

Timo Laato:

Römer 7 und das lutherische *simul iustus et peccator*

I Einleitung

„Wir glauben und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments“ (BSLK 767).

So haben die lutherischen Reformatoren im sechzehnten Jahrhundert mit großer Gewißheit bekannt. Darum sollte jeder dogmatische Glaubenssatz, der von ihnen akzeptiert wurde, auf der Heiligen Schrift basieren. Anders wäre es eben gar keine theologische Aussage.

Neben dem oben genannten *materialen* Prinzip der theologischen Diskussion haben sich die lutherischen Reformatoren auch zum *formalen* Prinzip bekannt¹: Der Stern und Kern der Heiligen Schriften ist Christus mit seiner Gnade und Gabe. Dieses soteriologische Fundament des Neuen Testaments läßt sich am besten in der Rechtfertigungslehre des Heidenapostels Paulus ausdrücken. Sie repräsentiert geradezu den *articulus cadentis et stantis ecclesiae*.

Die beiden Grundprinzipien der lutherischen Reformation (*sola Scriptura* und *sola gratia sola fide propter Christum*) sind ja schon lange auf Ablehnung gestoßen. Sie stehen unter einem negativen Urteil von seiten der verschiedenen modernen Ausrichtungen unter den theologischen Fachbereichen. Die verheerende, katastrophale Bibelkritik seit der Aufklärung braucht kaum erwähnt zu werden. In den 70er Jahren wurde eine neue Epoche in der Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre eingeleitet (E. P. Sanders), die heute weltweit in der sog. „neuen Perspektive“ auf Paulus kulminiert (The New Perspective on Paul). In dieser Auslegungslinie scheint Luther geradezu das schlimmste Schimpfwort zu sein.² Anscheinend ist die lutherische Tradition nie so ver schmäh worden wie jetzt!

1 Ich bin mir dessen bewußt, daß das Verhältnis zwischen dem *materialen* und dem *formalen* Prinzip in der systematischen Theologie oft ganz anders dargestellt wird: Das *Formalprinzip* stehe bei der Schrift und das *Materialprinzip* bei der Rechtfertigung. Aber hier trifft m. E. das Gegenteil der allgemein üblichen Darstellung zu. Nach der aristotelischen Philosophie soll ja die *forma* die unpräzise *materia* gestalten. Folgerichtig hat dann die Schrift für die lutherische Theologie den Stellenwert der *materia*, die durch die Rechtfertigung als *forma* erklärt wird. Erst durch die Vermittlungstheologie wurde diese Zuordnung von *forma* und *materia* verändert und danach als *opinio communis* akzeptiert. Aufgrund dieser Veränderung ist es manchen Theologen tatsächlich gelungen, die Rechtfertigung (bzw. die allgemeine Verkündigung von der Liebe) als das eigentliche Wort Gottes zu würdigen. Die Schrift spielt dann letzten Endes nur noch eine Nebenrolle: Das Wort Gottes ist in der Schrift, aber es ist nie identisch mit der Schrift. Leider kann ich mich hier nicht näher mit dieser Fragestellung befassen. Doch möchte ich meinem Freund Lic. Theol. Simo Kiviranta für viele inspirierende Diskussionen danken.

2 S. z. B. Watson 1986, beinahe auf jeder Seite!

Lassen Sie uns noch ein Beispiel nennen, und zwar den ökumenischen Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken. Der ganze Prozeß der sog. Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre wurde gekennzeichnet durch eine minimale Beachtung der biblischen Aussagen. Später haben die Teilnehmer der (anfängs geheimen!) Verhandlungen das alt- und neutestamentliche Material vervollständigt, aber diesem im großen und ganzen dennoch nicht zum entscheidenden Durchbruch verholfen. Letzten Endes hat das betreffende ökumenische Dokument die lutherische Rechtfertigungslehre zu Grabe getragen im Interesse der katholischen Machtposition in Europa. Der Aspekt von *simul iustus et peccator* wurde erst als lutherische Einzelaussage akzeptiert (s. § 29), dann aber später überraschenderweise durch die Ergänzung der katholischen Lehrkongregation (unter Leitung von Kardinal Joseph Ratzinger) erneut problematisiert und an den Pranger gestellt. Trotz starker Kritik seitens der Sachkundigen haben die katholischen und die lutherischen Vertreter die Gemeinsame Erklärung mit großem Beifall unterschrieben. Sie haben damit „den Konsens in den Grundwahrheiten“ befürwortet und gleichzeitig die gegenseitigen Lehrverurteilungen als „heilsame Warnungen“ (besonders gegen diejenigen, die die Gemeinsame Erklärung nicht gutheißen) bewahrt.³

In solcher ersten geistlichen Situation befinden wir uns also heute. Aber vielleicht wird alles bald noch schlimmer. Vielleicht nähern wir uns allmählich sogar der Selbstauflösung der lutherischen Kirchen. Oder wie sollte man das monumentale Werk *Luther und Paulus, Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers* von Volker Stolle beurteilen? Er ist in Oberursel als Professor für Neues Testament tätig, mit anderen Worten an einer Hochschule, die auf dem Bekenntnisgrund der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche steht! Trotzdem bleibt nicht Vieles vom lutherischen Erbe übrig. Es ist faktisch nicht möglich, in einem kurzen Artikel sämtliche unlutherischen Thesen und Argumente von V. Stolle aufzuzählen. Aber in bezug auf die Heilige Schrift als Norm lutherischer Lehre schreibt er z. B. folgendes:

„Denn der bloße Normbegriff als solcher begründet kein kritisches Potenzial. Die normierende Norm [die Bibel] wäre selbst ja infrage gestellt, wenn die normierte Norm [das lutherische Bekenntnis] ihr nicht entspräche.“⁴

*„Erst wenn die Normen [sic!] nicht in einer absoluten Gültigkeit, sondern als literarische Quellen in ihrer jeweiligen geschichtlichen Kontextualität wahrgenommen werden, läßt sich in der Auseinandersetzung mit ihrer Inter-
textualität ein kritisches Potenzial gewinnen.“⁵*

3 Vgl. z. B. Schmolls Artikel ‚Protestantische Selbsttäuschung‘ in Frankfurter Allgemeine Zeitung (8. September 2000).

4 Stolle 2002, 411.

5 Ebd.

„Das Evangelium verobjektiviert sich nicht im apostolischen Text, sondern nutzt diesen Text zum Weitersagen.“⁶

So gelte die Bibel nicht als die einzige und endgültige Autorität im Luthertum, das traditionell doch ausschließlich mit ihrer eigenen Beweiskraft gerechnet hat.

In bezug auf das zweite Grundprinzip der Reformation, die Rechtfertigungslehre, schreibt Stolle ähnliches. Er fokussiert besonders die lutherische Formel *simul iustus et peccator*:

„Luthers Paulusinterpretation hat bereits in ihrem Grundsatz die strenge Bindung an Terminologie und Wortlaut des paulinischen Textes aufgegeben. Denn die für Luthers Verständnis grundlegende Formel *simul iustus et peccator* ist sprachlich aus Römer 7 nicht ableitbar und damit, da ein anderer biblischer Grundtext [!] schon gar nicht zu finden ist, überhaupt nicht biblisch vorgegeben.“⁷

Demnach habe die Lehre von *simul iustus et peccator* keinen Platz in der kirchlichen Dogmatik des Luthertums. Sie sei von Anfang an ein verhängnisvolles Mißverständnis der paulinischen Argumentation. Ihr fehle alle biblischen Grundlagen (*sedes doctrinae*). Besonders Röm. 7 komme nicht in Frage und andere biblischen Belege gebe es überhaupt nicht.

Meine Aufgabe in diesem Artikel ist, die Argumentation Stolles gegen die lutherische Lehre von *simul iustus et peccator* zu untersuchen. Vor allem gilt meine Aufmerksamkeit Röm. 7, weil eben dieses Kapitel (mit einigen anderen Perikopen) von jeher hierbei ins Gewicht fällt. Somit zeichnen sich die beiden Grundprinzipien der Reformation deutlich ab: sowohl die Bibel als auch die Rechtfertigung. Im folgenden sind erstens Stolles Argumentationen zu beurteilen und danach folgerichtig die paulinische Beweisführung in Röm. 7 (und anderen relevanten Abschnitten) näher zu bewerten.

II Eine Beurteilung der Argumentation bei V. Stolle

Stolle beginnt seine Ausführung mit einem recht langen Referat über *Luthers Interpretation von Römer 7*. Es wird aber bald deutlich, daß er nicht nur referiert, sondern sich zugleich zu einigen kritischen Bemerkungen veranlaßt sieht. Besonders in Kapitel IV: 3.1.3 *Die Abgrenzung des Kontextes* geht es nicht so sehr um die Beweisführung des Reformators, sondern vielmehr um eine kritische Überprüfung seiner Schriftauslegung. Somit kommt er persönlich nicht in hinreichendem Maße zu Worte, sondern nur durch die kritische Reflexion von Stolle.

Typisch für den Argumentationsduktus von Stolle ist weiter seine eigenartige Weise, auf die sekundäre Literatur hinzuweisen. Er hat viele neue Arbeiten

6 A.a.O. 479. Ähnliche Zitate finden sich wiederholt.

7 A.a.O. 221. Vgl. S. 225.

zu Röm. 7 zur Kenntnis genommen, scheint aber jede einzelne von ihnen lediglich daraufhin zu bewerten, ob sie für oder gegen seine Interpretation von Luther sprechen. Eine gründliche Auseinandersetzung mit ihnen allen fehlt. Durch die fortlaufende Zunahme von polemischen Untertönen bekommt man leicht den Eindruck, daß als das einzige Argument gegen mehrere prominente Neutestamentler ihre mehr oder minder positive Relation zur Luthers Interpretation von Röm. 7 gilt. Um einige Beispiele zu nennen:

Gegen Peter Stuhlmacher schreibt Stolle in einer Anmerkung u. a. folgendes:

Er habe „in der Nachfolge Luthers doch wieder den inneren Menschen (= guten Trieb) mit dem Trachten des Geistes (Röm. 8,6f) identifiziert und dann eine Erfahrung ausgesprochen gefunden, die ‚allen Glaubenden (mit Einschluß seiner selbst) als vergangene stets gegenwärtig ist und bleiben soll‘ (ebd., 103). Hier zeigt sich ein Changieren zwischen Paulus und Luther [...]“. ⁸

Die Schwachheit Stuhlmachers wird schließlich einzig und allein mit einer zu positiven Relation zu Luther begründet.

In derselben Anmerkung schreibt Stolle ferner gegen Fr. Beißer folgendes:

Er schwenke „ganz auf die Linie Luthers zurück, indem er auch hier von Paulus den Kampf der Christen zwischen Geist und Fleisch in tiefer existentieller Betroffenheit ausgesprochen findet [...] Dies ist ein eindrucksvolles Beispiel, wie Luthers Weichenstellung immer weiter Plausibilität entwickelt und der paulinische Text sich dem beugen muss.“ ⁹

Auch hier findet keine gründliche Auseinandersetzung mit Beißer statt, vielmehr läßt Stolle sich durch sein Vorurteil gegen die lutherische Interpretation leiten.

Auf der folgenden Seite meint Stolle gegen M. Seifrid und J. D. G. Dunn:

Seifrid komme „in seinem Verständnis des ‚Schon und Noch nicht‘ doch wieder Luther sehr nahe (trotz seines Sich-Absetzens von Luther, 257). Auf der gleichen Linie argumentiert Dunn [...]“. ¹⁰

Damit wird die detaillierte Exegese der beiden prominenten Wissenschaftler und Neutestamentler ganz einfach beseitigt!

Ähnlich argumentiert Stolle gegen P. W. Meyer:

„Diese Beobachtung [nämlich daß Luther ein authentisches Verstehen des Paulus deutlich erschwere!] hindert Meyer seinerseits nicht daran, auch wieder in große Nähe zu Luthers Verständnis zu geraten, indem er die Darlegung des Paulus als Demaskierung aller menschlichen Frömmigkeit versteht [...]“. ¹¹

Überraschenderweise endet hier plötzlich der Meinungs austausch.

8 A.a.O. 218 A 260.

9 A.a.O. 218 A 260.

10 A.a.O. 219 A 265. Eine ähnliche Auffassung vertritt Seifrid auch in 1992a, besonders 330-333. Auch wenn er eine lutherische Interpretation von Röm. 7 ablehnt, verteidigt er zum Schluß doch den Aspekt von simul iustus et peccator: „The text does entail the paradoxical state of the Christian which Luther once perceived, simul justus et peccator, and indicates that Paul, apart from any introspection, was much more fundamentally influenced by his understanding of ‚justification by faith‘ than many have thought.“ Stolle nimmt diesen Artikel von Seifrid nicht zur Kenntnis.

11 A.a.O. 221 A 269.

Später staunt Stolle in Bezug auf eine Einzelheit der unterschiedlichen Übersetzungsvarianten eines griechischen Verbs in Gal. 5, 17, wie „stark die moderne Exegese immer noch im Banne der Interpretation Luthers“ stehe.¹² Ich frage mich tatsächlich, ob er vielleicht einen zu weitgehenden Schluß aus einem sprachlichen Detail zieht.

Hierbei fügt Stolle übrigens in einer Anmerkung hinzu:

„Dagegen sieht D. Lührmann diese Aussage [Gal 5,17] doch mit Luther ganz auf der Linie von Röm 7,15.23 (Galater; 89). Ebenso Rohde, Joachim: *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Berlin, 1989, 234f.“¹³

Die Diskussion führt er aber nicht weiter.

Vermutlich sind die obigen Beispiele von Stollers Argumentation ausreichend. Mit seiner Beweisführung trägt er kaum den Sieg in der wissenschaftlichen Debatte davon. Der Leser wird nicht überzeugt vom vermeintlichen Scheitern der lutherischen Interpretation. Eher hat er jetzt Anlaß zum Zweifel. Alles in allem lassen sich die bisherigen kritischen Anmerkungen in Kürze zusammenfassen: Stolle postuliert viel. Er argumentiert wenig.

Dazu kommt, daß Stolle mit Luthers Interpretation von Römer 7 auf etwa 20 Seiten fertig wird. Aus seiner recht knappen Ausführung leitet er dann jedoch sehr weitläufige Folgerungen ab. Er geht auf kirchen- und dogmengeschichtliche Probleme ein, greift hermeneutische Fragen auf und streift (tiefen)psychologische Aspekte der persönlichen Entwicklung des Reformators. An und für sich haben die genannten Wissenschaftsbereiche sicher ihre eigene Relevanz. Man fragt sich nur, ob der Verfasser das alles in etwa 20 Seiten faktisch leisten kann. M. E. ist dies in seinem Schnellverfahren nicht gelungen.

Um wieder einige Beispiele zu nennen:

Luther habe das „dogmatische Anliegen“ verfolgt, daß auch „*der Christ aus sich heraus immer noch nichts zu seinen guten Werken beitragen kann*“.¹⁴ Dabei wird der spezielle dogmatische Begriff *arbitrium liberatum* (= der menschliche Wille, der als von Christus befreit zu guten Werken fähig ist) nicht einmal erwähnt.

Oder:

„Luther ist bei seiner Paulusinterpretation den Spuren Augustins gefolgt und hat damit die Konturen des Paulustextes verwischt.“¹⁵

Die Relation zwischen Augustin und Luther im Licht ihres vermeintlichen Mißverständnisses des Paulus wird dann in der Fortsetzung kaum in hinreichendem Maße behandelt.

Ferner:

12 A.a.O. 226. Vgl. ferner 226 A 287: „Die Nachwirkung Luthers zeigt sich noch in der folgenden umständlichen Interpretation [...]“ Dann folgt eine kritische Auseinandersetzung mit Fr. Vouga (1998).

13 A.a.O. 226 A 289.

14 A.a.O. 215.

15 A.a.O. 220.

Luther habe „Paulus nicht von dessen eigenen Voraussetzungen her verstehen können, sondern ihn unter einer Perspektive gesehen, in der er ihm von der kirchengeschichtlichen Entwicklung in der abendländischen Kirche her begegnete. Gerade so antwortete der Text des Paulus aber auf Luthers eigene Problemstellung, so dass er ihn in seine eigene Situation applizieren konnte. Dies war jedoch unverkennbar mit einer inhaltlich-sachlichen Verschiebung des Aussagegehalts erkauft.“¹⁶

Anstelle einer exegetischen Argumentation hebt sich hier klar eine psychologisierende Tendenz ab.

Auf der folgenden Seite konstatiert Stolle weiter: „Die Formel *simul iustus et peccator* hat Luther in Weiterentwicklung einer Definition Augustins selbst geprägt [...]. Sie setzt die Betrachtung des Menschen aus einer Differenz zwischen Person und Werk in einer göttlich-ewigen und irdisch-vergänglichen Zeitendifferenz voraus, die seiner eigenen Konzeption entspricht.“¹⁷

Eine Verdeutlichung der Differenzierung zwischen „Person und Werk“ fehlt und die Argumentation läßt auch sonst viel zu wünschen übrig.

Später macht Stolle geltend, daß Luther seine Beichterrfahrung „als hermeneutischen Schlüssel für seine Paulusinterpretation angewendet“ habe¹⁸, eine These, die einer sorgfältigen Schriftauslegung kaum gerecht wird, auch wenn man als selbstverständlich voraussetzt, daß die Bibel nicht ohne eigene Erfahrung gelesen wird.

Als Zusammenfassung seiner recht knappen kirchengeschichtlich-dogmatisch-hermeneutisch-psychologisch-exegetischen Analyse schreibt Stolle:

„Luther interpretiert die Thematik des Römerbriefes also deutlich anders als Paulus, indem er den Glaubenden in einer Weise zum Thema macht, wie es erst vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Vorgeschichte möglich war. Die streng theologische Fragestellung des Paulus ging dabei verloren.“¹⁹

Später fügt Stolle von der historischen Umgestaltung der Gesellschaftsordnung her mehrere Worte hinzu: „Luther entwickelte seinen Paulinismus noch auf dem Hintergrund des Modells einer christlichen Einheitsgesellschaft, das inzwischen zur Fiktion geworden ist. Auch deshalb ist eine unveränderte Lutherrezeption theologisch nicht geraten.“²⁰

Im großen und ganzen meine ich, daß eine Argumentation von dieser Art zwar interessante Perspektiven eröffnet, aber kaum die postulierten „Resultate“ auf endgültige Weise begründet. Als Neutestamentler setze ich eine ausführliche Beurteilung der Schriftauslegung Luthers unter Berücksichtigung der heutigen Exegese voraus. Der fundamentalen Bibeltheologie Luthers kann anders nicht entsprochen werden.

16 A.a.O. 221.

17 A.a.O. 222.

18 A.a.O. 223.

19 A.a.O. 228.

20 A.a.O. 232.

Aus der monumentalen Arbeit Stolles ergeben sich hauptsächlich drei Argumente gegen Luthers Interpretation von Röm. 7. Es sind folgende:

1. Röm. 6 und 8 beweisen, daß Kapitel 7 nicht vom Christen redet.²¹
2. Der äußerst starke Pessimismus in Röm. 7 (und zwar besonders in V. 14: „Ich bin unter die Sünde verkauft.“) paßt nicht zusammen mit dem Sein des Christen in den anderen paulinischen Texten.²²
3. Gal. 5,16-18 (vgl. Röm. 13,8-14) schließt es völlig aus, daß Röm. 7 die geistliche Streitsituation des Christen schildert.²³

Im folgenden werden die oben aufgezählten Argumente der Reihe nach untersucht. Meine Aufmerksamkeit richtet sich vorzugsweise auf die paulinischen Abschnitte. Die Auseinandersetzung mit Stolle wird dabei gewissermaßen beiseitegesetzt, weil er sich – wie schon gezeigt – nicht so sehr mit Röm. 7 ausdrücklich beschäftigt.

III Röm. 7,14-25

Nach Meinung Stolles beweisen also Röm. 6 und 8, daß 7,14-25 nicht vom Christen rede. Um die Richtigkeit seiner Exegese zu prüfen, werden im folgenden zunächst Röm. 6,12 und 8,10 untersucht. Die beiden Verse sind hierbei von größter Bedeutung, auch wenn man sie zumeist nicht genügend in Betracht gezogen hat.

In 6,12 heißt es:

„So laßt nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι), und leistet seinen (αὐτοῦ) Begierden keinen Gehorsam.“

Die Christen in Rom sollen den Begierden stetig widerstehen. Sonst kann die Sünde in ihnen aufs neue die Macht ergreifen. Die bösen Triebe sind sozusagen „die Basis der Sündenherrschaft“ im Christen (wie in jedem Menschen).²⁴ Sie bereiten ihm öfter erhebliche und ernsthafte Schwierigkeiten. Den Christen peinigen nämlich nicht allein äußerliche Reizungen. Sein sterblicher Leib selbst begehrt unaufhaltsam.²⁵ Deshalb droht noch immer die akute Gefahr des Rückfalls in unterschiedliche Laster.²⁶

Folglich bedeutet σῶμα in 6,12 zunächst nicht den materiellen Körper, sondern vielmehr den Gott widerstrebenden Menschen in seiner Ganzheit. Der sterbliche Leib ist schlechterdings wie eine eigenständige Person, die der Sünde grundsätzlich zur Verfügung steht. Ihn hat der Christ fortdauernd zu ertragen.

21 A.a.O. 213-214.

22 A.a.O. 218.

23 A.a.O. 225-227.

24 Schlier 1977, 202. Wilkens nennt die Begierden „die noch verbliebenen Agenten der Sünde“ (II 1980, 20).

25 Der westliche Text (auch P46) mit der Lesungsvariante αὐτῇ (für ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ) als lectio difficilior glättet. S. Cranfield I 1982, 317 A 2; Schlier 1977, 202 A 22; Wilkens II 1980, 20 A 73.

26 Cranfield I 1982, 316-317; Fuchs 1949, 39; Michel 1978, 208-209; Ridderbos 1987, 116-117, 124, 127, 265; Robinson 1966, 29-30, 44, 73; Schlier 1977, 202; Wilkens II 1980, 20. Vgl. Bauer, K.-A. 1971, 152-155.

Zwischen den beiden herrscht eine unvereinbare und unveränderliche Spannung. Der gegenseitige Streit läßt nicht einmal im Laufe der Zeit *peu à peu* nach.²⁷

Ähnlich heißt es in 8,10:

„Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib (τὸ σῶμα) zwar tot um der Sünde willen, der Geist²⁸ aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen.“

Der Vers spielt nicht auf das Sterben in der Taufe an.²⁹ Paulus hebt wohl-gemerkt mit Emphase hervor, daß der Leib schon tot *ist*³⁰, obwohl die Gemein-demitglieder unzweifelhaft noch nicht leiblich gestorben waren. Daraufhin be-teuert er, daß Gott ihre sterblichen Leiber lebendig machen wird (V.11). Es geht primär um die Lebendigmachung des ganzen Menschen, nicht ausschließlich um die Auferstehung des „entseelten“ Leibes.³¹ Ein wenig später redet Paulus vom Leib *quasi* als von einer eigenen Person, dessen Taten die Christen zu tö-ten haben (V.13). Er stellt die Taten des Leibes direkt dem Leben nach dem Fleisch gleich.³² So bedeutet τὸ σῶμα in 8,10 nichts anderes als den gegen Gott widerstrebenden Menschen. Alles in allem: Der Leib des Christen ist we-gen seiner Sündhaftigkeit der Macht des Todes unterworfen, aber der Geist hat ihn immerhin in den Bereich des Lebens versetzt.

Von 6,12 und 8,10 her läßt sich m. E. die Beschreibung des Ichs in Kapitel 7 besser erklären. Auch ihm fällt der Leib zur Last:

„Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leibe (ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου)?“³³ (7,24)

Hier zeigt sich eine Dichotomie zwischen dem eigentlichen Ich und dem Fleisch. Die Verzweiflung überwältigt das Ich im Grunde nicht wegen der ei-genen Person, sondern infolge des todverfallenen Leibes, *mit* dem es leben muß und *von* (Präposition ἐκ) dem es erlöst werden will. Die Glieder (V.23) und der todverfallene Leib (V.24) sind Synonyme. Die Glieder, in denen das „Gesetz“ der Sünde wirkt, bilden den todverfallenen Leib.³⁴ Logisch gedacht

27 Robinson 1966, 29-30, 44, 73; Cranfield I 1982, 317.

28 Nämlich der Geist Gottes, nicht der des Menschen. S. Barrett 1967, 159; Bauer, K-A. 1971, 162; Bultmann 1984, 209; Cranfield I 1982, 390; Käsemann 1980, 216; Lichtenberger I 1985, 215; Michel 1978, 254; Murray I 1982, 289-290; Osten-Sacken 1975, 153-154; Paulsen 1974, 68-69; Schlier 1977, 247-248; Schmidt 1962, 140. Vgl. Fuchs 1949, 97.

29 S. meine Beweisführung 1991, 145-147.

30 Dem Satz τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν fehlt natürlich das Wort ἔστιν. S. Schlier 1977, 224.

31 Derselbe Gedanke taucht in 1. Kor. 15,51 auf: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden.“ (vgl. V.52 und Phil. 3,21).

32 Bultmann 1984, 197-198; Ridderbos 1987, 117, 124, 201.

33 Es ist hierbei nicht von großer Bedeutung, ob τούτου entweder 1) zu τοῦ σώματος (so z. B. Cranfield I 1982, 367; Dülmen 1968, 118 A 145; Schlier 1977, 235) oder 2) zu τοῦ θανάτου (Gundry 1980, 239; Kümmel 1974, 63; Murray I 1982, 268; Schmidt 1962, 133; vgl. Bauer, K-A. 1971, 160) oder 3) zu τοῦ σώματος του θανάτου (Fuchs 1949, 80; Hommel 1961, 95; Käsemann 1980, 201; Lichtenberger I 1985, 160; Michel 1978, 237; Möller 1939, 16; Wilk-ens II 1980, 94 A 388; Zahn 1925, 362-363 A 19) gehört.

34 Kümmel 1974, 23, 63-64. S. weiter Bauer, K-A. 1971, 160; Fuchs 1949, 80; Robinson 1966, 30.

herrscht dann die Spannung zwischen dem eigentlichen Ich und den Gliedern (V.23), gleichfalls zwischen dem Ich und dem todverfallenen Leib (V.24).

In 7,25a dankt dann das Ich (und kein anderer) für die bevorstehende (nicht bereits geschene) Erlösung. Als gefangen im Fleisch und verbunden mit der Sünde hofft es auf eine künftige Erlösung (V.24).³⁵

7,25a besagt aber nicht nur, daß das Ich durch Jesus Christus Gott für die Erlösung dankt. Der Vers spricht auch und besonders aus, daß Gott durch Jesus Christus das Ich erlösen wird (im Rückblick auf $\rho\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ in V.24).³⁶ Paulus nennt in der Tat den *soter* zweimal $\acute{\omicron}\ \rho\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (Röm. 11,26; 1. Thess. 1,10). In beiden Versen handelt es sich ohne Zweifel um die Parusie Christi. Er wird bald wiederkommen, um die Gottlosigkeit von Israel zu entfernen (Röm. 11,26) und die Gläubigen dem zukünftigen Zorn zu entreißen (1. Thess. 1,10).³⁷ Daher wird Gott das Ich vom todverfallenen Leib offenbar erst erlösen ($\rho\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$), wenn Christus ($\acute{\omicron}\ \rho\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$) wiederkommt. Die Erlösung dürfte nicht früher geschehen, weil selbst die Christen auf die Erlösung ihrer Leiber bis zur Vollendung warten müssen (Röm. 8,23; vgl. 1. Kor. 15,50-57).³⁸

Viele gemeinsame Züge verknüpfen 7,24 mit 6,12 und/oder 8,10:

1. Der „Leib“ hindert den Christen/das Ich daran, Gottes Gesetz zu erfüllen.
2. Die Begierden und die Missetaten des Christen/des Ichs haben ihren Ursprung eigentlich im „Leib“.
3. Der Tod quält den „Leib“ des Christen/des Ichs immer noch um der weiterhin präsenten Sünde willen.
4. Die Sünde ist gewissermaßen eine dämonische Person, die den Christen/das Ich durch den „Leib“ pausenlos plagt.

35 8,2 antwortet nicht auf die Frage in 7,24. Letzterer Vers stellt eben die Erlösung des Ichs von dem todverfallenen Leib zur Diskussion, während der erste Vers die Befreiung des Du von dem Gesetz der Sünde und des Todes durch den Geist zur Sprache bringt. Die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes bietet keine genaue Parallele zur Erlösung vom todverfallenen Leib. Das Gesetz der Sünde und des Todes bezieht sich eher auf das Gesetz der Sünde, das in den Gliedern (bzw. in dem todverfallenen Leib) das Ich bedrängt (7,23). 8,2 proklamiert dann, daß der Christ zwar schon von dem Gesetz der Sünde und des Todes frei ist, aber noch nicht von dem todverfallenen Leib, wo namentlich das Gesetz der Sünde und des Todes nach wie vor bedrückt. 8,10 spricht dieselbe eschatologische Situation ein bißchen deutlicher aus. Dort heißt es, daß die Leiber der Christen um der Sünde willen tot sind. Die Christen selbst werden jedoch paradoxerweise vom Tod (und von dessen Ursache, der Sünde) befreit, weil der Geist Leben um der Gerechtigkeit willen ist. Vgl. Möller 1939, 26: „Vom Gesetz der Sünde und des Todes ist der Christ durch Christus zwar befreit, aber außerhalb des Todesleibes befindet er sich nicht.“ S. weiter S. 25. Ähnlich Dunn 1975, 263: „Rom. 8,2 cannot denote complete liberation from the power of the flesh and of death – even men of the Spirit die (1. Thess. 4,13, 1. Cor. 15,26).“

36 Michel 1978, 249; Schlier 1977, 235; Schmidt 1962, 133; Wilckens II 1982, 95.

37 Röm. 11,26 zitiert freilich Jes. 59,20 (LXX), wo $\acute{\omicron}\ \rho\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ sich natürlich auf Gott selbst bezieht. Paulus hat – wie auch manche Rabbinen – den Vers auf jeden Fall messianisch gedeutet (so z.B. Michel 1978, 355-356 und Wilckens II 1982, 256-257 im Gegensatz zu Zahn 1925, 525-526, besonders A 71). 1. Thess. 1,10 schreibt das Epitheton $\acute{\omicron}\ \rho\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ eindeutig Christus zu. S. z. B. Bruce 1982, 18-20.

38 Campbell 1980, 58-59; Espy 1985, 186 A 70; Möller 1939, 26-27; Packer 1964, 626-627. Zu 1. Kor. 15, 50-57 s. unten.

(7,24 führt die Sünde freilich nicht *expressis verbis* auf. Von V.17.20 her erweist sich aber eindeutig, daß sie eben durch den todverfallenen Leib handelt.)

5. Gott wird den Christen/das Ich am Jüngsten Tag vom todverfallenen Leib erlösen.

Von den aufgezählten Gemeinsamkeiten her stehen sowohl der Christ als auch das Ich vor einer Menge ähnlicher Probleme, die eben vom Leib herrühren. Der Christ ist vom todverfallenen Leib des Ichs noch nicht frei. Vor dem Hintergrund der gemeinsamen Züge rückt umso mehr die Frage in den Vordergrund, ob sich die Situation des Ichs und die des Christen überhaupt voneinander unterscheiden. Im folgenden setzen wir die Suche nach der Antwort fort.

V.14-25 zeugt durchgängig von der Spannung zwischen dem eigentlichen Ich und dem Fleisch (in dem die Sünde haust). Strenggenommen differenziert V.18 zwischen dem Ich, das vollauf Fleisch *ist*, und dem Ich, das Fleisch *hat*.³⁹ Das Ich, in dem „nichts Gutes wohnt“, ist vollauf Fleisch. Das Ich hingegen, das von „meinem Fleisch“ redet, hat Fleisch. Letzteres Ich ist auf jeden Fall nicht *per se* fleischlich und unter die Sünde verkauft.⁴⁰ Die komplizierte Relation zum Fleisch läßt sich einfach nicht summarisch charakterisieren. V.14 bringt lediglich *einen* Aspekt der Wirklichkeit des Ichs zur Geltung; die folgenden Verse komplettieren die Deskription.

Vor dem Hintergrund der vorigen Exegese muß der These, daß Röm 7,14-25 die allgemein menschliche Situation schildert, mit Skepsis begegnet werden. Bekanntlich unterstreicht Paulus in seinen Briefen vielfach, daß alle Menschen von Natur aus vollauf fleischlich und gegen Gottes Gesetz feindlich gestimmt sind.⁴¹ Das Ich andererseits, das Fleisch hat (V.18), ist zumindest nicht nur fleischlich und gegen Gottes Gesetz eben nicht feindlich gestimmt (V.22).⁴²

Das 8. Kapitel verstärkt die bisherige Skepsis. V.5 stellt fest, daß „die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt“ (τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν). V.7 fährt ähnlich fort, daß eben „das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist; denn es vermag’s auch nicht“. Wenn das Ich völlig fleischlich und unter die Sünde verkauft wäre, könnte es in seinem Gemüt (νοῦς) nicht dem Gesetz Gottes mit Freude zustimmen (7,21-23).⁴³

Die Mentalität des Ichs zeugt vielmehr von einem geistlichen Sinn (8,6-7), der gegen das Gesetz Gottes überhaupt nichts einzuwenden hat (vgl. 8,3-17).

39 S. *Thurén* 1986, 171. Vgl. *Cranfield* I 1982, 360-361; *Möller* 1939, 11, 15; *Stalder* 1962, 304; *Zahn* 1925, 355 und sogar *Kümmel* 1974, 61. Es erübrigt sich hier, die alte Streitfrage zu entscheiden, ob τοῦτ’ ἔστιν einen definierenden oder einen limitierenden Sinn (s. die Kommentare) hat. Freilich neige ich selbst zu letzterer Deutung.

Wilckens (II 1980, 87-88) ignoriert die feine Nuance in V.18. Er postuliert kurzerhand: „Aber es ist sehr zu beachten, daß Paulus ‚in meinem Fleisch‘ im Sinne von V. 14 so versteht, daß das Ich selbst Fleisch *ist*.“

40 *Thurén* 1986, 171. Vgl. *Gundrys* Votum in bezug auf V.14: „Strictly speaking, the fleshly ‚I‘ in 7:14 is not a sinful ‚I‘, but an ‚I‘ whose physical weakness and needs make it easy prey for sin [...]“

41 S. *Laato* 1991, besonders 94-97 (und weiter unten).

42 *Packer* 1964, 625-626.

43 *Modalsli* 1965, 34; *Packer* 1964, 625-626.

Freilich erwähnt Paulus im 7. Kapitel das *pneuma* nicht ausdrücklich.⁴⁴ Einzig das bloße *argumentum e silentio* beweist aber noch nicht, daß er das *pneuma* überhaupt nicht vorausgesetzt hätte.⁴⁵ M. E. rührt das positive Verhalten des Ichs dem geistlichen Gesetz (7,14) gegenüber zweifelsohne gerade von der Einwirkung des Geistes her.⁴⁶

Trotz seines positiven Verhaltens dem Gesetz gegenüber gelingt es dem Ich nicht, das Gute zu tun:

„Denn ich weiß nicht (οὐ γινώσκω), was ich tue (κατεργάζομαι). Denn ich tue (πράσσω) nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich (ποιῶ)“ (V.15).⁴⁷

Schließlich bedeutet das Verb *γινώσκειν* hier nicht „wissen“. Das Ich ist sich der eigenen Bosheit bewußt, da es gegen besseres Wollen das Böse tut. Die Übersetzung der revidierten Lutherbibel (von 1984) verfehlt das Ziel. Eher bezieht sich der Satz οὐ γινώσκω auf das „Nichtverstehen“ des verabscheuten Tuns.⁴⁸

Leider definiert V.15 nicht, welch ein Übel das Pronomen *ὅ* meint. Das Verb *κατεργάζεσθαι* kommt neben V.15 in V.17 (= V.20) erneut vor. Die beiden letzten Verse erklären, daß eben die Sünde das Böse des Ichs wirkt. Das gleiche Verb begegnet bereits in V.13. Dort tritt ebenfalls die Sünde als Subjekt auf. Es heißt, „die Sünde [...] hat mir durch das Gute den Tod gebracht (κατεργαζομένη)“. Einige Kommentatoren folgern überzeugend, daß in V.13.15 das Objekt des Verbs *κατεργάζεσθαι* dasselbe sein muß, nämlich der Tod.⁴⁹ Häufig lassen sie jedoch außer acht, daß das gleiche Verb ferner in V.8 begegnet, ebenfalls mit der Sünde als Subjekt.⁵⁰ Diesmal heißt es: „Die Sünde aber nahm das Gebot [,Du sollst nicht begehren‘, V.7] zum Anlaß und erregte (κατεργάσατο) in mir Begierden aller Art. [...]“. Gemäß der vorigen Logik muß dann in V.8.15 das Objekt des Verbes *κατεργάζεσθαι* dasselbe sein, nämlich Begierden aller Art. Insgesamt hat das Pronomen *ὅ* somit zwei Korrelate. Es greift auf *πᾶσαν ἐπιθυμίαν* (V.8) und *θάνατον* (V.13) zurück. Das Ich erkennt nicht, daß die Sünde ihm den Tod durch die Erregung der Begierden gebracht hat.⁵¹

44 Kümmel 1974, 104-106.

45 Campbell 1980, 59; Leeste 1979, 93. Campbell konstatiert sarkastisch: „There is, for that matter, no reference to the Spirit in ch.6, yet no one seems to think that this precludes a description of Christian experience there“ (ebd.).

46 Cranfield I 1982, 356; Möller 1939, 24-25; Nygren 1979, 306-307.

Mitunter sind *νοῦς* (V.23.25) und *πνεῦμα* Synonyme. S. die Kommentare zu Röm. 11,34 und 1. Kor. 2,16. Vgl. Cranfield I 1982, 370; Dunn 1975, 263. Selbst Kümmel schreibt im Hinblick auf die zwei Verse: „Hier ist im Zitat aus Jes. 40, 13 vom *νοῦς κυρίου* die Rede, und im Anschluß daran redet Paulus 1. Kor. 2, 16b vom *νοῦς Χριστοῦ*, den die Gläubigen haben, so daß also hier *νοῦς = πνεῦμα* ist (vgl. Röm. 8, 9).“

47 Zu den Parallelen in der antiken Literatur vgl. Hommel 1961, 106-112; Lichtenberger I 1985, 192-201; Theißen 1983, 213-223; Thielman 1989, 104-106. Zu den Sündenbekenntnissen in Qumran vgl. Braun 1959, 4-15 und Thielman 1989, 106-107.

48 Kümmel 1974, 59. S. ferner Barrett 1967, 147; Cranfield I 1982, 358-359; Hommel 1961, 96; Murray I 1982, 261-262; Wilckens II 1980, 87.

49 Bornkamm 1966, 63; Bultmann 1932, 60-61; Fuchs 1949, 70-71; Hommel 1961, 96 A 8; Schlier 1977, 231-232; Wilckens II 1980, 86-87. Vgl. Käsemann 1980, 194.

50 S. aber Bornkamm 1966, 63; Fuchs 1949, 70-71; Hommel 1961, 96 A 8.

51 Zur Bedeutung von *θάνατος* Laato 1991, 127ff.

In Röm 7 handelt es sich demnach – wohlgermerkt – nicht zuerst um böse Werke. Der Akzent fällt auf unreine *Motive*. Die Begierde ist die Sünde schlechthin.⁵² Sie bringt sicherlich grobe Sünden hervor, verbirgt sich selbst aber hinter der scheinbar tadellosen Frömmigkeit.⁵³ Im Grunde verweist das verabscheute Böse summarisch gerade auf den Ungehorsam gegen das Gebot „Du sollst nicht begehren“ (V.7), das eigentlich die mosaische Thora im ganzen zusammenfaßt.⁵⁴ Eine umfassende Lasterliste mit einer genauen Unterscheidung zwischen schändlichen Werken, Worten und Gedanken fehlt. Das Ich sündigt, wo und wann es das Gute nicht auch aus tiefstem Herzen tut. Eine „äußerliche“ Erfüllung des Gesetzes ohne „innerliche“ Zustimmung reicht nicht aus. Bei Todesstrafe hat das Ich einen radikalen Gehorsam mit Verzicht auf jegliche Begierde zu leisten. Zu Recht bekennt es daher:

„Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ (V.19)

Kein einziger ist wohl so verdorben, daß er immer nur das Böse und nie das Gute *getan* hätte.⁵⁵ Der überaus pessimistische Ton in der Jammerrede des Ichs entstammt der Ohnmacht, die Gebote (wenn überhaupt) *aus reinen Motiven* zu befolgen. Es kann das entfernte Ideal *posse non peccare* trotz ernsthaften Bestrebens nicht erreichen. Die Begierden peitschen das Ich pausenlos auf. Sicher unterliegt es bisweilen ihren kräftigen Versuchungen und sündigt schwer. Wegen der gelegentlichen Fehltritte hat das Ich dennoch kaum einen besonderen Anlaß zu grenzenlosem Defätismus. Bei ihm erwächst das depressive Trauma eher aus der neurotischen Frustration, daß nicht einmal ein erfolgreicher Widerstand gegen die latente Konkupiszenz eine Linderung der Angst schafft. Durch das Begehren übertritt das Ich auf jeden Fall das höchste Verbot „Du sollst nicht begehren“ und damit das gesamte Gesetz *in nuce!* Wer empfände nicht großes Mitleid mit ihm?

52 Blank 1969, 167; Bornkamm 1966, 54-55; Brandenburger 1962, 207; Bultmann 1940, 23-25; Dülmen 1968, 108; Espy 1985, 161-177; Fuchs 1962, 288-290; Hübner 1982, 63-65; Joest 1955, 285 und A 51; Käsemann 1980, 186; Möller 1939, 76; Patte 1983, 265-266; Stalder 1962, 293-294; Theißen 1983, 207-208; Ziesler 1988, 47-52. Gegen Althaus 1951, 87-88; Räisänen 1976, 434-435 (s. jedoch 1979, besonders 90-94) und Stendahl 1976, 12-15, 78-96. Sie behaupten, daß Paulus die Begierden als solche nicht für Sünde gehalten hat. Andererseits lesen Bultmann (1932, 53-62; 1940, 13-18) und seine Schule (Bornkamm 1966, 54-57, 62-63; Braun 1959, 2-3; Hübner 1981, 70-71; 1982, 65-69; Osten-Sacken 1975, 202-209; vgl. weiter Patte 1983, 275-277) zu viel in Röm. 7 hinein. Sie behaupten, daß Paulus auch (um nicht zu sagen: speziell) die „nomistische“ Begierde (= den Versuch, das Gesetz zu erfüllen) brandmarkt. Zur Kritik s. Althaus 1951, 47-49; Ellwein 1955, 259-260; Hommel 1961, 96-97, 115-116; Kertelge 1971, 110-111; Räisänen 1979, 85-99; 1983, 111-112; Schreiner 1991, 238-241; Stalder 1962, 296-297 und A 26; Theißen 1983, 210-211; Westerholm 1984, 237-238; Wilckens II 1980, 80-81. Vgl. Osten-Sacken 1975, 202-203.

53 Vgl. Espy 1985, 161-188; Fuchs 1949, 71-72; Ziesler 1988, 47-52.

54 S. Laato 1991, 130f.

55 Besonders gegen Räisänens Auslegung 1983, 109-111 (schon 1980, 310-311). S. ferner Gundry 1980, 238; Sanders 1983, 74-81, 124-125. Vgl. sogar Nygren 1979, 296-303. Er meint, daß das Ich (= der Christ!) „verkligen och entydigt har sin lust i det goda“ (298), aber „i utförandet slår det ständigt fel“ (300). Zur Kritik s. Althaus 1952, 478.

Unter Berücksichtigung der perfektionistischen Perspektive in Röm 7 versteht sich leicht, daß das Ich dem eigenen Urteil nach immer nur das Böse und nie das Gute tut. Vielleicht drücken die Verben ποιεῖν und πράσσειν hierbei nicht unbedingt einen sich ausschließlich in den Werken manifestierenden Aktionismus aus. So umfaßt z. B. der Lasterkatalog in Röm 1, 29-31 neben „großen“ Ausschreitungen „kleine“ Sünden, sogar solche, die man nicht (notwendig) tut (z.B. Habgier, Bosheit, Neid, Niedertracht, Verleumdung, üble Nachrede, Haß gegen Gott und Hochmut). Eigentlich wendet Paulus die Verben ποιεῖν (1,28.32) bzw. πράσσειν (1,32) an, ohne einen klaren Unterschied zwischen Gedanken, Worten und Werken zu machen. Nach seinem summarischen Sprachgebrauch tun die Heiden Böses auch dann, wenn sie Böses „nur“ im Schilde oder im Munde führen. Möglicherweise geht dieser paulinische Sprachgebrauch auf Jesus zurück (vgl. z.B. Mt 5,21-30 und Mk 7,20-23). Ähnlich finden sich schon in der Septuaginta Aufforderungen, den ganzen Nomos bzw. den Dekalog zu tun (ποιεῖν⁵⁶; s. Ex 24,3.7; Lev 19,37; Dtn 5,1.31-32; 6,1.24; 28,58; 31,12), obgleich man nicht jedes einzelne Gebot durch gute Werke erfüllen kann (z.B. indem jemand Gott ehrt, den Namen Gottes nicht mißbraucht, nicht falsch Zeugnis wider den Nächsten redet, des Nächsten Haus nicht beehrt).⁵⁷

Offensichtlich rechnet das Ich nicht mit einer unmittelbaren Veränderung seiner Existenz. Es spricht resigniert aus:

„So diene ich (αὐτὸς ἐγώ)⁵⁸ nun mit dem Gemüt dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.“ (V.25b)

Der Vers ist keine sekundäre Randglosse.⁵⁹ Für seine Ursprünglichkeit sprechen sämtliche Handschriften.⁶⁰

Unter Berücksichtigung meiner Exegese von V.25a hat V.25b seinen Platz im Kontext. Zunächst dankt das Ich für die am Jüngsten Tag bevorstehende Erlösung. Dann konstatiert es deprimiert, daß der strapaziöse Zweikampf des Gemütes und des Fleisches nicht bereits vorher endet.⁶¹ Die Spannung zwischen ihnen läßt sich durch keine geistliche Erneuerung aufheben. Das Ich kann die Fesseln der Begierden nicht abstreifen, um den Traum vom reinen Ge-

56 Das Verb πράσσειν kommt nur manchmal vor. S. Ziesler 1988, 55 A 25.

57 Besonders Ziesler 1988, 50.

58 Der Ausdruck bedeutet „ich selbst“, nicht z.B. „ich allein (ohne Christus)“. Gegen zuletzt Kürzinger 1963, 272-273. Richtig schon Kümmel 1974, 66-67.

59 Gegen Bauer, K-A. 1971, 159; Bultmann 1947, 198-199; Fuchs 1949, 82-83; 1962, 304; Käsemann 1980, 203-204; Lichtenberger I 1985, 165-172; Paulsen 1974, 23-31; Schlier 1977, 235. Vgl. Bornkamm 1966, 66; Braun 1959, 3; Ellwein 1968, 160; Wilckens II 1980, 96-97. Einige Kommentatoren stellen V.25b sogar hinter V.23 um. S. die Diskussion bei Müller, F. 1941, 249-252; Lichtenberger I 1985, 166-167; Paulsen 1974, 23-27 und Schmithals 1980, 81-82. Zur Auslegungsgeschichte von V.25b s. Keuck 1961.

60 Bruce 1963, 156; Cranfield I 1982, 368-369; Dunn 1975, 262; Gundry 1980, 240; Möller 1939, 13-14.

61 Byskov 1976, 84-85; Cranfield I 1982, 368-369; Dunn 1975, 262-263; Möller 1939, 14; Pakker 1964, 626-627.

wissen zu verwirklichen. Es ist und bleibt (δουλεύω, Präsens) Diener sowohl Gottes als auch der Sünde.⁶²

Demnach lebt das Ich nicht in Harmonie mit sich selbst. Seine Person zerfällt gewissermaßen in zwei Teile (s. oben). Mit dem Gemüt dient das Ich dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.⁶³ In ihm und um es kämpfen strenggenommen zwei Mächte, die neben- und gegeneinander stehen. Die Bereitschaft zu einem Kompromiß fehlt: Das Fleisch hat Lust zum Bösen, das Gemüt zum Guten, oder umgekehrt, das Gemüt hat Widerwillen gegen das Böse, das Fleisch gegen das Gute. Ihr kontinuierliches Tauziehen im konstanten Interessenkonflikt stellt die Geduld des Ichs auf eine harte Probe. Laufend gerät seine Psyche unter Druck. Das Ich kann sich bezüglich des Gemütes nicht mit den bösen und bezüglich des Fleisches nicht mit den guten Intentionen abfinden. Des weiteren überfluten die Schuldgefühle sein sehr sensibles Innerstes, weil allein ein hundertprozentiger Gehorsam das Urteil des mosaischen Gesetzes abwenden würde.

Im ganzen scheint das Existenzverständnis von Röm 7 letztlich nicht aus der persönlichen Kenntnis des Christen herauszufallen. Vor dem Hintergrund von 6,12 und 8,10 fühlt er in sich stets die Kraft der Begierden bzw. der Sünde. Insofern bekommt der Christ tatsächlich den Fluch des Gebotes „Du sollst nicht begehren“ und den Zwang des Sündigens am eigenen Leibe zu spüren. Trotz der neuen eschatologischen Situation hat er Grund genug zu einer Klage wie in 7,14-25, weil die von der Thora verlangte Frömmigkeit mit der Forderung lupenreiner Motive unerreichbar ist. Der Unterschied zwischen dem „inwendigen Menschen“ (nur vom Christen gebraucht, s. 2. Kor. 4,16; Eph. 3,16)⁶⁴ bzw. dem „Gemüt“ (mitunter ein Synonym zum Geist) und dem „Fleisch“ bzw. den „Gliedern“ zeugt in der Tat von der paradoxen Realität des „schon jetzt – noch nicht“. Die alte Ära mit ihrem Unheil und ihren Anfechtungen hört nicht einmal nach dem endzeitlichen Äonenwechsel definitiv auf.⁶⁵ Der absolute Umbruch geschieht erst am Jüngsten Tage. Dann folgt die Erlösung des (begehrenden und sterblichen) Leibes (Röm. 8,23).

Summa summarum: Im Rückblick auf die vielen gemeinsamen Züge von 7,24-25a und 6,12 sowie 8,10, in bezug auf die positive Haltung des Ichs und des Christen zum Gesetz und in Anbetracht des wachsenden Unbehagens beider gegen das Begehren ergibt sich, daß unser Text nicht die allgemein menschliche Si-

62 Ebid.

63 *Modalsli* 1965, 33-34. Vgl. *Stalder* 1962, 299-301. Gegen *Bultmann* 1940, 15-16.

64 *Barrett* 1967, 150; *Byskov* 1976, 78; *Campbell* 1980, 61; *Cranfield* I 1982, 363; *Dunn* 1975, 262; *Möller* 1939, 68-69; *Murray* I 1982, 265-266.

65 Besonders *Dunn* hat hierbei betont, daß das Paradox „schon jetzt – noch nicht“ in Wahrheit geradezu „underlies the whole of Paul's soteriology“ (1975, 265). Er nennt eine Anzahl treffender Beispiele (A.a.O. 264-273). Freilich dürfte Paulus solche „key metaphors like ‚justification‘ [...] and ‚salvation‘“ nicht (s. immerhin Gal. 5,5 und Eph. 2,5,8) „both of that which is already realized or being realized in the believer's experience and of that which is yet outstanding“ (so A.a.O. 265) gebrauchen. Nur der erste Sinn setzt sich in seiner Theologie klar durch.

situation beschreiben kann. Die Exegese von Stolle (sein erstes und zweites Argument) ist nicht haltbar. Röm. 7 umfaßt nichts, was nicht auf den Christen paßt, oder – zugespitzt formuliert – alles, was Röm. 7 umfaßt, paßt nur auf den Christen.⁶⁶

IV Parallelen zu Röm. 7,14-25

Abschließend diskutiert Stolle Gal. 5,16-17. Seiner Meinung nach liegt hier keine „Sachparallele“ zu Röm. 7,14-25 vor. „Paulus sagt nicht mehr, als dass menschliches Handeln nicht neutral ist, sondern entweder eindeutig vom Fleisch oder aber vom Geist geleitet ist, da hinter beiden sich ausschließende Strebungen stehen (ἐπιθυμείν).“⁶⁷

Stolles Argumentation muß in Frage gestellt werden. Gal. 5 bestätigt nämlich nicht seine These, daß „menschliches Handeln [...] entweder *eindeutig* vom Fleisch oder aber vom Geist geleitet ist“. V.16 ermahnt: „Lebt im Geist, so (καί) werdet ihr das Begehren (ἐπιθυμίαν) des Fleisches nicht *vollbringen* (τελέσητε).“ Die Galater können also freilich die *Erfüllung* ihrer Begierden, nicht aber die Begierden selbst verhindern.⁶⁸ V.17 begründet (γάρ) die Ermahnung durch den Verweis, daß das Fleisch gegen den Geist unaufhörlich aufbegehrt (ἐπιθυμεί, Präsens), geradeso wie der Geist gegen das Fleisch.⁶⁹ In diesem Kampf erringen die Galater durch das Leben nach dem Geist gewiß die Übermacht über das Fleisch. Sie *tun* mit anderen Worten seine „offenkundigen“ Werke nicht (V.18-21). Aber der Kampf zwischen Fleisch und Geist hört nicht auf. Das begehrende Fleisch ist nicht zu entzweifeln.⁷⁰

Schon rein formal gleichen einander

Gal. 5,17d: ἵνα μὴ ᾶ ἐὰν	θέλητε	ταῦτα	ποιῆτε
Röm. 7,15: οὐ γάρ ὅ	θέλω	τοῦτο	πράσσω und
Röm. 7,19: οὐ γάρ ὅ	θέλω		ποιῶ ἄγαθόν. ⁷¹

Zudem gehören die drei Aussagen auch sachlich sehr eng zusammen. Die Galater und das Ich können nicht tun, was sie wollen. In beiden Fällen tritt ein tiefer Pessimismus auf: Aus dem Tun des Gewollten wird überhaupt nichts, weil das Fleisch wiederholt mit seinem Begehren den gewissenhaften, aus tief-

66 Näher zu Röm. 7,7-25 s. meine Exegese (1991, 137-182). Vgl. auch unten.

67 Stolle 2002, 225-226.

68 Beyer 1972, 47: „Wandelt der Christ aber im Geiste, dann ist damit das Begehren des Fleisches, des natürlichen selbstsüchtigen Ich zwar nicht ausgetilgt – es bleibt im Menschen, und eben deswegen ist der Aufruf, im Geist zu wandeln und nicht im Fleisch, nötig -, aber es wird nicht mehr zur Tat (Röm. 8,13).“ Ähnlich Rohde 1989, 233. S. weiter z. B. Betz 1988, 474-475.

69 Gegen Stolle 2002, 225: „Ja, Gal 5,17 spricht nicht einmal von einer sich ständig stellenden Entscheidungssituation, in der die Christen lebten.“ Im Zitat wird der andauernde Aspekt des griechischen Präsens in Gal. 5,17 nicht berücksichtigt.

70 Betz 1988, 474-475; Beyer 1972, 47; Mußner 1974, 377-378; Ridderbos 1981, 203-204; Rohde 1989, 234-235; Schlier 1971, 249-250. Zum syntaktischen Problem in V.17 s. z. B. Lichtenberger I 1985, 279-281 oder Oepke 1979, 174-176.

71 Althaus 1951, 17; Lichtenberger I 1985, 282.

stem Herzen kommenden Gesetzesgehorsam vereitelt.⁷² Obwohl Gal. 5,16-17 (im Gegensatz zu Röm. 7,14-25) *expressis verbis* den Geist mitberücksichtigt, fehlt dennoch das ideale Bild von der sittlichen Untadeligkeit.⁷³ Die bösen Triebe lassen sich nämlich nicht aus dem Innersten vertreiben. Der Zustand des Christen sieht nicht besser aus als der des Ichs.⁷⁴

Laut Stolle finden wir den authentischen und zugleich weiterführenden Kommentar zu Gal. 5,13-26 in Röm. 13,8-14. „Dort behandelt Paulus dieselbe Thematik der Auslegung des Gebots der Nächstenliebe (Lev 19,18) und geht dabei strukturell ganz ähnlich vor, nur dass er das Gegenüber von Fleisch und Geist gegen das Gegenüber von Finsternis/Nacht und Licht/Tag austauscht. Und dort spricht Paulus schon gar nicht von einem andauernden Kampf miteinander rivalisierender Mächte, sondern von der zeitlichen Abfolge eines kairologischen Wechsels.“⁷⁵

Zweifelsohne rückt Röm. 13,8-14 – und zwar mit einer etwas andersartigen Terminologie – in die Nähe von Gal. 5,13-26. Jedoch geht es in keiner der Perikopen nur um eine zeitliche Abfolge eines kairologischen Wechsels. Auch das Kampfmotiv ist sicher mit einbegriffen! Den theologischen Gehalt in Gal. 5,16-17 haben wir schon in hinreichendem Maße zur Kenntnis genommen. In Röm. 13,12 ermahnt Paulus, die *Waffen* des Lichts anzulegen. In V.14 warnt er dringend davor, den Begierden des Fleisches zu verfallen.⁷⁶ Somit schließt das ehrbare Leben „wie am Tage“ in V.13 ganz deutlich eine sich ständig stellende Entscheidungssituation, ein fortdauerndes Wiedereinander von guten und bösen Trieben bzw. eine unaufhörliche Konfrontation gegen das Fleisch ein. Es ist also für den Christen durchaus möglich, seine vielerlei Gelüste zu unterdrücken, jedoch nicht, sie voll und ganz zu vernichten. Er strebt stets ernsthaft danach, die Liebe als „Erfüllung des Gesetzes“ (V.8-10) in jeweiligen einzelnen Situationen konkret in die Tat umzusetzen. Demnach rückt Röm. 13,12-14 in die Nähe von 7,14-25!⁷⁷

Hierbei soll auch 1. Kor. 15,50-57 in die Betrachtung einbezogen werden.⁷⁸ Die Verse beschreiben zweifelsohne den Zustand des Christen vor der Parusie Christi. Folgendes Bild zeichnet sich ab:

72 Stolle (2002, 225) meldet sich hierbei unbedingt zu Wort. Er schreibt: „Das Gesetz gehört damit aber [Gal. 5] V.22f zufolge in den Bereich des Geistes (πνεῦμα). Umgekehrt ist in Römer 7 vom ‚Geist‘ nicht die Rede.“ Dieselbe Zusammengehörigkeit zwischen ‚Gesetz‘ und ‚Geist‘ wie in Gal. 5,22f tritt in Röm. 7,14 auf!

73 Gegen Oepke 1979, 175-176. Er behauptet, daß Paulus den Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch keineswegs „für irgendwie normal“ erklären, sondern „vielmehr zur Überwindung desselben durch völlige Hingabe an den Geist“ (S. 176) auffordern will.

74 Vgl. Althaus 1951, 17-18 (!) und Möller 1939, 69-70.

75 Stolle 2002, 226-227.

76 Die Übersetzung des griechischen Textes in V.14b (τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιήσθε εἰς ἐπιθυμίαν) stößt auf Schwierigkeiten. S. die Kommentare. Im großen und ganzen scheint jedoch die revidierte Lutherbibel, den Sinn des Satzes zu erfassen: „sorgt für den Leib nicht so, daß ihr den Begierden verfallt.“ Vgl. z. B. Moos Übersetzung: „make no provision for the flesh, to carry out its desires“ (1996, 818).

77 Vgl. einen ähnlichen Gesichtskreis in beiden Perikopen: ‚Fleisch‘, ‚Begierde‘, ‚Zustimmung zum Gesetz Gottes‘, ‚Kampf gegen die bösen Triebe‘ usw.

78 Viele Kommentatoren haben den engen Zusammenhang von 1. Kor. 15,50-57 und Röm. 7,14-25 beobachtet. S. Lietzmann 1969, 88; Wendland 1980, 158; Wolff 1982, 210. Vgl. Barrett

Der Christ ist nicht endgültig frei von der Todesmacht. Seine physische Existenz droht täglich im Nichts zu zerrinnen. Der Tod rührt von der Sünde her (V.56). Weil der Christ sterben muß, ist er auch von der Sünde nicht endgültig frei. Verderbtheit und Vergänglichkeit⁷⁹ hängen eng zusammen. Die Sünde wiederum hat ihre Kraft im Gesetz (V.56).⁸⁰ Weil der Christ um seiner Sünden willen sterben muß, ist er folglich auch vom Gesetz nicht endgültig frei. Die Erlösung von Gesetz, Sünde und Tod wird erst am Jüngsten Tag, mit der Parusie Christi vollendet. Schon jetzt ruft die Erkenntnis des zukünftigen Sieges beim Christen Dankbarkeit gegen Gott hervor (V.57).⁸¹

Die gemeinsamen Züge des Christen und des Ichs sind wieder augenfällig:

1. Der Christ und das Ich sind noch nicht völlig frei vom Tod.
2. Der Tod peinigt den Christen und das Ich, weil sie sich fortwährend der Sünde schuldig machen.
3. Wegen ihrer Verderbtheit können der Christ und das Ich das Gesetz nicht bis ins einzelne erfüllen.
4. Das Gesetz bindet den Christen und das Ich an die Sünde, weil die Kraft der Sünde dem Gesetz entspringt.
5. Erst am Jüngsten Tag werden der Christ und das Ich vollständig frei von Gesetz, Sünde und Tod.
6. Dann werden der Christ und das Ich von ihrem Leib (= dem alten Menschen) erlöst.
7. Die Erlösung geschieht durch Jesus Christus.
8. Die sichere Erkenntnis von der zukünftigen Erlösung ruft beim Christen und beim Ich Dankbarkeit gegen Gott hervor.

Man kann auch noch die deutliche Antiklimax in Röm. 7,25b und 1. Kor. 15,58 (nach dem vorhergehenden Jubelruf!) hinzufügen, die ferner die beiden Perikopen miteinander verbindet.⁸²

Die aufgezählten Punkte zeigen deutlich, daß der Christ und das Ich ein und dieselbe Person sind. Sowohl Röm. 7,14-25 als auch 1. Kor. 15,50-57 stehen in scharfem „Widerspruch“ zur neuen, eschatologischen Existenz des wahren,

1968, 383; *Klauck* 1984, 122. Erst *Thurén* (1986, 171-172) aber hat – soweit ich weiß – die Subjektfrage in Röm. 7,14-25 von 1. Kor. 15,50-57 her behandelt.

79 Die Worte ἡ φθορά und τὸ φθαρτόν in V.50, 53-54 drücken sowohl die Verderbtheit als auch die Vergänglichkeit aus. Vgl. *Barretts* Übersetzung „corruption“, „corruptible“ (1968, 378).

80 V.56 ist keine Glosse. Gegen *Weiß* 1910, 380 in Übereinstimmung mit *Straatman*. Zuletzt noch *Horn* 1991. Seiner Meinung nach bleibt die Vermutung einer Glosse „freilich eine subjektive [!] Überlegung des Exegeten ohne jeglichen textgeschichtlichen Anhalt“ (S. 104). Richtig z. B. *Barrett* 1968, 384; *Conzelmann* 1981, 361-362; *Klauck* 1984, 122; *Räsänen* 1983, 143 und A 78; *Wolff*, C. 1982, 209. Vgl. ferner *Hübner* 1982, 182. V.56 ist am ehesten als paulinische Interpretation des voranstehenden Zitats (Hos. 13,14) zu fassen. Paulus nimmt – wohlgermerkt – auch andernorts ebenso überraschend wie in 1. Kor. 15,56 die Problematik des Gesetzes auf (s. z. B. Gal. 3,22-23 und 5,18). Vgl. *Sloan* 1991, 49-50.

81 S. die Kommentare.

82 S. *Thurén* 1994, 130.

endzeitlichen Israel. Es ist ja einerseits schon jetzt frei von Gesetz, Sünde und Tod (besonders Röm. 7,1-6; 8,1ff.), andererseits jedoch noch nicht (s. oben)! In dieser Welt verwirklicht sich der Äonenwechsel mithin nur teilweise. Die definitive Wende kommt erst mit ihrem Ende.

Am paradoxen *sic et non* der christlichen Existenz verändert sich – wohl-gemerkt! – nichts, falls Röm. 7,14-25 sich auf den Menschen *sub lege* bezöge. 1. Kor. 15,50-57 schildert sie auf jeden Fall anders als z. B. Röm. 7,1-6 und 8,1ff. Die Situation des Christen kann nicht überwiegend in leuchtenden und rosigen Farben ausgemalt werden. Nachweisbar erhellen die beiden Perikopen, Röm. 7,14-25 und 1. Kor. 15,50-57, ihre düstere Seite.

Eventuell bildet ferner 1. Kor. 9,27 eine Parallele zu Röm. 7,14-25. Der Leib droht nämlich sowohl dem Paulus als auch dem Ich zum Verderben zu geraten. Beide leben im dauernden Widerstreit mit ihm. 1. Kor. 9,27 stellt gleichwohl nicht klar, *warum* Paulus den Leib ὑποπιάζειν („unter das Auge schlagen“) und δουλαγωγεῖν („in die Sklaverei führen“ oder „knechten“) muß. Keinesfalls war er ein Gnostiker, der alles Materielle für böse hielt. Das Problem läßt sich lösen, wenn Röm. 7,14-25 den Christen schildert. Dann bezeichnet der Leib (σῶμα, 1. Kor. 9,27) den Leib des Todes (σῶμα τοῦ θανάτου, Röm. 7,24). In seinen Gliedern wirkt noch immer das „Gesetz der Sünde“, das dem „Gesetz des Gemütes“ widerstreitet (Röm. 7,23). Damit die Sünde im Kampf nicht den Sieg davonträgt, soll Paulus den Leib fortwährend bezwingen und zähmen. Nur so entgeht er der Verwerfung.⁸³

Das Ergebnis: Es haben sich vier Parallelen zu Röm. 7,14-25 abgezeichnet, nämlich Röm. 13, 8-14; 1. Kor. 9,26-27; 15,50-57 und Gal. 5,16-17, wobei zwischen den beiden letztgenannten Perikopen die deutlichsten Gemeinsamkeiten bestehen. Damit ist auch Stollens drittes Argument widerlegt. Der Kampf zwischen Geist und Fleisch wird nicht nur in Röm. 7,14-25, sondern auch an den weiteren angeführten Parallelstellen bezeugt. Damit ist nachgewiesen, daß das lutherische *simul iustus et peccator* klare *sedes doctrinae* im Neuen Testament hat.

Literatur

Althaus, P.

1951² *Paulus und Luther über den Menschen*. Ein Vergleich. SLA 14. Gütersloh.

1952 Zur Auslegung von Röm. 7,14ff. Antwort an Anders Nygren. *ThLZ* 77, 475-480.

1966¹⁰ *Der Brief an die Römer*. NTD 6. Göttingen.

Bader, G.

1981 Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie. *ZThK* 78, 31-56.

Barrett, C.K.

1967 *A Commentary on the Epistle to the Romans*. BNTC. London (= 1957).

1968 *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. BNTC. London.

Bauer, K.-A.

1971 *Leiblichkeit das Ende aller Werke Gottes*. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus. StNT 4. Gütersloh.

83 gl. Möller 1939, 74-75.

- Bauer, W.**
1988⁶ *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hrsg. von K. und B. Aland. Berlin.
- Beißer, Fr.**
1998 Spricht Paulus in Rö 7,7-25 vom Menschen, der noch nicht zum Glauben gekommen ist? *Gottes Offenbarung in der Welt*. FS H-G. Pöhlmann, hrsg. von Fr. Krüger. Gütersloh, 228-240.
- Bergmeier, R.**
1985 Röm 7,7-25a (8,2): Der Mensch – das Gesetz – Gott – Paulus – die Exegese im Widerspruch? *KuD* 31, 162-172.
- Betz, H.D.**
1988 *Der Galaterbrief*. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Aus dem amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von S. Ann. München.
- Beyer, H.W.**
1972 Der Brief an die Galater. Neu bearbeitet von P. Althaus. *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*. NTD 8. Göttingen, 1-55.
- Blank, J.**
1969 Der gespaltene Mensch. Zur Exegese von Röm 7,7-25. *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*. BiH 5. München, 158-173.
- Bornkamm, G.**
1965⁵ Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7. *Das Ende des Gesetzes*. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze. Band I. BEvTh 16. München, 51-69.
- Brandenburger, E.**
1962 *Adam und Christus*. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5,12-21 (1.Kor. 15). WMANT 7. Neukirchen.
- Braun, H.**
1959 Römer 7, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen. *ZThK* 56, 1-18.
- Bruce, F. F.**
1963 *The Epistle of Paul to the Romans*. TNTC. Grand Rapids.
1982 *1 & 2 Thessalonians*. WBC 45. Waco.
- Bultmann, R.**
1930 Paulus. *RGG IV*, 1019-1045.
1932 Römer 7 und die Anthropologie des Paulus. *Imago Dei*. Beiträge zur theologischen Anthropologie. Gustav Krüger zum siebsigsten Geburtstage dargebracht. Hrsg. von H. Bornkamm. Giessen.
1940 Christus des Gesetzes Ende. In Bultmann, R.-Schlier, H.: *Christus des Gesetzes Ende*. BEvTh I. München, 3-27.
1947 Glossen im Römerbrief. *ThLZ* 72, 197-202.
1984⁹ *Theologie des Neuen Testaments*. Durchgesehen und ergänzt von O. Merk. UTB 630. Tübingen.
- Byskov, M.**
1976 *Simul Iustus et Peccator*. A Note on Romans vii. 25b. *StTh* 30, 75-87.
- Campbell, D. H.**
1980 The Identity of ἐγώ in Romans 7:7-25. *Studia Biblica* 1978. III. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies. Ed. by E.A. Livingstone. JSNTS 3. Sheffield, 57-64.
- Conzelmann, H.**
1981² *Der erste Brief an die Korinther*. KEK 5. Göttingen.
- Cranfield, C. E. B.**
1981 *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Volume II. Commentary on Romans IX-XVI and Essays. ICC. Edinburgh (= 1979).
1982 *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Volume I. Introduction and Commentary on Romans I-VIII. ICC. Edinburgh (= 1975).

- Deuser, H.**
1979 Glaubenserfahrung und Anthropologie. Röm 7,14-25 und Luthers These: totum genus humanum carnem esse. *EvTh* 39, 409-431.
- Dülmen, A. van**
1968 *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*. SBM 5. Stuttgart.
- Dunn, J.D.G.**
1975 Rom.7,14-25 in the Theology of Paul. *ThZ* 31, 257-273.
1998 *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids.
- Ellwein, E.**
1955 Das Rätsel von Röm VII. *KuD* 1, 247-268.
- Espy, J.M.**
1985 Paul's 'Robust Conscience' Re-examined. *NTS* XXXI, 161-188.
- Fuchs, E.**
1949 *Die Freiheit des Glaubens*. Römer 5-8 ausgelegt. BEvTh 14. München.
1962 Existenziale Interpretation von Römer 7,7-12 und 21-23. *ZThK* 59, 285-314.
- Gundry, R.H.**
1980 The Moral Frustration of Paul Before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25. *Pauline Studies*. Ed. by D.A.Hagner – M.J.Harris. Essays presented to F.F.Bruce. Grand Rapids, 228-245.
- Hommel, H.**
1961 Das 7. Kapitel des Römerbriefes im Licht antiker Überlieferung. *ThViat* 8, 90-116.
- Horn, F.W.**
1991 1. Korinther 15,56 – ein exegetischer Stachel. *ZNW* 82, 88-105.
- Hübner, H.**
1981 ἐπιθυμία κτλ. *EWNT* II, 68-71.
1982³ *Das Gesetz bei Paulus*. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie. FRLANT 119. Göttingen.
- Joest, W.**
1955 Paulus und die Luthersche These Simul Iustus et Peccator. *KuD* 1, 269-320.
- Käsemann, E.**
1980⁴ *An die Römer*. HNT 8a. Tübingen.
- Kertelge, K.**
1971 Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7. *ZNW* 62, 105-114.
- Keuck, W.**
1961 Dienst des Geistes und des Fleisches. Zur Auslegungsgeschichte und Auslegung von Röm 7,25b. *ThQ* 141, 257-280.
- Klauck, H.-J.**
1984 *1.Korintherbrief*. NEB 7. Würzburg.
- Kruyf, Th. de**
1978 The Perspective of Romans VII. *Miscellanea Neotestamentica II*. Edenda curaverunt T.Baarda, A.F.J.Klijn, W.C. van Unnik. NTS XLVIII. Leiden, 127-141.
- Kümmel, W.G.**
1974 *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*. Zwei Studien. TB 53. München.
- Kürzinger, J.**
1963 Der Schlüssel zum Verständnis von Röm 7. *BZ* 7, 270-274.
- Laato, T.**
1991 *Paulus und das Judentum*. Anthropologische Erwägungen. Åbo.
- Leeste, T.**
1979 *ΕΓΩ Ι ΡΟΜ. 7:14-25*. En undersökning av tolkningshistoriens huvudlinjer. SIESÅA 8. Åbo.
- Lichtenberger, H.**
1985 *Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7*. Band I-II. Tübingen.
- Lietzmann, H.**
1969⁵ *An die Korinther III*. Ergänzt von W.G.Kümmel. HNT 9. Tübingen.

- Lührmann, D.**
1978 *Der Brief an die Galater*. ZBK 7. Zürich.
- Martin, B.L.**
1981 Some Reflections on the Identity of ἐγὼ in Rom. 7:14-25. *SJTh* 34, 39-47.
- Meyer, P. W.**
1990 The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7. *The Conversation Continues*. Studies in Paul & John. FS Louis Martyn. Hrsg. von R. T. Fortna u.a. Nashville, 62-84.
- Michel, O.**
1978⁵ *Der Brief an die Römer*. KEK 4. Göttingen.
- Modalsli, O.**
1965 Gal. 2, 19-21; 5, 16-18 und Röm. 7, 7-25. *ThZ* 21, 22-37.
- Möller, H.**
1939 Röm. 7 ist und bleibt das Bild des Christen I-II. *DTh*, 5-27, 68-79.
- Moo, D. J.**
1996 *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids.
- Müller, F.**
1941 Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer. *ZNW* 40, 249-254.
- Murray, J.**
1982 *The Epistle to the Romans*. Volume I. Chapters 1 to 8. Volume II. Chapters 9 to 16. NIC 5. Michigan (= 1968).
- Mußner, F.**
1974² *Der Galaterbrief*. HThK 9. Freiburg.
- Nygren, A.**
1979 *Pauli brev till romarna*. TNT 6. Stockholm.
- Oepke, A.**
1979⁴ *Der Brief des Paulus an die Galater*. Bearbeitet von J. Rohde. THNT 9. Berlin.
- Osten-Sacken, P. von der**
1975 *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*. FRLANT 112. Göttingen.
- Packer, J.I.**
1964 The „Wretched Man“ in Romans 7. *Studia Evangelica*. Vol. II. Papers presented to the Second International Congress on New Testament Studies. Part I: The New Testament Scriptures. Ed. by F.L. Cross. TU 87. Berlin, 621-627.
- Patte, D.**
1983 *Paul's Faith and the Power of the Gospel*. A Structural Introduction to the Pauline Letters. Philadelphia.
- Paulsen, H.**
1974 *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*. WMANT 43. Neukirchen.
- Räisänen, H.**
1976 „Myyty synnin alaisuuteen“. Kuvaako Rm 7:14-25 kristittyä? *Taik* 81, 426-438.
1979 Zum Gebrauch von ΕΠΙΘΥΜΙΑ und ΕΠΙΘΥΜΕΙΝ bei Paulus. *StTh* 33, 85-99.
1980 Paul's Theological Difficulties with the Law. *Studia Biblica 1978*. III. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies. Ed. by E.A. Livingstone. JSNTS 3. Sheffield, 301-320.
1983 *Paul and the Law*. WUNT 29. Tübingen.
- Ridderbos, H.**
1981 *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*. NIC 9. Grand Rapids (= 1953).
1987² *Paul*. An Outline of His Theology. Transl. by J.R. de Witt. Grand Rapids (= 1975).
- Robinson, J.T.A.**
1966 *The Body*. A Study in Pauline Theology. SBT 5. London (=1952).
- Rohde, J.**
1989 *Der Brief des Paulus an die Galater*. ThHK IX. Berlin.
- Sanday, W. – Headlam, A.**
1920⁵ *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. ICC 6. Edinburgh (= 1902).

- Sanders, E.P.**
1983 *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia.
- Schlier, H.**
1971⁵ *Der Brief an die Galater*. KEK 7. Göttingen.
1977 *Der Römerbrief*. HThK 6. Freiburg.
- Schmidt, H.W.**
1962 *Der Brief des Paulus an die Römer*. ThHK 6. Berlin.
- Schmithals, W.**
1980 *Die theologische Anthropologie des Paulus*. Auslegung von Röm 7,17 – 8,39. Stuttgart.
- Schmoll, H.**
2000 ‚Protestantische Selbsttäuschung=. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (8. September 2000).
- Schnackenburg, R.**
1975 Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes. *Jesus und Paulus*. Festschrift für W.G.Kümmel zum 70. Geburtstag. Hrsg. von E.E.Ellis und E. Gräßer. Göttingen.
- Schreiner, T.R.**
1991 ‚Works of Law‘ in Paul. *NT XXXIII*, 217-244.
- Seifrid, M.**
1992 *Justification by Faith*. The Origin and Development of a Central Pauline Theme. NT.S 68. Leiden.
1992 a The Subject of Rom 7:14-25. *NT XXXIV*, 313-333.
- Sloan, R.B.**
1991 Paul and the Law: Why the Law cannot Save. *NT XXXIII*, 35-60.
- Smith, E.W.**
1971 The Form and Religious Background of Romans VII 24-25a. *NT 13*, 127-135.
- Stalder, K.**
1962 *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*. Zürich.
- Stendahl, K.**
1976 *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*. Philadelphia.
- Stolle, V.**
2002 *Luther und Paulus*. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers. Leipzig.
- Stuhlmacher, P.**
1989 *Der Brief an die Römer*. NTD 6. Göttingen.
- Theißen, G.**
1983 *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. FRLANT 131. Göttingen.
- Thielman, F.**
1989 *From Plight to Solution*. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans. NT.S LXI. Leiden.
- Thurén, J.**
1986 Paulus och torah. Reflexioner kring Heikki Räisänen arbete Paul and the Law, 1983. *Judendom och kristendom under de första århundradena I*. Stavanger, 165-192.
1994 *Roomalaiskirje*. Hämeenlinna.
- Vergote, A.**
1973 Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefes. *Exegese im Methodenkonflikt*. Zwischen Geschichte und Struktur. Hrsg. von X.Léon-Dufour. Ins Deutsche übertragen von G.Haefner und H.Schöndorf. München.
- Vouga, Fr.**
1998 *An die Galater*. HNT 10. Tübingen.
- Watson, F.**
1986 *Paul, Judaism and the Gentiles*. A Sociological Approach. MSSNTS 56. Cambridge.
- Weiß, J.**
1910 *Der erste Korintherbrief*. KEK 5. Göttingen.

Wendland, H.-D.

1980¹⁵ *Die Briefe an die Korinther*. NTD 7. Göttingen.

Westerholm, St.

1984 *Letter and Spirit: the Foundation of Pauline Ethics*. NTS XXX, 229-248.

Wilckens, U.

1980 *Der Brief an die Römer*. 2. Teilband. Röm.6-11. EKK VI. Köln.

Wolff, C.

1982 *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8-16. THNT VII/2. Berlin.

Zahn, Th.

1925³ *Der Brief des Paulus an die Römer*. Durchgesehen von F.Hauck. KNT VI. Leipzig.

Ziesler, J.A.

1988 *The Role of the Tenth Commandment in Romans 7*. JSNT 33, 41-56.

Väterlesung

Ist die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade um Christi willen durch den Glauben (sola gratia, solo Christo, sola fide) eine zeitbedingte – und damit heute nicht mehr verstehbare und vermittelbare – „Lehre“? Die heute sogar in der lutherischen Kirche wieder aktuelle These, die Rechtfertigung des Sünders im Gericht Gottes durch die Vergebung seiner Sünden sei im Unterschied zum 16. Jahrhundert nicht mehr einsichtig bzw. nicht mehr „evident“, ist die Wiederholung eines sehr alten Klischees, das nicht dadurch besser wird, daß man die reformatorische Lehre auch noch als unbiblich bezeichnet. Hermann Sasse, der große lutherische Theologe des 20. Jahrhunderts – er war Exeget (Bibelausleger) und Dogmengeschichtler – setzte sich schon vor 61 Jahren mit diesem Klischee in einem Vortrag am 10.11.1942 biblisch fundiert auseinander. Einige Abschnitte aus diesem Vortrag geben wir hier wieder¹. Auch wenn sein Vortrag zeitliche Bezüge deutlich erkennen läßt, sind Sasses Einsichten auch nach der Jahrtausendwende von großer Bedeutung für die lutherische Kirche in Deutschland und in der Welt. Sasses eindringliche Worte mahnen zur Selbstbesinnung, zur Umkehr und zum fröhlichen Bekennen der biblisch-reformatorischen Freudenbotschaft – zur Zeit oder zur Unzeit (vgl. 2. Timotheus 4,2a).

A. W.

1 Der ganze Text findet sich in dem von Friedrich Wilhelm Hopf herausgegebenen Band: Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933-1944, mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger, Erlangen, Martin Luther-Verlag 1979, S. 205-224. Für die freundliche Abdruckgenehmigung danken wir dem Martin-Luther-Verlag Erlangen.