵ schildert er ihren hedonistischen Lebensstil (2,6–9), der in einer defätistischen, rein innerweltlichen Selbst- und Lebenseinschätzung wurzelt:

Denn schlecht und recht sind wir entstanden,
 und nach diesem Leben werden wir sein, als hätten wir keine Existenz gehabt;
 denn Rauch ist der Atem in unseren Nasen,
 und der Gedanke (nur) ein Funke beim Schlag unseres Herzens,
 nach dessen Erlöschen wird zu Asche vergehen der Leib,
 und der Lebenshauch wird sich verflüchtigen wie leere Luft.
 ...
 Eines Schattens Vorüberziehen ist ja unsere Zeit,
 und nicht gibt es ein Zurück von unserem Ende,
 denn es wurde besiegelt und niemand kehrt wieder.⁶⁶

Eine solche a-soziale Lebenseinstellung führt auch zu a-sozialem Verhalten, das sich in der Unterdrückung der Bedürftigen und der Misshandlung des Gerechten niederschlägt (2,10–20). Entgegen der Erwartung der Gottlosen wird aber Gottes Gericht über alle kommen, die Gottlosen wie die Gerechten (3,1–4,20):

Denn Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit,
 und zum Bild seiner eigenen Ewigkeit gemacht;

63 1,13–15.

64 1,14f.: ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου, ... δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατος ἐστίν.

65 Vgl. dazu die Einzelnachweise in SAPERE 27 (s. Anm. 61).

66 2,2–5.

Durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen,
und es bekommen ihn diejenigen zu kosten, die seines Anteils sind.⁶⁷

Maßgeblich für die *Sapientia* ist die Intention, zu einer Lebenshaltung nach dem Willen Gottes zu ermahnen, was die Verwendung philosophischer Motive und Argumente nicht ausschließt. Das religiöse Anliegen der schroffen Gegenüberstellung von Gerechten und Gottlosen ist geleitet durch die Glaubensperspektive des Autors, durch seinen Verweis auf „Gottes Hand“, in der die Seelen der Gerechten ruhen (3,1), und auf die „Unsterblichkeit“, auf die sie ihre Hoffnung setzen (3,4), damit letztlich auf Gottes Willen, dem sie in ihrem Lebenswandel treu bleiben sollen (3,9).

- Sap 6,15-21; 7,7-15

In seiner zweiten Mahnrede (6,1-21) unterstellt Salomo die Herrscher der Völker Gottes Gericht, weil sie, obwohl „Diener seiner Königsherrschaft“, nicht recht gerichtet und das Gesetz nicht bewahrt haben.⁶⁸ Dennoch lädt er sie ein, seinen Ermahnungen zu folgen und sich der Weisheit zuzuwenden. Die ‚Dame Sophia‘ lässt sich gern betrachten von denen, die sie lieben, und von denen finden, die nach ihr suchen (6,12). In einer Klimax beschreibt Salomo seinen Weg mit der Weisheit, der ihn zu rechter Königsherrschaft geführt hat:

Ihr Anfang ist ja das aufrichtigste Verlangen nach Unterweisung,
Bemühen um Unterweisung aber ist Liebe zu ihr,
Liebe zu ihr aber ist Einhaltung ihrer Gesetze,
Achten auf ihre Gesetze aber ist Sicherung der Unvergänglichkeit,
Unvergänglichkeit aber lässt nahe bei Gott sein.
Verlangen nach Weisheit führt so hinauf zur Königsherrschaft.⁶⁹

Das Verlangen (ἐπιθυμία) nach Weisheit wird hier positiv bewertet und dem Menschen auch zugetraut. Es wird verknüpft mit der Einhaltung „ihrer Gesetze“ (τήρησις νόμων αὐτῆς) und der Aussicht auf Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία). Ziel aller Bemühung um Weisheit ist Nähe zu Gott (ἐγγύς εἶναι θεοῦ), die irgendwo ‚oben‘ zu suchen ist (ἀνάγει).

Anschließend preist Salomo die Weisheit als Ursprung und Basis für jede verständige und erfolgreiche Königsherrschaft (6,22-8,18). Darin war er selbst vorbildlich, dass er von Gott Weisheit erbeten und sie allem irdischen Wohlstand vorgezogen hat (7,7f.). Zum Lohn dafür fielen ihm mit der Weisheit

⁶⁷ 2,23f.

⁶⁸ Vgl. bes. 6,4: „Denn obwohl ihr Diener seiner Königsherrschaft seid, habt ihr nicht recht gerichtet und nicht das Gesetz bewahrt (οὐδὲ ἐφυλάξατε νόμον) und seid nicht nach dem Ratschluss Gottes euren Weg gegangen.“ Der Bezug auf die Tora bleibt auch hier implizit, ergibt sich aber aus der Pragmatik der Schrift als ganzer.

⁶⁹ 6,17-20.

auch alle übrigen Güter zu (7,11). So wurde er zum Modellfall dafür, dass von Weisheit geleitete Menschen zu „Freunden Gottes“ erhoben werden, die nach dem Grundsatz der *amicitia* von Gott auch Freundschaftsgeschenke empfangen können.⁷⁰ Die erste und wichtigste Erkenntnis Salomos besteht also darin, dass Weisheit eine Gabe Gottes ist und jede „Erkenntnis der seienden Dinge“⁷¹ von ihm kommt:

Denn er selbst ist auch der Weisheit Weggeleiter und der Weisen Verbesserer.
In seiner Hand sind ja sowohl wir als auch unsere Worte
und alles verständige Denken und der Tätigkeiten wissenschaftliche
Beherrschung.
Er selbst gab mir ja der seienden Dinge untrügliche Erkenntnis:
zu wissen die Zusammensetzung der Welt und das Wirken der Elemente.⁷²

Zweifellos schwingen in solchen Formulierungen auch popularphilosophische Konzeptionen mit.⁷³ Zugleich ist jedoch der Aussagezusammenhang durchsetzt mit Motiven aus biblischen und frühjüdischen Schöpfungstexten: Gott liebt die Weisheit, die schöner ist als die Sonne und strahlender als jedes Licht (7,29); sie „erstreckt sich von Ende zu Ende voller Kraft“ und „(verwaltet) das All in guter Weise“.⁷⁴ Ebenso zahlreich sind aber Begriffe, Motive und Argumente aus dem Fundus hellenistisch-römischer popularphilosophischer Bildung.⁷⁵ Biblisch begründetes Gottesverständnis, aus der Tora abgeleitete Lebensmaximen und auf das Endgericht ausgerichtete Zukunftserwartungen bestimmen – bei allen philosophischen Einschlügen – die theologische Grundorientierung der Schrift.

- Sap 14,22–15,3

Im Zusammenhang mit dem Exkurs über den Götzendienst (12,23–15,9) kommt die *Sapientia* auch auf den Zusammenhang von rechtem Tun und rechter Gotteserkenntnis zu sprechen. Leitwort ist hier der Grundsatz:

Anfang von Hurerei ist ja das Ersinnen von Götzenbildern,
ihre Erfindung aber Vernichtung des Lebens.⁷⁶

Dass verfehlte Gotteserkenntnis zu verfehlter Ethik führt, wird zunächst grundsätzlich gesagt:

70 7,14: οἱ κτησόμενοι [sc. σοφίαν] πρὸς θεὸν ἐστείλαντο φιλίαν διὰ τὰς ἐκ παιδείας δωρεὰς συσταθέντες.

71 7,17: τῶν ὄντων γνῶσις, vgl. V. 16: πᾶσά τε φρόνησις καὶ ἐργατειῶν ἐπιστήμη.

72 7,15–17.

73 Für Nachweise verweise ich auf die Anmerkungen in SAPERE 27 (s. Anm. 61).

74 8,1: διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς.

75 Besonders in 7,22–7, vgl. SAPERE 27 (s. Anm. 61), 62f. mit Anm. 135–43.

76 14,12: ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων, εὔρεσις δὲ αὐτῶν φθορὰ ζωῆς. Im Kontext finden sich zahlreiche weitere Aussagen zur rechten Gotteserkenntnis, vgl. 14,14.20.30; 15,3.

Sodann war es nicht genug, in Hinsicht auf die Erkenntnis Gottes fehlzugehen, sondern sie leben auch noch in einem großen Krieg der Unwissenheit und nennen so gewaltige Übel Frieden.⁷⁷

Dann wird dieser Gedanke in einem Lasterkatalog entfaltet (14,23–26). Der Grundsatz wird in V. 27 wieder aufgegriffen⁷⁸ und der Lasterkatalog mit einer Gerichtsankündigung abgeschlossen.⁷⁹ Am Ende steht ein Gebet zum gütigen Gott, der „in Erbarmen das All durchwaltet“ (15,1–3). Sündenerkenntnis und Vertrauen auf Gott führen so zur Erkenntnis seiner Gerechtigkeit, und Gottes Stärke zu erkennen ist Wurzel der Unsterblichkeit.

In der *Sapientia* ist die von Menschen geforderte Gerechtigkeit begründet in Gott, dem Schöpfer, von dem sie als Kraftquelle und Maßstab ethischen Verhaltens erbeten und als gute Gabe empfangen werden will. Rechte Gotteserkenntnis richtet sich auf den einen Gott Israels und Schöpfer der Welt, der in seiner Tora dem Menschen Weisungen erteilt hat, die ihn zu einem ‚ganzen‘, erfüllten, vollendeten Leben führen. Dass das jüdische Gesetz in der *Sapientia* in Gestalt der ‚Frau Weisheit‘ daher kommt, macht die hier vertretene Ethik nur umso attraktiver. Unter ihrem Gewand verbirgt sich, wie die zahlreichen Bezüge ihrer ethischen Forderungen zur frühjüdischen Toraparänese und die massive Polemik gegen nichtjüdische Religion erkennen lassen, für einen jüdischen Leser erkennbar die Tora.⁸⁰

3.2. *Der Ursprung sittlichen Handelns nach Epiktet*

Wenden wir uns nun mit der Frage nach dem Ursprung sittlichen Handelns und der Verhältnisbestimmung zwischen inneren Regungen im Menschen und dem Einwirken Gottes auf ihn einer charakteristischen Stimme aus der zeitgenössischen Popularphilosophie zu. Dass Religion und Philosophie für kaiserzeitliche Autoren zusammengehören und die Frage nach Gott bei ihren Reflexionen um den Ursprung ethischer Entscheidungen nicht ausgeblendet wird, haben Untersuchungen zur stoischen und mittelplatonischen Philosophie gezeigt.⁸¹ Als Beispiel wähle ich eine der von Arrian aufgezeichneten Diatriben Epiktets: „Wie man gegen seine Vorstellungen ankämpfen muss“

77 14,22; vgl. Jak 3,18–4,1f.!

78 14,27: „Die Verehrung der unsäglichen Götzenbilder ist ja allen Übels Anfang (παντὸς ἀρχὴ κακοῦ) und Ursache und Extrem.“

79 14,30f.: „In beider Hinsicht aber wird die Gerechtigkeit sie ereilen ... die den sich Verfehlenden gebührende Strafe (ἡ τῶν ἀμαρτανόντων δίκη) geht stets gegen die Übertretung der Ungerechten (τὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν) vor.“

80 Vgl. dazu K.-W. Niebuhr, *Gesetz und Paränese: Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur* (WUNT 11/28; Tübingen, 1987) 211–16.

81 Vgl. dazu den Sammelband von R. Hirsch-Luipold u.a., Hg., *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit: Literaturgeschichtliche Perspektiven* (STAC 51; Tübingen, 2009).

(Diss. II 18).⁸² Als römischer Autor der zweiten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. kann Epiktet in unserem Zusammenhang exemplarisch für die Ausprägung hellenistisch-römischer Moralphilosophie stehen, die im Umfeld des Jakobusbriefes und des Paulus populär war. Als Schüler des Musonius Rufus gilt Epiktet neben Seneca als wichtigster Vertreter stoischer Ethik der frühen Kaiserzeit,⁸³ wenngleich hinsichtlich der Überlieferung seiner Lehre manche Fragen offen bleiben müssen.⁸⁴

- Epiktet, Diss. II 18

In Diss. II 18 diskutiert Epiktet die Leitfrage: Wie entstehen im Menschen sittliche Handlungen und Entscheidungen? Seine Antwort stellt er thetisch voran:

Jede Veranlagung und jede Fähigkeit wird durch die ihr entsprechende Tätigkeit erhalten und gefördert. (II 18,1)⁸⁵

Die Disposition zum Handeln und das Vermögen, Handlungen auszuführen, werden also dadurch entwickelt, dass durch Einüben entsprechender Taten die bereits vorhandene Veranlagung gestärkt wird. Daraus leitet Epiktet die Maxime ab:

82 Den Hinweis auf Epiktet, Diss. II 18 verdanke ich Andrew Bowden (München), der diesen Text in einem noch unveröffentlichten Aufsatz zur ἐπιθυμία bei Paulus heranzieht. Die Diatribe Epiktets über die φαντασία hat bei Neutestamentlern, die sich mit Röm 7 beschäftigen, soweit ich sehe bisher noch keine Berücksichtigung gefunden, während statt dessen geradezu stereotyp der Medea-Mythos und seine Rezeption (auch bei Epiktet) zum Vergleich herangezogen werden (bibliographische Hinweise dazu in Anm. 92).

83 Zur stoischen Ethik vgl. die Gesamtdarstellungen von Forschner, *Die stoische Ethik* (s. Anm. 36), und B. Inwood/P. Donini, „Stoic Ethics“, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Hg. K. Algra u.a.; Cambridge, 1999) 675–738.

84 Grundlegend ist der Text der Teubner-Ausgabe von H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae* (Leipzig, 1916). Zum Vergleich heranzuziehen ist die Loeb-Ausgabe von W. A. Oldfather, *Epictetus: The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments* (2 Bde.; Cambridge/London, 1995 [1925–8]). Kurze Einführungen zu Leben, Werk und Überlieferung Epiktets bei T. Schmeller, „Einführung in die Schrift“, Vollenweider, Hg., *Epiktet: Was ist wahre Freiheit?* (s. Anm. 59), 7–19; H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. II: *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (Stuttgart, 1996) 85–8. Eine umfassende Darstellung bietet A. A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford, 2002). Zu Epiktet als stoischem Ethiker vgl. außerdem M. Forschner, „Epiktets Theorie der Freiheit im Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre (Diss. IV 1)“, Vollenweider, Hg., a.a.O., 97–118; R. M. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality* (Oxford, 2010) 55–70. Einführungen geben auch U. Schnelle, „Paulus und Epiktet – zwei ethische Modelle“, *Jenseits von Indikativ und Imperativ* (Hg. F.W. Horn/R. Zimmermann; WUNT 238; Tübingen, 2009) 137–58, hier 148–55, und F. Blichke, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus* (ABG 25; Leipzig, 2007) 408–23.

85 πᾶσα ἕξις καὶ δύναμις ὑπὸ τῶν καταλλήλων ἔργων συνέχεται καὶ αὐξεται. Text und Übersetzung hier und im Folgenden nach R. Nickel, Hg., *Epiktet. Teles. Musonius, Ausgewählte Schriften* (Sammlung Tusculum; Zürich, 1994) 152–61.

Überhaupt – wenn du etwas [sc. deiner Disposition Entsprechendes] tun willst, mach eine Gewohnheit daraus. Wenn du etwas nicht tun willst, dann tue es auch nicht, sondern gewöhne dich daran, statt dessen etwas anderes zu tun. (II 18,4)

Auch im Blick auf seelische Vorgänge gilt: Aus Gewohnheit entwickeln und verfestigen sich gute wie schlechte Haltungen. Eine einzelne Verfehlung kann als Niederlage (ἥττα) angesehen werden. Erst wenn sie durch Wiederholung oder durch die mentale Vorstellung des verfehlten Tuns (φαντασία) genährt wird, wächst sie sich zur „Schwäche“ (ἀκρασία) aus:

Denn es ist zwangsläufig der Fall, daß sich die Eigenschaften und Fähigkeiten durch entsprechende Handlungen entwickeln, wenn sie vorher nicht vorhanden waren, oder sich steigern und verstärkt werden. (II 18,7)

Bei nur einmaliger Verfehlung (z.B. Geldgier oder sexueller Begierde) wird das die Handlungen und Entscheidungen steuernde Organ (τὸ ἡγεμονικόν) in seiner ursprünglichen sittlichen Leitfunktion wiederhergestellt, sobald der Logos das Übel erkannt hat. Wenn das Vergehen aber nicht sofort durch den Logos therapiert wird, kann das ἡγεμονικόν nicht mehr in seine Ausgangsstellung zurückkehren, sondern wird durch eine der Tat entsprechende mentale Vorstellung (φαντασία) immer neu entzündet und zur Begierde (ἐπιθυμία) angereizt (II 18,8f.).⁸⁶ Deshalb soll man seiner Veranlagung zum Bösen (ἔξις) durch Verfehlungen keine Nahrung geben, damit sie nicht heranwächst. Vielmehr soll man sich Tag für Tag darin üben, Verfehlungen zu vermeiden. Auf diese Weise kann die böse Veranlagung geschwächt und letztlich ganz beseitigt werden. Wem das nicht nur ein oder zweimal, sondern dreißig Tage nacheinander gelingt, der kann dem Gott ein Dankopfer darbringen (II 18,13).

Diesen Gedanken entfaltet Epiktet anschließend am Beispiel der Enthaltbarkeit bei Verführung durch eine Frau (II 18,14–18). Ihr zu widerstehen sei schwieriger, als die kompliziertesten sokratischen Schulprobleme zu lösen, aber gleichwohl bei entsprechender Willensanstrengung möglich. Wieder steht am Beginn eine Maxime:

Du musst den Willen haben, dir selbst zu gefallen und vor Gott dich als anständig und tüchtig zu erweisen. Habe den Wunsch, rein zu werden in Gemeinschaft mit dir selbst und mit Gott. (II 18,19)⁸⁷

86 Zum rechten Gebrauch der φαντασία im Rahmen stoischer Ethik vgl. Forschner, „Epiktets Theorie der Freiheit“ (s. Anm. 84), 102–9.

87 θέλησον ἀρῆσαι αὐτός ποτε σεαυτῷ, θέλησον καλὸς φανῆναι τῷ θεῷ. ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαρῷ σαυτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ.

Ein Problem für die ethische Vervollkommnung stellen nach Epiktet allerdings die mentalen Vorstellungen (φαντασίαι) von der Verfehlung dar. Schon nach Platon könne, um sie zu besiegen, ein apotropäisches Opfer für die Götter helfen. Hilfreicher noch sei aber die Ausrichtung am Vorbild vortrefflicher Menschen, sei es lebender oder schon gestorbener wie z.B. Sokrates. Wer seiner Vorstellung von Verfehlungen reine Gedanken entgegenstelle, der werde sie besiegen und nicht von ihr verführt werden (II 18,23). Der Anziehungskraft schmutziger Phantasien könne man sich dadurch entziehen, dass man sie zwar sorgfältig prüft, aber anstatt sie sich auszumalen, solle man sich besser eine schöne und vortreffliche Vorstellung ‚einbilden‘ (ἀντεισιάγειν), die schmutzige dagegen hinauswerfen. Das erfordere allerdings Übung/Training (γυμνάζεσθαι):

Wer sich gegen derartige Vorstellungen wappnet, ist der wahre Kämpfer ... Groß ist der Kampf, göttlich der Lohn: Wahres Königtum, Freiheit, Glück, Seelenruhe. Denk an Gott, ruf ihn als Helfer und Beschützer an (τοῦ θεοῦ μέμνησο, ἐκείνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην), wie die Seeleute im Sturm die Dioskuren. (II 18,27–9)

Mentale Vorstellungen können also zwar durchaus Stürme im Innern des Menschen auslösen, die sein vernünftiges Denken (λόγος) überwältigen. Aber solche Stürme sind nichts weiter als φαντασίαι. Wer die Furcht vor dem Tod überwindet, wird sich auch vor ihnen nicht mehr fürchten, sondern in seinem ἡγεμονικόν Seelenruhe und Heiterkeit finden (II 18,30). Die Gewöhnung an Verfehlungen führt dagegen dazu, diese nicht einmal mehr als solche zu erkennen (II 18,31). Deshalb müssen alle schmutzigen Phantasien vermieden werden und schöne an deren Stelle treten. Wer auf diesem Wege siegt, der kann den Göttern danken.

Fragen wir nach dem Ursprung ethischer Entscheidungen im Menschen, dann ergibt sich nach Epiktet ein klares Bild.⁸⁸ Seine Konturen werden durch das Wollen als Folge der Erkenntnis des Guten, aber auch durch das Einwirken von Verführungen von außen sowie insbesondere durch im Innern des Menschen wirkende mentale Vorstellungen bestimmt. Konkrete Handlungen sind das Ergebnis von Disposition (ἔξις), Fähigkeit (δύναμις) und Wille zum Tun (θέλησον καλὸς φανῆναι τῷ θεῷ, II 18,19). Die Disposition ist eine innere Grundeinstellung (‚Neigung‘) des Menschen zum Tun, sei es zum Guten oder zum Bösen. Diese Grundeinstellung ist nicht unveränderlich. Sie kann durch Einüben des Guten oder durch wiederholtes und dauerhaftes Meiden des Bösen erhalten und vervollkommen werden.⁸⁹ Durch jede Verfehlung wird die

88 Vgl. zum Folgenden auch N. Huttunen, *Paul and Epictetus on Law* (London/New York, 2009) 101–12.

89 Zur Einübung rechten Denkens als Ursprung der Freiheit nach Epiktet unter Verweis auf *Diss.* IV 1,41f.51f. vgl. Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst“ (s. Anm. 59), 131f.: „Zentral für

Disposition aus ihrer Grundeinstellung verrückt, durch wiederholte Verfehlungen auf Dauer, sofern diese nicht sofort mit Hilfe der Vernunft korrigiert werden, aber ebenso durch regelmäßiges Einüben des Guten. Demnach kommt es darauf an, das seiner Neigung zum Guten Entsprechende immer wieder zu tun und seiner Neigung zur Verfehlung immer wieder entgegenzutreten. Gefährdungen entstehen von außen durch Versuchungen zum Tun des Bösen sowie im Innern durch Vorstellungen von der Verfehlung (φανασία), die sich im Menschen ausbreiten und verfestigen und seine Neigung zum Guten zerstören. Solchen Verführungen und Phantasien zu widerstehen hat der Mensch seinen Willen, der ihn mit Hilfe der Vernunft zur Bedachtsamkeit im Handeln führt. Der Mensch soll sich selbst und Gott gefallen *wollen*,⁹⁰ wofür er sich Gott zum Beistand und berühmte Menschen zum Vorbild nehmen kann. Wem das gelingt, der kann im Nachhinein dem Gott ein Dankopfer darbringen.⁹¹

4. Das Menschenbild in Röm 7

Das Menschenbild, das Paulus in Röm 7 entfaltet, ist in jüngerer Zeit aus der Perspektive hellenistisch-römischer Literatur und Philosophie neu beleuchtet und in wesentlichen Zügen erhellt worden. Auf die zahlreichen Untersuchungen, die zum einen von der Rezeption des Medea-Mythos,⁹² zum andern von der

den Befreiungsprozess ist das unablässige Einüben jener kognitiven Operation, welche die allgemeinen Vorstellungen (προλήψεις) mit den konkreten Lebensverhältnissen konfiguriert ... Wer nicht von selber dank der dem Logos entsprechenden natürlichen Fähigkeiten zur Wahrheit gelangt, kann sich an bewährten Wahrheitszeugen orientieren.“

90 Vgl. Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst“ (s. Anm. 59), 134, mit Bezug auf *Diss.* IV 1, 85–90: „Das Basisprinzip besteht also in der vollständigen Konvergenz des Willens des (menschlichen) Subjekts mit dem Willen Gottes, eine Konvergenz, die im Zeichen der wahren Freiheit steht.“

91 Die Wendung χάρις δὲ τῷ θεῷ (vgl. Röm 7,25) kommt mehrfach bei Epiktet vor, so etwa *Diss.* IV 4, 7.18; vgl. dazu Huttunen, *Paul and Epictetus* (s. Anm. 88), 107f.115. Zur ‚persönlichen Religion‘ Epiktets vgl. Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst“ (s. Anm. 59), 151f. Zur Gotteserkenntnis als Aufgabe der Philosophie in der Stoa vgl. H. Görgemanns, „Religiöse Philosophie und philosophische Religion in der griechischen Literatur der Kaiserzeit“, Hirsch-Luipold u.a., *Religiöse Philosophie* (s. Anm. 81), 47–66, hier 50–3. Zur Bedeutung von „Divine and Human Agency and Freedom“ für die Ethik bei Epiktet vgl. T. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford, 2010) 106–21.

92 Grundlegend war H. Hommel, „Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung“, *ThVat* 8 (1961/2) 90–116 (= ders., *Sebasmata: Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, Bd. 2 (WUNT 32; Tübingen, 1984) 141–67, Nachtrag 168–73); vgl. u.a. G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131; Göttingen, 1983) 213–23; Lichtenberger, *Das Ich Adams* (s. Anm. 1), 176–86; R. von Bendemann, „Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln: Traditionsgeschichtliche Spurensuche eines hellenistischen Topos in Römer 7“, *ZNW* 95

philosophischen (platonischen) Debatte um das Problem der ἀκρασία ausgehen,⁹³ kann ich hier nicht näher eingehen. Ich betrachte diese Diskussion allerdings als weiterführend und bediene mich bei meiner Interpretation mancher dort gemachten Beobachtungen, ohne das im Einzelnen nachweisen zu können.

4.1. Der Zusammenhang der paulinischen Argumentation

Der Gedankengang in Röm 5 verknüpft das Geschehen der Rechtfertigung in 1,18–4,25 mit ihren Folgen für das Leben der Glaubenden in Röm 6–8.⁹⁴ Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass Gott durch den Tod Jesu für die Gerechtfertigten Frieden gestiftet hat (5,1).⁹⁵ Eine Klimax von Prüfungen (5,3f.)⁹⁶ führt zur Hoffnung der Glaubenden, die in der Liebe Gottes gründet. Sie ist eine Gabe, die durch den Heiligen Geist geschenkt wurde, und zwar ins Herz (5,5). Dadurch ist an und in uns Rechtfertigung geschehen, so dass wir die endzeitliche Rettung erlangen (5,6–11). Der Abschnitt 5,12–21 ist nach

(2004) 35–63; J. W. Thompson, *Moral Formation according to Paul: The Context and Coherence of Pauline Ethics* (Grand Rapids, 2011) 135–9; J. Schröter, *Der Mensch zwischen Wollen und Tun. Erwägungen zu Römer 7 im Licht der „New Perspective on Paul“, Paulus – Werk und Wirkung* (FS A. Lindemann) (Hg. P.-G. Klumbies/D. du Toit; Tübingen, 2013) 195–223, hier 214–18; Huttunen, *Paul and Epictetus* (s. Anm. 88), 102–5.

93 Vgl. dazu S. Krauter, 'Is Romans 7:7–13 about akrasia?', *Christian Body, Christian Self: Concepts of Early Christian Personhood* (Hg. C. K. Rothschild/T. W. Thompson; WUNT 284; Tübingen, 2011) 113–22; J. Müller, „Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes: Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen“, *ZNW* 100 (2009) 223–46; E. Wasserman, *The Death of the Soul in Romans 7: Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology* (WUNT 11/256; Tübingen, 2008) 51–116; T. Engberg-Pedersen, „A Stoic Concept of the Person in Paul? From Galatians 5:17 to Romans 7:14–25“, Rothschild/Thompson, Hg., a.a.O., 85–112.

94 Vgl. ausführlich Lichtenberger, *Das Ich Adams* (s. Anm. 1), 109–202; T. K. Heckel, *Der Innere Mensch: Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (WUNT 11/53; Tübingen, 1993) 153–65; S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147; Göttingen, 1989) 323–96.

95 Verben im *passivum divinum* durchziehen den Abschnitt (vgl. δικαιωθέντες, VV. 1.9, σωτησόμεθα, VV. 9.10, καταλλάγημεν/καταλλαγόντες, V. 10). Zum Gedankenfortschritt in Röm 5,1–11 und zum Argumentationsgang von Röm 5–8 vgl. M. Wolter, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8* (EKK VI/1; Neukirchen-Vluyn/Ostfildern, 2014) 315–19.69–71; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK 4; Göttingen, 2003) 163–5; J. D. G. Dunn, *Romans 1–8* (Word Biblical Commentary 38A; Dallas, TX, 1991) 242–4.301–3.

96 Wolter, *Römer* (s. Anm. 95), 325, geht davon aus, dass die Übereinstimmungen mit Jak 1,2–4 auf Benutzung gemeinsamer Tradition beruhen. Vgl. auch Konradt, *Christliche Existenz* (s. Anm. 20), 101–9; ders., „Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus: Erwägungen zum historischen Kontext des Jakobusbriefes im Lichte der traditionsgeschichtlichen Beziehungen zum 1. Petrusbrief und zum Hintergrund der Autorfiktion“, *Der Jakobusbrief: Beiträge zur Rehabilitierung der „strohernen Epistel“* (Hg. P. von Gemünden u.a.; Münster, 2003) 16–53, hier 19–21.

Zeitstrukturen gegliedert, die durch Herrschaftsverhältnisse bestimmt sind:⁹⁷ Von Adam bis Mose herrschte der Tod (5,14), von Mose bis Christus die Sünde durch den Tod (5,21), seit Christus wegen der Gerechtigkeit die Gnade auf ewig (5,21). Das Gesetz kam dazwischen (5,20); es diente dazu, die Sünde groß zu machen, damit die Gnade umso größer würde.

Röm 6 bringt ein paränetisches Zwischenargument: Wer durch den Tod Jesu aus der Herrschaft von Sünde und Tod befreit ist, darf sich nicht mehr von Sünde und Tod beherrschen lassen (6,12–14).⁹⁸ Deshalb sollen die Getauften nicht den Begierden, der Ungerechtigkeit und der Sünde dienen, sondern ihre Glieder als Waffen der Gerechtigkeit Gott zur Verfügung stellen (6,13). Dieser Gedanke wird weitergeführt mit Blick auf die menschliche „Schwäche des Fleisches“ (6,19).⁹⁹ Während die Gerechtfertigten früher mit ihren Gliedern der Unreinheit und Ungesetzlichkeit zu Diensten waren, sollen sie nunmehr der Gerechtigkeit zur Heiligung dienen. Und so, wie der Tod Folge ihrer vergangenen Lebensweise war, ist ewiges Leben Folge der neuen (6,21–3).

Das Motiv des Herrschaftswechsels¹⁰⁰ verdeutlicht Paulus in Röm 7,1–6 an einem Fallbeispiel aus der Rechtspraxis. Antithetisch stellt er dem Leben einst im Fleisch, das von Sünde, Gesetz und Tod beherrscht war, die jetzt erlangte Freiheit im Herrschaftsbereich des Geistes gegenüber (7,6). Im Folgenden expliziert er zunächst nicht das neue Herrschaftsverhältnis, sondern entfaltet in einer Ich-Rede¹⁰¹ den Zusammenhang von Sünde und Gesetz genauer.¹⁰² Der erste Teil dieser Argumentation (7,7–12) hat narrativen Charakter, der zweite (7,13–25) argumentativen. Der Ich-Erzähler berichtet von seiner verhängnisvollen Begegnung mit der Sünde. Er erlag ihrem Betrugsmanöver, die sich dafür des Gesetzes bediente. Am Ende war das Ich tot, und die Sünde hatte sich mit Hilfe

97 Fünf Mal βασιλεύειν!

98 Vgl. V. 12: βασιλεύειν, V. 14: κυριεύειν. Vgl. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung* (s. Anm. 94), 324: „Thema ist die durch eine Todesgrenze markierte Differenz zweier Herrschaften.“

99 Das Wort ἀνθρώπινον ist nicht Adverb („auf menschliche Weise“), sondern Adjektiv im Akkusativ neutrum („im Blick auf Menschliches“).

100 V. 1: κυριεύειν, V. 3: ἐλευθέρω.

101 Die Charakterisierung der Ich-Rede als „speech-in-character“ (προσωποποιία), wie sie S. K. Stowers vorgeschlagen hat („Romans 7.7–25 as a Speech-in-Character (προσωποποιία)“, *Paul in his Hellenistic Context* (Hg. T. Engberg-Pedersen; Minneapolis, 1995) 180–202), halte ich für hilfreich, ohne mich seiner Deutung des Ich als (ausschließlich) nichtjüdischer Mensch anzuschließen, die seiner Interpretation von Röm 7 zugrunde liegt (vgl. ders., *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (Ann Arbor, 1994) 251–84).

102 Aktuelle Spezialliteratur zu Röm 7,7–25 bei Wolter, *Römer* (s. Anm. 95), 423–5, sowie (bei Wolter nicht genannt) H. Löhr, „Paulus und der Wille zur Tat: Beobachtungen zu einer frühchristlichen Theologie als Anweisung zur Lebenskunst“, *ZNW* 98 (2007) 165–88. Zur Interpretation vgl. auch U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. 2. Teilband: Römer 6–11* (EKK VI/2: Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn, 1980) 72–117; Thompson, *Moral Formation* (s. Anm. 92), 135–56.

des Gebotes als das erwiesen, was sie ist und wirkt, als Todesmacht (7,10f.). Das Gesetz ist damit von aller Schuld freigesprochen und seiner göttlichen Bestimmung nach als heilig, gerecht und gut erwiesen (7,12). Derselbe Sachzusammenhang von Sünde, Gesetz und Tod wird anschließend argumentativ entfaltet, um auch auf diese Weise das Gesetz als gut und die Sünde als Tod bringend zu erweisen.¹⁰³ Dies geschieht nun aber mit Hilfe der Beschreibung eines *inneren* Widerstreits¹⁰⁴ im Ich des Menschen zwischen dem Wollen des Guten und dem Tun des Bösen (7,15–21). Wieder kommt die Sünde als treibende Kraft ins Spiel, der gegenüber das Ich des Menschen hilflos ist. In ihm selbst findet sich nichts, was den tödlichen Widerstreit zu seinen Gunsten entscheiden könnte (7,18). Vielmehr hat die Sünde in ihm Wohnung genommen als „ein anderes ‚Gesetz‘ in meinem Gliedern“ (7,23). So entdeckt er sich als unter dem ‚Gesetz‘¹⁰⁵ stehend (7,21), „dass mir, der ich das Gute tun will, (nur) das Schlechte zur Verfügung steht“. Zwar stimmt er dem Gesetz Gottes zu gemäß dem „inneren Menschen“ (7,22),¹⁰⁶ sieht aber, ebenfalls in seinem Innern, „ein anderes ‚Gesetz‘ in meinen Gliedern, das dem Gesetz meiner Gesinnung (νοῦς) widerstreitet und mich in Gefangenschaft führt unter das Gesetz der Sünde“ (7,23).¹⁰⁷ Am Ende bleibt nur der verzweifelte Ruf nach Rettung aus diesem Todesleib (7,24), der aber gleichwohl auf Hoffnung gerichtet ist. Nach dem

103 Die These steht in V. 13, V. 14 führt die Ich-Rede begründend weiter (οἶδα μὲν γὰρ ὅτι). Zur Diskussion vgl. Wolter, *Römer* (s. Anm. 95), 440f.; Wilckens, *Römer* (s. Anm. 102), 85.

104 Das bestimmende Wortfeld ist nicht mehr ‚herrschen‘, sondern ‚wohnen‘, vgl. dreimal οἰκεῖν in VV. 17.18.20; s.a. die verschiedenen „in“-Aussagen in VV. 17.18.20.23. Vgl. auch Heckel, *Der Innere Mensch* (s. Anm. 94), 183f.206–10.

105 Hier im Sinne einer allgemein geltenden Regel; diese Stelle sowie V. 23a („ein anderes Gesetz“) sind m.E. die einzigen Belege im gesamten Textzusammenhang, wo νόμος *nicht* die Tora meint; so auch Löhr, „Paulus und der Wille zur Tat“ (s. Anm. 102), 182; anders Lichtenberger, *Das Ich Adams* (s. Anm. 1), 147f. Zu meiner Interpretation von νόμος im Zusammenhang von Röm 7 vgl. K.-W. Niebuhr, Art.: „Nomos. C. Neues Testament“, *RAC* 25 (2013) 1039–1106, hier 1055f.

106 Zu ὁ ἕσω ἄνθρωπος vgl. den Exkurs bei Wolter, *Römer* (s. Anm. 95), 457–9, sowie ausführlich G. H. van Kooten, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (WUNT 232; Tübingen, 2008) 358–74. Schon ein Seitenblick auf 2Kor 4,16 macht m.E. klar, dass Paulus mit dieser Wendung nicht einen fixierten philosophischen (platonischen) Topos aufnimmt, sondern in Röm 7,22f. *ad hoc* formuliert, um den Konflikt im Menschen zu beschreiben, der an der Forderung des Gesetzes, der er innerlich zustimmt, in seinem konkreten Tun scheitert. Dass im unmittelbaren Zusammenhang vom νοῦς im Sinne stoischer Ethik die Rede ist, bestätigt dieses Urteil; so auch C. Marksches, „Die platonische Metapher vom ‚inneren Menschen‘: Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie“, *ZKG* 105 (1994) 1–17, hier 4f.

107 Wichtig sind die Nachweise bei Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung* (s. Anm. 94), 352f., die belegen: „Den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Röm 7,14–25 bilden *dualistische* Traditionen ursprünglich *platonischer* Provenienz, die *stoisch* aufbereitet auch vom hellenistischen Judentum rezipiert worden sind“ (Hervorhebungen Vollenweider).

Muster biblischer Klagepsalmen folgt auf den Ausruf tiefster Gottverlassenheit das Bekenntnis zu dem Gott, der aus dem Tod erretten kann (7,25).¹⁰⁸

Anknüpfend an das Motiv des Herrschaftswechsels in Röm 7,1–6 führt Paulus in Röm 8 den Gedankengang weiter und beschreibt unter dem leitenden Gegensatz von „Fleisch“ und „Geist“ das Leben der Gerechtfertigten unter dem Gesetz, das nunmehr vom Geist des Lebens durch Christus bestimmt ist und nicht mehr von Sünde und Tod (8,2). Die Sünde, die „im Fleisch“ war, hat Gott abgeurteilt, indem er seinen eigenen Sohn geschickt hat „in Gestalt sündigen Fleisches und wegen der Sünde, damit die Rechtsforderung des Gesetzes durch uns erfüllt wird, die wir uns nicht nach dem Maßstab des Fleisches verhalten, sondern nach dem Maßstab des Geistes“ (8,4). Das Motiv des Wohnens wird wieder aufgegriffen, nun aber auf Christus und den Geist bezogen (8,11). Der Geist ist in den Glaubenden als verwandelnde Kraft wirksam, so dass aus dem Herrschaftsverhältnis ein Verwandtschaftsverhältnis wird, in dem sie Gott als Vater anrufen.¹⁰⁹ So sind sie nun nicht mehr „Schuldner gegenüber dem Fleisch“, sondern Gottes Kinder und Erben (8,12–17). Das Innere des Menschen hat sich also komplett gewandelt. Es wird nicht mehr bewohnt und beherrscht von Begierden und Verfehlungen, sondern von Christus und dem Geist. Es ist nicht mehr hilflos ausgeliefert den Tod bringenden Kräften, sondern lebt auf durch Gottes Leben schaffenden Geist.

Die ethischen Folgen dieses Herrschaftswechsels und der durch Christus und den Geist bewirkten Verwandlung im Innern des Menschen werden in Röm 12 entfaltet.¹¹⁰ Dort werden die Gerechtfertigten ermahnt, nicht nur ihr Inneres, sondern ihre „Leiber“ (σώματα)¹¹¹ Gott als „lebendiges und heiliges Opfer“, als „vernünftigen Gottesdienst“ (λογικὴ λατρεία) zur Verfügung zu stellen (12,1).¹¹² Die Verwandlung, die sich in ihnen vollzogen hat, soll auch in ihrer

108 Die Zugehörigkeit von 7,25b zum ursprünglichen Paulustext ist oft bestritten worden, wird aber jetzt von Wolter, *Römer* (s. Anm. 95), 463–5, mit guten Argumenten verteidigt.

109 Vgl. dazu V. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life* (WUNT 11/283; Tübingen, 2013²) 203–37; Thompson, *Moral Formation* (s. Anm. 92), 149–56.

110 Den Hinweis auf Röm 12 im Zusammenhang der Frage nach dem Inneren des Menschen und dem Ursprung seiner ethischen Entscheidungen verdanke ich Martin Meiser. Nach M. Meiser, *Some Facets of Pauline Anthropology – How Would a Greco-Roman Reader Understand It?*, *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context* (Hg. M. Labahn/O. Lehtipuu; CBET 54; Leuven u.a., 2010) 55–85, ist der Geist Quelle der Verwandlung des Menschen und der Erneuerung seines νοῦς (63; vgl. a.a.O., 63–71).

111 Die gesamte Thematik von σῶμα und σὰρξ muss hier beiseite bleiben; vgl. dazu zuletzt L. Scornaieni, *Sarx and Soma bei Paulus: Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität* (NTOA/StUNT 67; Göttingen, 2008) (zu Röm 7,7–25: 298–345).

112 Zum Vergleich von Röm 12,1f. mit römischer stoischer Philosophie und anderen frühchristlichen Stimmen vgl. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism* (s. Anm. 84), 137–49.

„Sinneserneuerung“ Ausdruck finden (μεταμορφουσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός), so dass sie selbst beurteilen können (δοκιμάζειν), was Gottes Wille ist, nämlich das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene (12,2).¹¹³

Der Mensch, der sich in Röm 7 zu erkennen gibt, erfährt sich als ausgeliefert an fremde, ihm feindlich gegenüber tretende Mächte. Er ist Schauplatz und Leidtragender ihrer Aktivitäten, nicht selbst Akteur. Mag er auch Einsicht gewinnen¹¹⁴ in dieses Kräftespiel, so ist er doch nicht Herr seiner selbst und muss sehend in sein Todesverhängnis laufen. Mit dem Ich des Menschen, sei es als Handlungsträger in der Erzählung oder als Gegenstand der Beschreibung in der Argumentation, sind Aussagen verbunden, die nicht dessen Aktivitäten benennen, sondern Einwirkungen von außen, denen das Ich ausgesetzt ist. Aktiv sind das Gesetz bzw. das Gebot und vor allem die Sünde. „Ich“ stehe deren Einwirkungen weitgehend passiv gegenüber. Ich kann und muss mit ihnen Bekanntschaft machen, ihre Auswirkungen an mir erkennen und erleiden, ohne mich effektiv dagegen wehren zu können. Mein eigenes Wollen und Tun kann gegen ihr Wirken nichts ausrichten. Nur und erst durch das Einwirken Gottes von außen auf das Innere des Menschen wird dieser Machtkampf zu Gunsten des Menschen entschieden.¹¹⁵ Der Gott, der hier eingreift in die verhängnisvollen Machtkämpfe im Innern des Menschen, der die Mächte besiegt, die sein Denken und Trachten beherrschen, ist der Gott, der in Jesus Christus, in seinem Sterben und seiner Auferweckung am Werk ist und sich mit seinem Geist als Leben schaffend erweist (Röm 8,1–4.9–11).

4.2. *Das paulinische Menschenbild im Licht Epiktets, der Sapientia und des Jakobusbriefes*

Setzen wir das hier nur knapp skizzierte Menschenbild von Röm 7 in Beziehung zu den Bildern, die wir im Jakobusbrief, in der *Sapientia* und bei Epiktet vorgefunden haben,¹¹⁶ so ergeben sich eine Reihe von Konturen und Bezügen, die ich abschließend thetisch benenne:

113 Voraussetzung dafür ist die Verwandlung und Erneuerung des νοός (vgl. ἁδοκιμος νοός, Röm 1,28; νόμος τοῦ νοός μου, Röm 7,23). Vgl. dazu Blischke, *Ethik bei Paulus* (s. Anm. 84), 334–52, sowie K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6; Leipzig, 1999) 254: „Die ‚Erneuerung des Denkens‘ meint wohl dasselbe wie die ‚Neuschöpfung‘ oder ‚Neuordnung‘ in Christus, ... die dem Kontext nach eine veränderte Einstellung zu Menschen, also ein neues Ethos bedeutet.“

114 ‚Noetische‘ Terminologie durchzieht den ganzen Abschnitt: οἶδα (V. 14.18), γινώσκω (V. 15), σύμφημι (V. 16), εὐρίσκω (V. 21), συνήδομαι (V. 22), βλέπω (V. 23), νοός (V. 23).

115 Vgl. Heckel, *Der Innere Mensch* (s. Anm. 94), 183f.: „Die Unterscheidung von Innen und Außen läuft somit nicht parallel zur Trennung von unvergänglicher Seele und vergänglichem Körper ... Römer 8 sucht Abhilfe nicht in Askese und Erziehung, sondern in der Zueignung des fremden Geistes.“

116 Häufiger ist – mit Recht – auf Philon als nächstliegende religionsgeschichtliche Parallele zu Paulus in Röm 7 hingewiesen worden (so auch von Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung*

Das ‚Weltbild‘, in das die Menschenbilder bei Jakobus, Paulus und in der *Sapientia* eingezeichnet sind, ist vertikal strukturiert. Gott ist ‚oben‘, der Mensch ‚unten‘, aber immerhin – wenn es gut geht – auf dem Weg nach ‚oben‘. Der Mensch kann und soll sich ‚nach oben‘ orientieren, in seinen Gebeten, in der Haltung des Empfangens guter Gaben von Gott, in der Ausrichtung seiner Hoffnungen auf ein Leben über seinen Tod hinaus.

Die Orientierung auf Gott als auf den Menschen einwirkende und seine Lage verändernde Kraft tritt bei Epiktet zurück zugunsten seines stoischen Freiheitsverständnisses,¹¹⁷ ohne dass er damit ein a-religiöses Ethos propagieren würde. Die Zuwendung zu Gott steht bei ihm aber am Ende der ethischen Besinnung. Von einem Sieg über den Tod ist bei Epiktet nicht die Rede. Gott kann zwar als Vorbild für die Suche nach der rechten Entscheidung dienen. Die Lebensentscheidungen vollziehen sich jedoch im Innern des Menschen, nicht außerhalb seiner bei und durch Gott. Sie werden geleitet durch die Vernunft, die das Einüben rechter und das Meiden verfehlter Verhaltensweisen bestimmt.¹¹⁸

Jakobus und Paulus stimmen demgegenüber grundsätzlich überein und unterscheiden sich darin von Epiktet, dass der Mensch sich nicht selbst zum rechten Tun bewegen oder gar zwingen kann. Vielmehr sehen beide den Menschen hilflos ‚über-menschlichen‘ Kräften ausgesetzt, die in ihm wirksam sind und ihn beherrschen.¹¹⁹ Beide finden Rettung allein darin, dass Gott (von ‚oben‘ und ‚außen‘) eingreift und einen Herrschaftswechsel im Innern des Menschen bewirkt.¹²⁰ Dieser Machtkampf im Innern des Menschen kommt in der *Sapientia* kaum in den Blick. Bei ihr wird, ähnlich wie bei Epiktet, stärker die ethische Orientierung durch Besinnung auf die Weisheit betont, die als Ausdruck des Willens Gottes verstanden wird, wie er für jeden in der Tora zugänglich ist.

(s. Anm. 94), 352f.). Wenn ich hier nicht auf Philon, sondern auf die *Sapientia* zurückgegriffen habe, dann deshalb, weil sie als adressatenorientierter religiös-ethischer Text m.E. Paulus näher steht als die diskursiv-philosophisch argumentierenden Traktate Philons.

117 Vgl. Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst“ (s. Anm. 59), 135: „Freiheit wird präsentiert als Anerkennung dessen, was ohnehin nicht zur Disposition steht und nicht anders sein kann, als es der Fall ist.“

118 Vgl. zur kognitiven Begründung der Ethik bei Epiktet Huttunen, *Paul and Epictetus* (s. Anm. 88), 105: „The basis of vice is a lack of knowledge, while virtue is based on knowledge.“

119 Vgl. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung* (s. Anm. 94), 353.

120 Van Kooten (in einer privaten Mitteilung) urteilt vorsichtiger: „Perhaps there may be a difference between Paul-James on the one hand and pagan philosophical literature on the other hand in Christian emphasis on super-human evil powers, yet there is a similarity in the human make-up“; vgl. dazu auch van Kooten, „Human Being“ (s. Anm. 24), 395–402.

Bei Epiktet wird dagegen ähnlich stark wie bei Jakobus und Paulus der Kampf um ethische Entscheidungen und Haltungen in das Innere des Menschen verlegt und ausdrücklich der Wille zum Tun problematisiert. Allerdings wird dieser innere Kampf bei Epiktet deutlich anders entfaltet und reflektiert. Der Stoiker setzt voraus, dass der Mensch bei allen Gefährdungen und Verführungen, die von außen auf ihn einwirken, mit Hilfe seiner Vernunft der in ihm liegenden Anlage zum Guten folgen, Fehlentscheidungen vermeiden und auf diesem Weg zur ethischen Vollkommenheit gelangen kann.¹²¹ Demgegenüber finden Paulus und Jakobus im *voûs* gerade keine Rettung aus dem ethischen Dilemma.¹²²

Der Jakobusbrief und die *Sapientia* finden in der Weisheit den Ursprung und die Kraftquelle für ethische Entscheidungen des Menschen. Beide identifizieren sie zudem mit der Tora, der Jakobusbrief explizit. Paulus kommt zwar in verwandten Zusammenhängen auch auf die Tora zu sprechen, kann sie aber nicht in gleicher Weise zum Ursprung und Maßstab rechten Tuns erklären, weil er im Zuge seiner Mission in einen tief greifenden Konflikt um die Bedeutung der Tora im Christusgeschehen geraten ist. Nach seinem Urteil ist die Tora selbst auf die Seite der Mächte gezogen worden, die dem Menschen den Tod bringen. Allerdings ist damit die Geschichte des Menschen unter Sünde, Gesetz und Tod nicht zu Ende, sondern Gott hat sie in Christus gewendet, so dass die Glaubenden am Ende nicht den Tod, sondern neues Leben finden.¹²³

Die *Sapientia*, Paulus und der Jakobusbrief stehen gemeinsam Epiktet gegenüber, wenn sie den Menschen als Geschöpf Gottes betrachten und ihm eine Perspektive über seinen Tod hinaus bei Gott zusprechen. Schöpfungs- und Endzeitaussagen bestimmen die anthropologischen Grundlagen aller drei, im Unterschied zu Epiktet, der nach seinen naturphilosophischen Prämissen in solchen Bahnen wohl gar nicht denken kann.¹²⁴ Gleichwohl bedienen sich sowohl Paulus als auch der Jakobusbrief bei der Reflexion der Situation des Menschen und der ethischen Anforderungen an ihn und bei der Frage nach

121 Vollkommenheit und Ganzheit als Ziel der Paränese finden sich auch im Jakobusbrief, während bei Paulus dieser Gedanke ganz unbetont bleibt (vgl. allenfalls Röm 12,2). Vollkommenheit begegnet bei Paulus aber in anderen Zusammenhängen, vgl. Phil 3,12.15; 1Kor 2,6; 13,10; 14,20.

122 Zum komplexen Verhältnis zwischen paulinischen und stoischen Gedanken in Röm 7 vgl. auch Huttunen, Paul and Epictetus (s. Anm. 89), 119f.

123 Auf das von ganz anderen Denkvoraussetzungen ausgehende Verständnis des „göttlichen Gesetzes“ bei Epiktet kann hier nur hingewiesen werden, vgl. dazu Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst“ (s. Anm. 59), 142–6.

124 Wenn Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst“ (s. Anm. 59), 138, mit Bezug auf *Diss.* IV 1,99–110 von „geradezu schöpfungstheologischen Fragen“ spricht und betont, dass nach einer theologischen Basisüberzeugung Epiktets „alles gütige Gabe des Gottes ist“, so stellt er im gleichen Zusammenhang doch ebenso deutlich Epiktets stoisches Weltverständnis heraus, das von biblischem Schöpfungsglauben denkbar weit entfernt ist; vgl. dazu auch Forscher, „Epiktets Theorie der Freiheit“ (s. Anm. 84), 116f.

den Ursprüngen seiner ethischen Entscheidungen bestimmter Begriffe und Denkwege der hellenistisch-römischen „praktischen Philosophie“ und Psychologie. Während aber die philosophische Reflexion letztlich darauf hinausläuft, dass Veränderungen im Inneren Ergebnis der Selbstbesinnung des Menschen und der dadurch ermöglichten Angleichung an Gott sind, denken sowohl Paulus als auch der Jakobusbrief von der im Christusgeschehen erfahrenen Verwandlung des ganzen Menschen einschließlich seines Inneren her.

Während die *Sapientia* in ihren theologischen, anthropologischen, soteriologischen, ethischen und eschatologischen Überzeugungen einen reflektierten Gesamtentwurf frühjüdischer Theologie erkennen lässt, sind Paulus wie der Jakobusbrief in ihren Aussagen über den Menschen über diese frühjüdischen Vorgaben hinaus durch signifikante Impulse aus dem Jesus-Christus-Geschehen geprägt. Während bei Paulus diese Impulse explizit benannt und entfaltet werden, kommen sie bei Jakobus nur implizit zur Geltung, sind aber für ein Gesamtverständnis seiner Sicht des Menschen unerlässlich.

***German abstract:* Die Frage nach dem Menschen wird im Rahmen neutestamentlicher Theologie stark durch die paulinische Anthropologie bestimmt. Demgegenüber verdienen auch andere anthropologische Konzeptionen im Neuen Testament und seiner Umwelt Aufmerksamkeit. In der Analyse von Jak 1,2–18; 3,13–18 erschließt sich ein Menschenbild, das die Fähigkeit zum Tun des Guten auf Gott zurückführt, der auf das Innere des Menschen einwirkt und ihm Weisheit schenkt. Zwei exemplarische Konzeptionen hellenistisch-jüdischer und römischer popularphilosophischer Ethik (*Sapientia Salomonis*, Epiktet) zeigen, wie die Frage nach den Willensentscheidungen im Menschen im Umfeld des Neuen Testaments psychologisch analysiert und religiös interpretiert werden konnte. Die paulinische Argumentation über den Menschen in Röm 5–8 lässt sich in solche anthropologischen Diskurse einordnen und in neuer Beleuchtung erfassen.**