Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 1

Artikel: Gal. 2, 19-21; 5, 16-18 und Röm. 7, 7-25
Autor: Modalsli, Ole
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878872

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Gal. 2, 19—21; 5, 16—18 und Röm. 7, 7—25

1. Gal. 2, 19–21

Formal gehört Gal. 2, 19–21 zur Wiedergabe der in V. 14b beginnenden Rede, die Paulus in *Antiochia* an Petrus richtete wegen dessen Verhalten den Heidenchristen gegenüber. Erst von 3, 1 an wendet Paulus sich wieder direkt an die Galater. H. W. Beyer urteilt: «In freien Worten, aber im wesentlichen gewiß treu, gibt Paulus nun wieder, was er dem Petrus in aller Offenheit gesagt hat.»[1]

H. Lietzmann dagegen meint, von Gal. 2, 19 an gehe Paulus unmerklich in eine Predigt an die Galater über[2]. – Für diese Annahme, daß Paulus von V. 19 an den Bezug auf Petrus sachlich verläßt, führt H. Schlier an[3]: 1. Die Verse haben das Gepräge einer Zusammenfassung. Ist das aber ein stichhaltiges Argument? Es wäre eher denkbar, Paulus hätte dieses tiefschürfende Kompendium des Evangeliums zunächst Petrus gegenüber vorgetragen, als der jungen Galatergemeinde. Bengel bemerkt zur Stelle (E. scr. rel.): «Tiefe Reden, die auf den Grund dringen. Es haben's zwei große Apostel mit einander zu tun.» 2. Der Gedankengang entfernt sich von der konkreten Auseinandersetzung in V. 17. Auch diese Behauptung können wir nicht ohne weiteres annehmen. Jedenfalls wird die Erörterung der im Antiochia-Konflikt aktualisierten Problematik fortgesetzt. 3. Die Verse nehmen den Gedankengang der Kap. 3 und 4 programmatisch voraus. Das ist richtig. Wäre aber in der Antiochia-Situation nicht eben eine solche Zusammenfassung besonders gut angebracht?

Die angeführten Verse sind äußerst prägnant und inhaltsreich. Lietzmann macht darauf aufmerksam, daß diese kurz formulierten thematischen Hauptgedanken des paulinischen *Glaubensevangeliums* fast sämtlich in erweiterter Form und mit ausführlicher Begründung im Römerbrief wiederkehren[4]. Zu vergleichen sind V. 15 und Röm. 1, 20–2, 29 über den tatsächlichen religiös-ethischen Unterschied zwischen Juden und Heiden; weiter V. 16–17a und Röm. 3–5: alle sind Sünder und werden allein in Christus gerecht; V. 17b und Röm. 6, 1. 15; V. 20 und Röm. 6–7, 6; 8, 1ff.; vielleicht auch

[1] H. W. Beyer, Das N.T. Deutsch, 8 (1933), S. 15.

[2] H. Lietzmann, Handbuch zum N.T. 10 (1932), S. 15. Vgl. Th. Zahn, Komm. zum N.T., 9 (1905), S. 119ff.; E. de Witt Burton, The Intern. Crit. Comm., Galatians (1950), S. 111.

[3] H. Schlier, Meyers Komm. zum N.T., 7 (1949), S. 52.

[4] Lietzmann (A. 2), S. 15.

V. 19 und Röm. 7, 7ff. Nach Gal. 2, 14b–16 hat Paulus bezeugt, Petrus und er hätten beide eingesehen, daß sie allein in Christus Gerechtigkeit finden können; beide haben also an Christus geglaubt und sich dadurch zugleich als Sünder bekannt. Nun ist es Christus, der diesen Glauben und dieses Bekenntnis gewirkt hat, und Paulus fragt, ob Christus dadurch etwas Falsches getan hat, ob er etwa ein Förderer der Sünde sei? Diese Frage ist überwiegend rhetorisch und dient der folgenden schneidenden Anklage gegen Petrus in V. 18; sie bildet auch den Hintergrund der positiven Entfaltung der Heiligungsmacht Christi in V. 20. Die Anklage in V. 18 ist suaviter in modo; Paulus redet Petrus nicht direkt an, sondern spricht schonend in der ersten Person[5]. Der Gedanke ist, Petrus habe, da er die Mauer zwischen Juden und Heiden wieder errichtete, sich als ein bereuender Titan benommen und dadurch tatsächlich Christus der Sünde beschuldigt; in seinem Namen hatte er ja die Mauer zerrissen. In tiefster Entrüstung wendet Paulus sich von einem solchen Benehmen weg.

Nach dem unbetonten, figürlichen Ich in V. 18 folgt das betonte ἐγώ in *V. 19*. H. Schlier sieht dieses ἐγώ als ein Stilmittel; es hebt den Gegensatz zum Ich in V. 18 hervor, ist aber in derselben unpersönlichen Weise wie dieses gemeint[6]. Dagegen sieht Oepke in dem betont vorangestellten ἐγώ persönliches Bekenntnis des Paulus, dessen Inhalt freilich für den Standpunkt der Glaubensgerechtigkeit zugleich typische Bedeutung hat[7]. Die positive Lehraussage in V. 19–21 gibt die theologisch begründete Widerlegung des in V. 17b–18 enthaltenen, in der Haltung des Petrus begründeten falschen Verständnisses von Christus und dem Gesetz, und damit zugleich die abschließende Ablehnung der zweideutigen Haltung des Petrus.

Durch ἐγὼ γάρ wird die Wichtigkeit des Folgenden unterstrichen;[8] zugleich dürfte γάρ das Vorausgehende begründen[9]. Ein Vergleich mit Röm. 7, 7ff. würde m. E. das persönlich-typische Verständnis des ἐγώ stützen[10]. Ein solcher Hinweis könnte scheinbar auch durch

---

[5] Oepke, Theol. Handkomm. zum N.T., 9 (1957), S. 61.
[6] Schlier (A. 3), S. 59.
[7] Oepke (A. 5), S. 62.
[8] Oepke, S. 62.
[9] Schlier (A. 3), S. 60.
[10] Vgl. P. Althaus, Das N.T. Deutsch, 6 (1932), S. 59.

das folgende Komplement διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον bestätigt werden. In Röm. 7, 9–11 redet Paulus eben von seinem Sterben durch das Gesetz. Diesem Vergleich müssen wir aber besondere Aufmerksamkeit erweisen. Es steht in Gal. 2, 19 nicht nur «ich starb durch das Gesetz», sondern auch «ich starb dem Gesetz». Auch dieser Ausdruck ist freilich in Röm. 7 zu finden; er ist aber dort nicht als durch das Gesetz vermittelt dargestellt. Das νόμῳ ἀποθνήσκειν geschieht nach 7, 4 διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ – durch die Einbeziehung in den gekreuzigten Leib Christi durch das Evangelium bzw. die Taufe. Dieselbe Erklärung gibt in der Tat unser Vers in der dem Vordersatz epexegetisch hinzugefügten Wendung Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Des Todes Christi durch die Taufe teilhaftig ist Paulus dem Gesetz gestorben, denn eine wirkliche Befreiung vom Gesetzesfluch kann nicht durch das Gesetz, sondern allein durch Christus erlangt werden.

Wie wird also die Wendung διὰ νόμου in V. 19 zu verstehen sein? Was meint Paulus mit seiner gegensätzlichen Rede: ich bin durch das Gesetz, d. h. durch den Leib Christi bzw. Christus mitgekreuzigt, dem Gesetz gestorben?

Luther bezieht διὰ νόμου in Analogie zu Röm. 8, 2 auf die lex spiritus et fidei (z. St. 1519) bzw. auf das Evangelium, das dem Gesetz zur Schmach νόμος genannt wird (z. St. 1531/35). Mit vielen vor ihm folgt er Ambrosiaster: per legem fidei mortuus est legi Moysis. Noch Lagrange gibt dieser Auslegung den Vorzug[11]. Überzeugend ist sie nicht; irgendwie müßte doch ein solcher Bedeutungswechsel erkennbar gemacht worden sein[12]. Wir müssen die Stelle vielmehr so verstehen: Paulus sagt wirklich, er sei dem Gesetz vermittels (διά) desselben Gesetzes gestorben, auf daß er Gott lebe. – Lietzmann macht hier zwei Vorschläge[13]: 1. Ich starb dem Gesetz, da ich διὰ νόμου auf die Kreuzesgnade hingewiesen wurde. Es entspricht aber nicht dem paulinischen Gesetzesverständnis, das Gesetz als direkten Weiser zu Christus zu verstehen (Gal. 3, 24 ist zeitlich zu verstehen). 2. Ich starb dem Gesetz, da ich auf Grund des Todesurteils des Gesetzes, in der Taufe mit Christus starb (so auch Theod. Mops. z. St.). – Die meisten neueren Exegeten verstehen die Stelle so: διὰ νόμου ist Christus am Kreuz gestorben, in dem ich dem Gesetz gestorben bin. «Der Kreuzestod Christi war Vollzug des Gesetzesfluches (Gal. 3, 13). Indem das Gesetz, hier fast als Person vorgestellt, Christus unter göttlicher Zulassung, aber widerrechtlich, tötete, ist es abgefunden und ins Unrecht gesetzt. Es hat *selbst* Christus der Sphäre seines Einflusses, der Welt,

---

[11] M. J. Lagrange, Epître aux Galates, Etudes bibliques (1950), S. 51.

[12] Schlier (A. 3), S. 61.

[13] Lietzmann (A. 2), S. 17.

entrückt und die Gläubigen, welche mitgekreuzigt wurden, mit ihm.»[14] Diese Beziehung des διὰ νόμου auf das in Χριστῷ συνεσταύρωμαι einbegriffene Sterben Christi setzt aber eine syntaktisch sehr harte Konstruktion voraus; der Gedanke: durch das Gesetz (als wirksame Ursache: διά c. gen.) ist Christus am Kreuz gestorben, ist sonst nie bei Paulus oder überhaupt im N.T. direkt ausgedrückt. Wirksame Ursache des Kreuzesgeschehens sind Gott, Christus, Menschen (Röm. 8, 32; Gal. 1, 4; 2. 20; 1. Kor. 2, 8), während Sünde und Gesetzesfluch sachlicher Grund sind, der durch διά c. acc. angegeben wird (Röm. 4, 25; 8, 25; 8, 11). Auch in Gal. 3, 13 steht nicht, Christus würde διὰ νόμου ein Fluch[15].

Die Annahme, διὰ νόμου sei im Sinne von Röm. 7, 4 zu verstehen, erfolgt indessen nicht notwendig aus der Tatsache, daß nach Paulus die Erlösung vom Gesetz durch Christus geschieht. Das Verbum ἀπέθανον in V. 19a hat auch nicht notwendig denselben Bezug zum Kreuz Christi, wie ἐθανατώθητε, «ihr wurdet getötet», in Röm. 7, 4[16]. Es möchte auch ein Dem-Gesetz-Sterben geben, das direkt durch das Gesetz geschah, vgl. Röm. 7, 7–13. Freilich berechtigen weder die Bekehrungstexte der paulinischen Briefe noch die der Apostelgeschichte zu der Annahme, «die Bekehrung habe ihre Vorbereitung in der sittlichen Verzweiflung und den religiösen Zweifeln des vorchristlichen Paulus gehabt»[17]. Ein Hinweis auf jüdische Zeugnisse, welche von der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung sprechen, gibt auch keine dem ἀπέθανον angemessene Erklärung[18]. Wohl aber könnte man auf die durch die Christus-Offenbarung geschehene Enthüllung der wahren Gesetzesforderung denken: der Herr, den der Mensch nach dem Gesetz lieben soll, ist mit Christus Jesus identisch, den Paulus gehaßt hatte. Als Verfolger des Herrn in seinen Gliedern (1, 13) war Paulus durch das Gesetz zum Tode verurteilt und konnte vom Gesetz nicht mehr seine Gerechtigkeit hoffen. Vielmehr erkannte er sogar, daß er, wenn unter dem Gesetz lebend, Gott gestorben war! Die Wendungen ἵνα θεῷ ζήσω in V. 19 und ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ in V. 20 bezeugen, daß Paulus, wenn unter dem Gesetz lebend, für Gott tot war und zugleich, daß das Wesen dieses Todes

[14] Oepke (A. 5), S. 62; vgl. Sieffert, Lipsius, Bousset, Schlier, Gutbrod (Theol. Wört., 4, 1064), Steinmann, Kuss, Bonnard.

[15] Zahn (A. 2), S. 132f.; Burton (A. 2), S. 134.

[16] Siehe Burton, a.a.O.

[17] W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (1929), S. 153; O. Kuss, Der Römerbrief (1959), S. 479f.

[18] Hinweise bei Kuss (A. 17), im Exkurs Zur Geschichte der Auslegung von Röm. 7, 7–25.

in *Selbst-Leben* bzw. Dem-Gesetz-Leben bestand – einer Existenz, die nur in der Erlösung vom Gesetz ihr Ende finden konnte.

Freilich entsprach diese Existenz durchaus nicht der eigentlichen Absicht des Gesetzes, sondern vielmehr ihrer falschen Interpretation, die Paulus zwar als einzige Alternative des evangelischen Glaubens anzusehen scheint (Gal. 3, 10–12). Nach 2, 16 und besonders 3, 15ff. hat Paulus erkannt, das Gesetz sei nicht zur Gerechtigkeit vor Gott gegeben. Es wurde der Verheißung bzw. der Glaubensgerechtigkeit hinzugefügt, ohne diese zu bestreiten; es fordert die Werke, die der Glaube tun darf und soll. Allein wer das versteht, kann Gott leben, nämlich im Glauben an die Verheißung, und zwar in der Abkehr vom Gesetz als Heilsweg. Obwohl Paulus erst durch seine Bekehrung zu dieser Erkenntnis gelangte, ist sie wirklich διὰ νόμου vermittelt, nämlich durch die Erhellung des wahren Sinnes des Gesetzes. Und ebensowenig, wie es zum wahren Wesen und zur eigentlichen Aufgabe des Gesetzes gehört, zur Gesetzesgerechtigkeit zu führen, wird der Mensch durchs Gesetz verpflichtet, selbst zu leben.

In dreierlei Hinsicht ist Paulus διὰ νόμου mit der Hoffnung auf das Gesetz fertig geworden: 1. das Gesetz war ihm zum Selbst-Leben und Gott-tot-Sein geworden; 2. es hatte ihn zum Tode verurteilt; 3. es wurde durch die wahre Erhellung seines Wesens auf seinen rechten theologischen Ort extra locum iustificationis zurückgewiesen. Damit war Paulus als dem Gesetz Leistender dem Gesetz tot, und zwar durch das Gesetz – in der göttlichen Absicht, daß er nun wirklich Gott leben sollte, V. 19b.

Das «Gott Leben» ist aber nicht ohne weiteres durch diese Erkenntnis ermöglicht, ebensowenig wie der Inhalt der Formel νόμῳ ἀποθνήσκειν oben erschöpft ist. V. 19a ist ein negativer Satz, der die Unmöglichkeit und Sinnlosigkeit der Gesetzesgerechtigkeit bezeugt. Die positive Erlösung vom Fluch des Gesetzes sowie vom mosaischen Gesetz als Lebensnorm kann nicht durchs Gesetz geschehen; sie erfolgt nach V. 15–18 durch Christus. Demgemäß sagt der asyndetisch hinzugefügte Zusatz V. 19c, wie das Erlöstsein vom Gesetz und das Leben für Gott zu Stand und Wesen gebracht worden sind: Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Die oben skizzierte Interpretation von V. 19a hat als ihre Voraussetzung, daß die Wendung νόμῳ ἀπέθανον hier nicht ein terminus technicus des Mit-Christus-Sterbens ist, sondern, daß der dativus incommodi einen Bezug

zwischen νόμος und ἀπέθανον setzt, der unter mehr als einem Aspekt erklärt werden kann. Hier stehe also: Ich bin in bezug auf das Gesetz gestorben, einmal durch das Gesetz, dann durch Christus[19]. Erst in ihm einverleibt bin ich dem Gesetz in Vollsinn gestorben. Durch den epexegetischen Zusatz wird also Röm. 7, 4 bestätigt.

Wie kommt es nun zum θεῷ ζῆν? Nicht so, daß ich doch einfach weiter lebe. Ich lebe eben nicht mehr! Das betonte ἐγώ in *V. 20a* ist nicht nur der «unwiedergeborene Mensch, der alte Adam»[20]. Die einander ausschließenden Gegensätze sind nicht hier alter Mensch und neuer Mensch, sondern ἐγώ und Christus. Die formale Struktur des Christenlebens ist, im Gegensatz zu dem widergöttlichen Selbst-Leben, durch die Wendung: *Christus lebt* in mir, charakterisiert. Diese Feststellung ist wichtig; es wäre ja sehr naheliegend, noch einmal die titanische Sünde zu begehen: als Begnadigter, mit Christus Auferstandener, mit dem Geist Begnadeter selbst leben zu wollen. Dadurch wäre das Christenleben in das durchs Gesetz bestimmte Grundschema wieder eingeordnet[21]. Nein: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, so sagt Paulus – nicht aus sich lebt er, auch nicht aus seinem neuen Wesen. Er lebt im Glauben, aus Christus, der durch den Glauben in ihm lebt und wirkt. Das allein heißt Gott leben[22].

Also: auch der Christ muß dem Gesetz tot bleiben und allein in Christus und durch Christus sein Leben haben und führen, durch den Geist. Allein darauf beruht das Sein und Tun des Christen, daß er in Christus ist, bzw. daß Christus in ihm lebt und wirkt. Das ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός in Gal. 2, 20 ist nicht nur in der Kategorie der Kraft, sondern der Personalität zu fassen. Christus schafft den Menschen neu, nicht zum Selbst-Leben, sondern zum Leben aus ihm.

Wir sind also auf den Glauben hingewiesen, die wir noch im

---

[19] Vgl. A. Schlatter, Erläuterungen zum N.T., 7 (1920), S. 45.

[20] Lietzmann (A. 2), S. 17.

[21] Siehe H. Asmussen, Theologisch-kirchliche Erwägungen zum Galaterbrief (1935), S. 91f.

[22] Vgl. Asmussen (A. 21), S. 91: «In meinem Verhalten zu mir selbst, d.h. in meinem Selbst, bin ich nicht mehr autonom, nicht mehr eigenständig. Ich bin kein für sich selbst Bestehender mehr. Das Wesentliche an meinem Selbst ist nicht mehr, daß ich es bin, sondern daß Christus da ist.» Cfr. K. Barth, Die kirchl. Dogmatik, IV, 1 (1953), S. 846: «Es wird dann... zu der notwendigen Entmythologisierung des ‚Ich' kommen, die Paulus Gal. 2, 20 vollzogen hat.»

Fleische sind, *V. 20b*. Wozu diese Bestimmung ἐν σαρκί? Nach dem Zusammenhang kaum, um die Sündigkeit zu betonen, und nicht im Gegensatz zu dem kommenden vollen Einssein mit Christus; hier ist «einfach an die empirische Seinsweise gedacht». ἐν σαρκί sei «hinzugefügt, um den Gebrauch des eben erst verneinten Prädikats ζῶ zu rechtfertigen, höchstens mit leisem konzessivem Nebenton»[23]. Welcher Nebenton – der ursprüngliche der Schwachheit, des Bedrohtseins und damit des zum Versagen Geneigtseins? – also ein leises Hinspielen auf das Fleisch des Petrus, der in Antiochia nicht die Probe bestand? Liegt vielleicht auch in ζῷ δὲ οὐκέτι ἐγώ ein leiser Hinweis auf das eben demonstrierte Selbst-Leben des Petrus? Jedenfalls zeigt sein Versagen, daß auch in ihm der in 5, 17 beschriebene Widerstreit stattfindet und daß er wie Paulus dies gefährdete Leben im Glauben an den Sohn Gottes leben muß[24].

Warum folgt aber nicht als nähere Bestimmung etwa τοῦ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντος (vgl. Röm. 7, 4)? Es ist ja der Auferstandene, in dem wir leben und der in uns lebt? Die vorliegende Apposition τοῦ ἐγαπήσαντος με κτλ. bezeichnet die typisch paulinische Betonung der theologia crucis. In Abwehr einer theologia gloriae, die der Neigung entspricht, schon nur eine Herde zu kennen, und sich weigert, wegen Liebe zu den Schafen eines anderen Stalles verketzert zu werden, betont Paulus die grenzenlose Liebe Christi, der am Kreuz (ἀγαπήσαντος, aor.) sein Leben ließ. Er könnte «alle» und «für alle» gesagt haben, er sagt aber με und ὑπὲρ ἐμοῦ. Eben das ist der stärkste Ausdruck der allumfassenden Liebe Christi (vgl. 1. Tim. 1, 15). Mit dieser Liebe will Christus in uns leben. So wollte er unter den Heidenchristen auch durch Petrus leben. Im Lichte dieser Liebe wird die Sünde des Petrus und die Notwendigkeit der Zurechtweisung erst recht sichtbar. In der Abkehr von dem Gekreuzigten hat er, in einer durch das Gesetz bestimmten Solidarität mit den Leuten des Gesetzes, aus sich selbst seine Entscheidung getroffen.

Der Schlußsatz, *V. 21*, ist Selbstbekenntnis und Beschwörung. Die Gnade darf nicht ἀθετεῖσθαι, abgetan, unwirksam gemacht werden (vgl. 3, 15; 1. Kor. 1, 19). Die Gnade soll in dem konkreten

---

[23] Oepke (A. 5), S. 64.

[24] Die gut bezeugte Variante θεοῦ καὶ Χριστοῦ, p^{46} B pm, «ist trotz guter Bezeugung wohl alte Korrektur im Interesse dogmatischer Vollständigkeit»: Oepke (A. 5), S. 64.

Verhalten zu den Brüdern bekannt werden. Sie wird verleugnet, wenn Gesetzesgerechtigkeit gepredigt wird (1, 6ff.; 3, 1ff.), wie auch, wenn jemand durch Tun und Haltung den Gedanken stützt, die Gerechtigkeit hänge irgendwie auch mit Gesetzesriten zusammen. Ein solcher Schein muß vermieden werden, denn Christus ist für den vergeblich gestorben, der sich dazu verführen läßt, sich durch Gesetzeswerke rechtfertigen zu wollen (5, 2) – so wie Christus dann überhaupt vergeblich gestorben ist, wenn es eine δικαιοσύνη διὰ νόμου gibt, die vor Gott gilt. «Hat Gottes Sohn so unendlich viel getan, so ist der Nomismus nicht nur überflüssig, sondern geradezu Auflehnung gegen Gottes Heilsabsicht, titanischer Undank.»[25]

Tatsächlich, ursprünglich und prinzipiell ist die Gerechtigkeit eine δικαιοσύνη τῆς πίστεως (Gal. 3, 15–17), und zwar eine iustitia aliena, nämlich Christus, in dem wir leben und der in uns lebt. Durch den Glauben an ihn sind wir vor Gott imputative gerecht (3, 6) und wirkt er in uns, so daß wir den Brüdern in wahrer Liebe dienen und den Geboten des N. T. auf rechte Weise Folge leisten. Auch nicht so ist Christus ein Förderer der Sünde, daß er die Worte aufhebt, die die durch ihn und seinen Apostel gegebenen Konkretisierungen des Liebesgebotes bezeugen (Kap. 5–6). Dabei bleibt das Gebot für das Leben auf Erden eines, nämlich das der Liebe (5, 6), die alle Gebote regelt und meistert; was nicht zur Liebe gehört, darf nicht im Namen Christi hinzugefügt werden (4, 9ff.; 6, 12ff.). Ein Gebot bleibt auch Gott gegenüber, das des Glaubens (5, 6), der nicht durch Werke, sondern durch das Hören des Evangeliums geschenkt wird (3, 1–5).

2. Gal. 5, 16–18

Trotz der Gabe des Hl. Geistes bleibt die Möglichkeit des *Rückfalls* vom Glauben in das Selbst-Leben, so wie es mit Petrus in Antiochien geschah. Wie naheliegend diese Möglichkeit ist, sagt Gal. *5, 17*. Im Glaubenden wirkt nicht nur πνεῦμα, sondern auch σάρξ. Beide sind «gleich gnostischen Aionen personifiziert, als Gegner, die voll heißer Kampfbegier einander gegenüberstehen und gegeneinander losbrechen»[26]. Wegen dieses Widerstreites kann nicht

[25] Oepke, ebd. [26] Oepke, S. 135.

der Christ vollbringen, was er will. V. 17 kann doppelt verstanden werden, entweder so: «Das πνεῦμα kämpft gegen die σάρξ, damit der Mensch nicht das tut, was er und d. h. die σάρξ will», oder so: «Die σάρξ kämpft gegen das πνεῦμα, damit der Mensch nicht das tut, was er eigentlich will, nämlich das, was auch das πνεῦμα will... vgl. Röm. 7, 14ff.»[27] Mit Bultmann ziehen wir die zweite Auffassung vor. Die Meinung verstehen wir so: Auf Grund der Wirkung des *Fleisches* werden das Tun und die Werke des Christen nie so, wie er kraft des *Geistes* sie wünschen, nämlich ganz rein, völlig durch die Liebe bestimmt, in vollem Maß dem Nächsten gegeben. Wären wir nun unter dem Gesetz, hätten wir keine Möglichkeit, über das Fleisch den Sieg zu gewinnen. Gesetz, Selbst-Leben und Fleisch gehören ja, wie wir gesehen haben, untrennbar zusammen. Wir sind aber nicht unter dem Gesetz, wenn wir durch das πνεῦμα getrieben werden (V. 18), d. h. wenn wir durch den Glauben in Christus und seiner Liebe leben und wandeln.

Das ἵνα in V. 17b könnte grammatisch zur Not konsekutiv zu verstehen sein (Lagrange, Oepke, cfr. Bultmann); es hat aber wahrscheinlich finale Bedeutung. Nach Schlier (vgl. Sieffert) sind Subjekte der durch ἵνα ausgedrückte Absicht die σάρξ und das πνεῦμα: «Beide suchen den Menschen zu bestimmen, gerade dasjenige (ταῦτα mit Nachdruck) nicht zu tun, was er in den einzelnen Fällen (ἐάν) will. Will er das Gute tun, so ist das Fleisch, gegen den Geist streitend, dawider; will er das Böse tun, so ist der Geist, wider das Fleisch streitend, dagegen.»[28] Es ist aber fraglich, ob dieser Gedanke im Text wirklich ausgedrückt ist. Zwar trifft im Christen die Begierde des Fleisches immer den entgegengesetzten Willen des Geistes und umgekehrt; es kann aber nicht so allgemeingültig gesagt werden, der Geist wolle den Willen des Christen bekämpfen. Mehr naheliegend scheint es, den ἵνα-Satz auf eine göttliche Absicht zu beziehen: die Tatsache, daß der Widerstreit im Menschen das völlige Tun des Guten verhindert, dient der Absicht, daß der Christ nicht zum Selbst-Leben rückfällt, sondern im Geiste wandelt, d. h. aus Christus und seiner Liebe lebt und wirkt. Dann behält das πνεῦμα den Sieg, trotz des bleibenden Widerstreites.

Paulus meint also, daß das Fleisch, das in Petrus in Antiochien

---

[27] R. Bultmann, Christus des Gesetzes Ende: Glauben und Verstehen, 2 (1952), S. 46.

[28] Schlier (A. 3), S. 181; vgl. F. Sieffert, Meyers Komm., 7 (1880), S. 306f.

über den Geist die Oberhand gewann, in allen Christen dem Geist widerstreitet und macht die Wachsamkeit notwendig. Allein durch ständige Übung des *Glaubens* und des Liebesdienstes ist es möglich, Christus und dem Nächsten treu zu bleiben. Trotz des Widerstandes des Fleisches wird aber die Person des Christen im Glaubens- und Dienstvollzug einheitlich und heil, da im Glauben der Geist das Fleisch meistert, *V. 16. 18.* Ja, im Glauben lebt auf rechte Weise das ἐγώ, Geschöpf und neues Geschöpf zugleich, berufsbewußt und selbstbewußt, geübt, gestählt und gebrandmalt im guten Streit des Glaubens (6, 17). Wer sein ἐγώ im Glauben verliert, wird es gewinnen, und zwar immer in Christus.

3. Röm. 7, 7–25

Wie verhalten sich der in Gal. 2, 19f. bezeugte Gegensatz zwischen Selbst-Leben und Christus-Leben und der in 5, 16–18 bezeugte Widerstreit zwischen Fleisch und Geist zu der in Röm. 7, 7–25 vorliegenden Problematik?

Das eigentliche Anliegen von Röm. 7 ist die in Kap. 6 begründete Frage, warum der Mensch *dem Gesetz gestorben* sein muß und völlig *auf Christus hingewiesen* ist, um für Gott zu leben (6, 3–14). Warum kann er nicht aus sich selbst durch das Gesetz das Gute tun? Schon das Gleichnis und seine Erklärung in 7, 1–6 gibt die Antwort: Nur durch den Leib Christi dem Gesetz gestorben ist der Christ des Geistes teilhaftig und hat den Sieg über die Sünde des Fleisches. Dieser Gedanke wird in Röm. 8, 1ff. weitergeführt. Auch in Kap. 8 wird wie in Gal. 5, 17 der bleibende Widerstreit des Fleisches gegen den Geist bezeugt (8, 10–13); der dominierende Gedanke in 6, 1ff.; 7, 1–6 und 8, 1ff. ist aber, wie im Galaterbrief, die Übermacht des Geistes über das Fleisch bei demjenigen, der, dem Gesetz abgestorben, in Christus lebt und wirkt.

Das *Gesetz* kann die Heiligung ebensowenig wie die Rechtfertigung wirken. Obwohl das Gesetz heilig und gut ist, ist es dem Menschen zum Tod geworden, da die Sünde das göttliche Gebot als einen Anlaß zu sündigem Begehren ergriffen hat. Das πᾶσαν ἐπιθυμίαν in *V. 7* kann ethisch als Verlangen nach allerlei verbotenen Handlungen und Dingen verstanden werden. Aber im Sinne des Paulus geht es wohl vornehmlich auf das religiöse Verlangen nach un-

gläubigem, widergöttlichem *Selbst-Leben*, das mit dem Sein-wie-Gott identisch ist und das allerlei konkrete Begierden zur Folge hat (vgl. Röm. 1, 21ff.).

Die Darstellung in *7, 7–13* spiegelt sprachlich und sachlich die *Sündenfallsgeschichte* von Gen. 3 ab[29]; die meisten Begriffe sind aus dieser Geschichte geholt, und die Verben ἔζων und ἀπέθανον in V. 9f. sind absolut zu verstehen[30]. Die Sündenfallsgeschichte hat sich aber wiederholt in der Geschichte *Israels*[31]. Auch in den gläubigen Vätern war Israel wirklich am Leben; durch das Gesetz lebte aber die Sünde auf und verführte das Volk zu ungläubiger Gesetzesgerechtigkeit (Kap. 9). Daß Paulus die Geschichte Israels und nicht nur die Sündenfallsgeschichte im Gedanken hat, bezeugt 7, 9, wo das betreffende Gesetz ein Gebot des Dekalogs ist. Paulus erzählt also eine typische Geschichte, in die er *sich selbst* einbezieht. Nach 5, 12 und 1. Kor. 15, 21f. kennt er schicksalshafte Geschehen, die über die Grenzen der persönlichen Existenz hinausgreifen und die dem in Hebr. 7, 9 ausgedrückten Gedanken entsprechen[32]. Paulus redet kaum vom Abfall von einer kindlichen «Unschuld»; das Fallen vom Leben in den Tod bezeichnet bei ihm wohl vielmehr den Abfall von der Glaubensgerechtigkeit (vgl. 4, 17 und 9, 31f.)[33]. Wegen des stark persönlichen Gepräges von Kap. 7 ist aber der Gedanke vielleicht nicht völlig abzulehnen, Paulus rede hier sogar von einem im eigenen Leben stattgefundenen Abfall von einem Leben in kindlichem Glauben zum geistigen Tode der Gesetzesgerechtigkeit. Jedenfalls war der Pharisäer Saulus Paulus ein Ergebnis der Abkehr von der Glaubensgerechtigkeit, und zwar gleich-

---

[29] «In dem ἐγώ von Röm. 7, 7ff. bekommt Adam von Röm. 5, 12ff. seinen Mund»: G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes. Ges. Aufs., 1 (1958), S. 59.

[30] Kümmel (A. 17), S. 53: «Das Ich war also einst (ποτέ) im religiösen Vollsinn am Leben, nämlich als es χωρὶς νόμου war... Sicher scheint mir nur, daß man an dem prägnanten Sinn von ἔζων festzuhalten hat.» Ähnliches bei Kühl, Lietzmann, B. Weiss, Zahn, Althaus, Bornkamm.

[31] Vgl. J. J. Wettstein zu Röm. 7, 9: «natio Judaea ante legem Mosis latam», ebenso Chrysostomus z. St.; siehe Kuss (A. 17), S. 467.

[32] Vgl. O. Michel, Der Brief an die Hebräer, Meyers Komm. (1949), S. 168.

[33] Diese Konsequenz ziehen die eben genannten Ausleger augenscheinlich nicht; oft reden sie mehr idealistisch als paulinisch von einer kindlichen Unschuld. Bei Bornkamm (A. 29), S. 58. 62f., ist unser Gedanke vielleicht indirekt bezeugt.

viel, ob ἔζων auf ihn zu beziehen ist als durch Adam repräsentiert, als Glied des jüdischen Volkes, das aus Gläubigen großenteils zu Gesetzesgerechten wurde, oder auch auf ihn als einen, der aus gläubigem Kind durchs Gesetz zu gesetzlichem Feind des Herrn wurde.

Trotz des Wechselns des Tempus von Aorist in V. 7–13 zu Präsens, wird *V.14–25* heute überwiegend primär auf den Nicht-Christen bezogen, und zwar so, wie seine Lage *vom Stand des Glaubens her* betrachtet wird[34]. Der im Menschen waltende Widerspruch ist nicht hier (wie in Gal. 5, 17) derjenige zwischen σάρξ und πνεῦμα, sondern zwischen auswendigem (σάρξ, σῶμα, μέλη) und inwendigem Menschen (ἔσω ἄνθρωπος V. 22, νοῦς V. 23. 25, ἐγώ V. 17)[35]. Das ἐγώ stimmt dem im Gesetz bezeugten Guten zu und kann an sich, theoretisch, gut sein.

Es hat aber dieses Ich nach Bultmann keine selbständige Existenz, sondern ist, wenn nicht durch πνεῦμα, dann durch σάρξ beherrscht. Ohne den Geist wird die Verwirklichung des als gut Erkannten immer pervertiert. «Deshalb ist der Mensch ohne Christus *ganz* Fleisch. Es ist freilich richtig, daß auch gesagt werden kann: er ist Fleisch *und* Vernunft, aber nicht so, als wäre er teilweise das eine und teilweise das andere, als wären Vernunft (νοῦς) und Fleisch (σάρξ) zwei Mächte, die im Menschen gegeneinander kämpfen, die Macht des Guten und die Macht des Bösen. Vielmehr ist nach Paulus *das Fleisch* allerdings eine Macht mit einer ihr eigenen bestimmten Tendenz. *Die Vernunft* des Menschen aber ist keine Gegenmacht von gleicher Art; es ist... keine Macht..., sondern der Herrschaft zweier Mächte ausgeliefert, nämlich dem Fleisch und dem Geist (πνεῦμα).»[36] – Bultmann polemisiert dabei gegen Kümmel und Althaus, die meinen, daß Paulus in Röm. 7, 15ff. von dem in sich gespaltenen Menschen rede, der das Gute sowohl will wie nicht will, der

---

[34] So z.B. Bultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus: Imago Dei, Festschrift G. Krüger (1932), S. 53ff.; Kümmel, Das Bild des Menschen im Neuen Testament (1948), S. 34; Bornkamm (A. 29), S. 62. Über Argumente für und gegen die Beziehung von Röm. 7, 14ff. auf den Christen, siehe besonders Kümmel (A. 17), S. 118ff.; Kuss (A. 17), S. 463ff.; E. Ellwein, Das Rätsel von Römer VII: Kerygma und Dogma 1 (1955), S. 247ff. Diese verneinen mit den meisten neueren Auslegern den direkten Bezug von V. 14ff. auf den Christen. Dagegen O. Moe, Apostelen Paulus's brev til romerne (1932), S. 289ff.; A. Nygren, Der Römerbrief (1954), S. 208ff.; H. Asmussen, Der Römerbrief (1952), S. 162; K. Stalder, Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus (1962), S. 284–307.

[35] Vgl. Althaus (A. 10), S. 63; Bornkamm (A. 29), S. 68; Kuss (A. 17), S. 465.

[36] Bultmann (A. 27), S. 45f.

das Gebot Gottes zugleich liebt und haßt[37]. Diese interpretieren den in Röm. 7 geschilderten Zustand zu optimistisch; dazu verleugnet Althaus die Sündigkeit der Begierde in V. 8. Begierde ist aber «böse Wollung»[38]! Bultmann findet in 7, 14ff. das ausgeführt, was Paulus in 2, 15 bei den Heiden feststellt, nämlich eine prinzipielle Zustimmung des Gesetzes, die wegen der Übermacht der Sünde nie zu rechtem Wollen und rechter Tat führen kann. «Der eigentliche Wille zum Tun des Guten ist gar nicht da, weil das Ich von der Sünde überwältigt ist.»[39] Damit wird Bultmann der Würdigung des natürlichen Menschen bei Paulus gerecht; es ist aber zweifelhaft, ob er dem Inhalt der fraglichen Verse volles Recht tut. Mit dem konkludierenden V. 25 kann er gar nicht zurechtkommen und streicht V. 25b als Glosse[40]. – Kümmel und Althaus müssen u.E. darin recht behalten, daß in V. 14ff. wirklich zwei einander widerstreitende Mächte im Menschen bezeugt werden. Es ist nur fraglich, ob der Bezug auf den Nicht-Christen dann stichhaltig ist. Besonders V. 25b, dem Althaus besondere Wichtigkeit zumißt, ist mit dem sonstigen paulinischen Bild des natürlichen Menschen kaum vereinbar[41].

Für die Beziehung von Röm. 7, 14–25 auf den Nicht-Christen redet vor allem die tief pessimistische Schilderung des Kampfes dieses Menschen, der auf sich selbst gestellt und hingewiesen ist. Für den *Bezug auf den Christen* sprechen aber die positiven Aussagen vom Wollen des Ichs und der Wechsel von Aorist in V. 7–13 zu Präsens in V. 14–25[42]. Das ἐγώ in V. 17. 20 bzw. ὁ ἔσω ἄνθρωπος in V. 22 stimmt dem Willen Gottes zu und liebt ihn; mit seinem νοῦς dient das ἐγώ dem Gesetz Gottes (V. 25b; αὐτὸς ἐγώ, ich selbst). Nach der sonstigen paulinischen Anthropologie passen diese Aussagen besser auf den Christen als auf den natürlichen Menschen. Gewiß, die Aussichtslosigkeit des Kampfes ist nicht mit dem sieghaften Leben im Geist vereinbar; das in Röm. 7, 14–24a bezeugte

---

[37] Bultmann (A. 27), S. 44f.; Kümmel (A. 17), S. 60ff., 135f.; Althaus, Paulus und Luther über den Menschen (1951).

[38] Bultmann (A. 27), S. 55.

[39] Ebd., S. 45.

[40] Bultmann, Glossen im Römerbrief: Theol. Lit.-zeit. 72 (1947), Sp. 197ff.; vgl. Bornkamm (A. 29), S. 67, Anm. 33. Kuss (A. 17), S. 461, deutet die Möglichkeit an, V. 25b sei ein exegesierender Einschub, der von einer frühen Beziehung der Verse 14–24 auf den Glaubenden zeugt.

[41] Cfr. O. Michel, Der Brief an die Römer, Meyers Komm. (1963), S. 180: «Bleibt Rm. 7, 25b an seiner überlieferten Stelle stehen, so liegt die augustinisch-reformatorische Deutung nahe, Rm. 7, 7–25 auf die christliche Existenz zu beziehen. M. Luther kann daher zu diesem Vers sagen: ‚Das ist die allerdeutlichste Stelle. Siehe da, ein und derselbe Mensch dient zugleich dem Gesetze Gottes und dem Gesetze der Sünde, er ist zugleich gerecht und ein Sünder.‘»

[42] Siehe Moe, Nygren, Asmussen z. St.

ἐγώ kämpft nicht in Christus, sondern findet erst nach V. 24b–25a in ihm die Erlösung bzw. den Erlöser. Dennoch kann die Stelle vornehmlich auf den Christen gehen. Sie erhält nämlich einen sehr guten Sinn, wenn sie auf die Möglichkeit des Menschen, und zwar besonders eben des Christen, *aus sich zu leben*, bezogen wird. Hier mußte dieser Gedanke schon naheliegen: Wenn nicht der natürliche Mensch (V. 5. 7–13), so kann wohl der Christ durch das Gesetz leben, nämlich aus dem, was durch den Geist in ihm neugeschaffen worden ist? Dies ist die in Röm. 7 erörterte Problematik, in der Mitte zwischen Kap. 6 und 8, wo der Christ darauf hingewiesen wird, nur in Christus und vom Gesetz frei zu leben. Behandelt 7, 14–25 also die Frage, inwiefern der Christ aus sich, durchs Gesetz leben kann, dann ist hier der Geist eben darum nicht genannt, weil dem Prinzip des Lebens durchs Gesetz der Geist absolut entgegensteht, so wie in Röm. 8 ἐν σαρκὶ und ἐν πνεύματι εἶναι (V. 9) bzw. κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα ζῆν (V. 12, cfr. περιπατεῖν V. 4) einander ausschließen. Das κατὰ πνεῦμα ζῆν heißt in und aus Christus leben, durch den Glauben an ihn, nicht einfach aus dem in uns geschaffenen neuen Wesen, sich selbst als neuem Menschen vertrauend. In 7, 14–25 werden die Kräfte des Christen als erneuerten Menschen gemessen, und zwar eben von dem durch den Geist anwesenden Christus (Gal. 2, 20) abgesehen. Die Gegensätze sind also hier nicht Nicht-Christ und Christ, sondern Christ an sich und Christ in Christus bzw. im Geiste. Nicht der Christ an sich, sondern der Geist ist siegreicher Herr; auch der Apostel erkennt, wenn er seine Kräfte mißt, den Widerspruch und die Ohnmacht, die den Ruf nach der Erlösung bewirken (V. 24).

Dieser Ruf weicht aber sofort einem *Lobpreis* wegen Christus, *V. 25a*. In ihm ist Leben und Seligkeit; in ihm ist der Hl. Geist kräftig und siegreich wirksam (8, 1ff.). Wozu nun die *Konklusion* in *V. 25b*, nach diesem Lobpreis für die gewonnene Erlösung? Die Vershälfte wird gerne umgestellt oder gestrichen; beinahe einmütig wird behauptet, sie habe, so wie sie da stehe, wenig Sinn[43]. Wenn aber unsere Interpretation von V. 14–24 in die richtige Richtung weist, ist V. 25b gerade hier am Platz. Er bildet erstens die Konklusion von V. 14–24: so ist meine eigene Lage; weiter bildet er aber auch die Folgerung der Einbeziehung Christi: wegen Christus

---

[43] Weitere Hinweise bei Kuss (A. 17), S. 460f.

darf ich vor Gott bleiben, ich, der Mensch des Widerspruchs. Der ruhige, sachliche Ton von V. 25b soll nicht unbeachtet bleiben. Er könnte als Ausdruck der Resignation gedeutet werden; er deutet aber vielmehr an, daß hier derjenige redet, der wegen Christus zu seiner eigenen, an sich unerträglichen Lage ja sagt und sie akzeptiert. Das ist Voraussetzung der in Röm. 8 bezeugten Heiligung, die sich nicht aus der Verzweiflung ereignet, sondern aus dem festen, sachlichen Glauben, der das in V. 25b bezeugte Akzeptieren einschließt. Nur wegen Christus ist es möglich, dieses Ja zu sich selbst und seiner Lage zu sagen, kraft der Vergebung. Ohne sie würde die Zerrissenheit zu Selbstbetrachtung und Verzweiflung führen, was wiederum Selbst-Leben ist.

Der in Röm. 7, 14–25 bezeugte Widerspruch bezeichnet also einen anderen Aspekt des Christen als denjenigen von Gal. 5, 17 und Röm. 8, 10–13. Letztere Stellen besagen, daß das Fleisch seine verderbliche Wirksamkeit tut, auch wenn der Christ im Geiste lebe, daß aber der Geist praktisch und faktisch den Sieg behält. Dagegen besagt Röm. 7, 14–25, daß der Kampf des Christen *aussichtslos* bleibt, trotz aller geschehenen Erneuerung, wenn der Christ *aus sich selbst*, durch das Gesetz leben würde. Allein in Christus geschieht die Heiligung, durch den Geist, in dem Gläubigen also, der dem Gesetz gestorben ist und d. h. von dem Verpflichtetsein befreit bleibt, aus sich selbst zu leben: 8, 1–4; Gal. 2, 19–21.

Die in Gal. 2, 19f. erörterte Problematik ist das eigentliche Anliegen auch von Röm. 7. An beiden Stellen wird der Gedanke abgewiesen, daß der gerechtfertigte (Röm. 3, 20–5, 1), der durch den Geist mit der Liebe erfüllte (5, 5), der mit Christus gekreuzigte und auferstandene Christ imstande sei, durch das Gesetz bzw. aus sich zu leben. Wie in Gal. 2, 19f. wird durch das Gleichnis in Röm. 7, 1–5 festgestellt: allein dem Gesetz durch den Leib Christi gestorben, ist es möglich, Gott Frucht zu bringen. Dieser Gedanke wird in Kap. 8 weitergeführt.

Warum also muß der Mensch dem Gesetz gestorben sein, um Gott zu leben? Röm. *7, 5. 7–13* beantwortet diese Frage in bezug auf den *natürlichen Menschen;* bei ihm wird, wegen der Sünde, durch das Gesetz der Wille zum *Selbst-Leben* nur gesteigert. Demgemäß ist nach Gal. 2, 19f. die pharisäische Existenz durch das ἐγὼ ζώ bestimmt und ist deshalb an sich Sünde, Abfall und Tod. Dieser Gefahr entgeht nun Paulus keineswegs auf die Weise, daß er meint,

aus dem zu leben, was durch den Geist in ihm neugeschaffen worden ist – um so weniger, als er noch zugleich Sünder ist. Das wird in Röm. *7, 14–25* gesagt. Zwar stimmt sein *inwendiger Mensch* dem Willen Gottes zu und liebt ihn (V. 22); er dient mit seinem νοῦς dem Gesetz Gottes (V. 25b). Er kennt aber auch den *Widerspruch* und die Zerrissenheit, die in ihm walten. So muß er *außerhalb des eigenen Ichs* die Erlösung, den Erlöser finden (V. 24–25a): in Christus allein bleibt der Sieg (Röm. 8, 1ff.). Und zwar steht der Christ unter der Verheißung des Sieges, insofern er πνεύματι ἄγεται bzw. περιπατεῖ (Gal. 5, 18. 16; Röm. 8, 5), d. h. soweit er durch den Geist im Glauben, in Christus erhalten wird und in seiner Liebe wandelt.

Demnach wird einerseits in Gal. 2, 19f.; 5, 16ff., andererseits in Röm. 7, 7–25 das *Gesetz* als Mittel bzw. das eigene, auch das erneuerte *Ich* als Quelle zur Heiligung eindeutig *abgewiesen*. «Nun muß das Mittel Hl. Geist heißen bzw. Christus und Glaube.»[44] Obwohl also im Christen der Widerspruch zwischen Fleisch und Geist noch waltet, bleibt der Christ in dem für ihn gestorbenen und in ihm lebenden Christus dem Gesetz gestorben und lebt für Gott. Trotz aller sachlichen Unterschiede zwischen den drei behandelten Stellen dienen sie demselben Interesse, nämlich dem Evangelium von der Rechtfertigung und der Heiligung: der Christ ist und bleibt in Christus zum Leben aus ihm erlöst.

Ole Modalsli, Oslo

---

[44] So in bezug auf Röm. 7 O. Cullmann in einer Vorlesung am 19. Juli 1963.