

## »Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte, ...«

Röm 7,7b und antike Äußerungen zu paradoxen Wirkungen  
von Gesetzen<sup>1</sup>

von

STEFAN KRAUTER

»Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.«<sup>2</sup> Mit diesem Vers bringt der römische Dichter Ovid einen paradoxen und doch wohlvertrauten psychischen Effekt treffend zur Sprache: Verbote können ihr Gegenteil bewirken. Anstatt von einer bestimmten Handlung abzuhalten, tragen sie gerade dazu bei, dass man sie tun will, ja verleihen ihr sogar einen besonderen Reiz. Methoden, diesen Effekt zu umgehen, kann man in vielerlei Zusammenhängen beobachten. Statt »Sei nicht frech zu deinen Mitschülern und deinem Lehrer« liest man zum Beispiel in beinahe jedem Klassenzimmer »Wir gehen höflich und respektvoll miteinander um«. Denn während diese Regel zu einem guten Arbeitsklima beitragen kann, animiert jenes Verbot in vielen Fällen erst recht dazu, das nicht erwünschte Verhalten an den Tag zu legen.

»Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte ›Du sollst nicht begehren‹, dann wüsste ich nichts von der Begierde«, heißt es in Röm 7,7b. Was dieser Satz bedeutet und ob er etwas mit dem eben beschriebenen vertrauten psychischen Phänomen zu tun hat, ist in der Exegese umstritten. Wenn diese Frage – die freilich in den unendlichen Debatten um Röm 7 eher ein Nebenschauplatz ist – angesprochen wird, dann findet man oft in einer Fußnote das eingangs genannte Zitat aus Ovids »Amores«. Und je nach Position des Exegeten folgt dann der Hinweis, dass die Ausführungen des Paulus Ähnlichkeiten zu der in dieser Sentenz ausgesprochenen psychologischen Erkenntnis aufwies<sup>3</sup>, oder die strikte Feststellung, dass sie mit derartiger Trivialpsychologie nichts zu tun hätten<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Antrittsvorlesung an der Ludwig-Maximilians-Universität München vom 14. Januar 2010.

<sup>2</sup> »Wir streben immer nach dem Verbotenen und wollen das Versagte« (Ovid, Amores 3,4,17).

<sup>3</sup> So etwa K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), 2006<sup>3</sup>, 163; M. THEOBALD, Römerbrief, Kapitel 1–11 (SKK 6/1), 1992, 207; C. H. DODD, The Epistle of Paul to the Romans (MNTC), London (1932) 1947, 109f (unter Verweis auf Aug. Conf. 2,4–6); F. F. BRUCE, The Letter of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary (The Tyndale New Testament Commentaries), Leicester/Grand Rapids/MI 1985<sup>2</sup>, 139f (mit dem netten Beispiel: »the smoker may forget how much he wants to

In Hinblick auf andere Auslegungsprobleme von Röm 7 ist die Forschung über solche recht pauschalen Urteile hinaus. So ist inzwischen etabliert, die Frage, wie die Ich-Rede von Röm 7,7ff zu interpretieren ist, im Kontext des antiken Stilmittels der Prosopopöie zu untersuchen<sup>5</sup>, und die Frage, wie der in 7,14–25 geschilderte innere Konflikt zu verstehen ist, auf dem Hintergrund der antiken philosophischen Debatten über die Akrasie<sup>6</sup>. Der antike Kontext wird hier intensiv wahrgenommen und die Stellung von Röm 7 in ihm differenziert dargestellt. Röm 7,7b hingegen führt in dieser Hinsicht ein wenig ein Schatten-dasein.

Darum möchte ich im Folgenden versuchen, etwas weiterzukommen und Röm 7,7b in seinem antiken Kontext zu verstehen, und zwar in drei Schritten: einer ersten Annäherung an diesen Text und seine Probleme, einem Überblick über verschiedene antike, vor allem römische Texte zum Thema »paradoxe Wirkungen von Verboten bzw. Gesetzen« und schließlich der Einordnung und Deutung von Röm 7,7b in diesem Diskurskontext.

### 1. Annäherung an Röm 7,7b

In dem an Verständnisproblemen nicht armen Text Röm 7 ist Röm 7,7b ein besonders schwer zu enträtselnder Halbvers. τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις. »Denn die Sünde hätte ich nicht kennengelernt, wenn nicht durch das Gesetz; denn auch von der Begierde wüsste ich nicht, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: Du sollst nicht begehren.« Drei Probleme werden in der exegetischen Forschung immer wieder diskutiert.

---

smoke until he sees a sign which says »No Smoking.«); P. VON GEMÜNDEN, Der Affekt der ἐπιθυμία und der νόμος. Affektkontrolle und soziale Identitätsbildung im 4. Makkabäerbuch mit einem Ausblick auf den Römerbrief (in: D. SÄNGER/M. KONRADT [Hg.], Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament [NTOA 57], 2006, 55–74), 70; ähnlich auch J. D. G. DUNN, The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids/MI/Cambridge 1998, 99.

<sup>4</sup> So z. B. W. SCHMITHALS, Der Römerbrief. Ein Kommentar, 1988, 214; O. HOFIUS, Der Mensch im Schatten Adams (in: DERS., Paulusstudien II [WUNT 143], 2002, 104–154), 130.

<sup>5</sup> Vgl. insbesondere (trotz aller Problematik seines Ansatzes) S. STOWERS, A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles, New Haven/CT/London 1994, 258–284.

<sup>6</sup> Vgl. insbesondere E. WASSERMAN, The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology (WUNT II/256), 2008 (dort auch zahlreiche Hinweise auf weitere Literatur).

a) *Irrealis oder Indefinitus*

Eine erste Frage ist, ob man τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου und τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν als Irrealis<sup>7</sup> oder als Indefinitus<sup>8</sup> aufzufassen hat. Grammatikalisch ist beides möglich. Man kann durchaus fragen, wie sinnvoll die Diskussion über die beiden Möglichkeiten eigentlich ist. Sachlogisch ist zwischen »Die Sünde hätte ich nicht kennengelernt, wenn nicht durch das Gesetz. Denn ich wüsste auch nicht von der Begierde, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte...« und »Die Sünde habe ich nur durch das Gesetz kennengelernt. Denn ich weiß auch nur dadurch von der Begierde, dass das Gesetz gesagt hat...«<sup>9</sup> kaum ein Unterschied<sup>10</sup>. Wenig plausibel ist freilich die Behauptung, Letzteres sei im Unterschied zu Ersterem als biographische Aussage über die moralische Entwicklung des Paulus zu lesen<sup>11</sup>. Egal, wie man diese beiden Sätze auffasst, der ganze Text Röm 7,7ff ist von einem »Ich« gesprochen, das man nicht einfach als Paulus identifizieren darf. Dieses Ergebnis der theologisch-exegetischen Untersuchungen von Röm 7 durch R. Bultmann<sup>12</sup> und W. G. Kümmel<sup>13</sup> wurde – trotz aller anderweitigen Differenzen – von neueren rhetorischen Analysen des Textes<sup>14</sup> eindrücklich bestätigt.

<sup>7</sup> So C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), Bd. 1, Edinburgh 1975, 348; H. LICHTENBERGER, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (WUNT 164), 2004, 129; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), 2003<sup>15/1</sup>, 211; D. J. MOO, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids/MI/Cambridge 1996, 433; P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), 1998<sup>15/2</sup>, 98; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 2. Teilbd.: Röm 6–11 (EKK VI/2), 2003<sup>4</sup>, 78; vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearb. von F. REHKOPF, 1979<sup>15</sup>, § 360, I. 2.

<sup>8</sup> Vgl. R. JEWETT, *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis/MN 2007, 446: »I did not know the sin except through law, for I also did not know about coveting except that the law was saying, You shall not covet!« HAACKER (s. Anm. 3), 158 und HOFIUS (s. Anm. 4), 124 übersetzen den ersten Satz als Indefinitus, den zweiten als Irrealis.

<sup>9</sup> Zu οὐκ εἰ μὴ vgl. WILCKENS (s. Anm. 7), 78 unter Verweis auf Röm 13,1,8; 1Kor 1,14; 2,2,11; 8,4; 10,13; 12,3; Gal 1,7,19; 6,14; Phil 4,15.

<sup>10</sup> Ähnlich J. D. G. DUNN, *Romans 1–8* (WBC 38A), Dallas/TX 1988, 378.

<sup>11</sup> Vgl. JEWETT (s. Anm. 8), 446.

<sup>12</sup> R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus* (ZNW 23, 1924, 123–140; wiederabgedruckt in: DERS., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. von E. DINKLER, 1967, 36–54).

<sup>13</sup> W. G. KÜMMELE, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929; in: DERS., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien* [TB 53], 1974, IX–160).

<sup>14</sup> Vgl. insbes. STOWERS (s. Anm. 5), 258–284.

b) *Von welchem Gesetz redet Paulus?*

Von wesentlich größerer Bedeutung ist die Frage, von *welchem* Gesetz Paulus redet. Es gibt hierzu drei differierende Ansichten in der Exegese: νόμος referiert auf die Sinaitora<sup>15</sup>; νόμος referiert auf das Gebot, das Adam und Eva im Paradies bekamen<sup>16</sup>; νόμος referiert nicht auf ein bestimmtes Gesetz, sondern meint irgendeine Form von gesetzlicher Vorschrift<sup>17</sup>.

Um mit dem letzten Vorschlag zu beginnen: Aus dem Argumentationskontext des gesamten Briefes ist klar, dass das Thema auch dieses Abschnittes primär die Tora ist. Dass Paulus hier plötzlich von »Gesetz« im Allgemeinen rede, ist kaum plausibel. Das schließt freilich nicht aus, dass Paulus, wenn er zum Thema Tora argumentiert, Aussagen verwendet, die sich (auch) allgemein auf »Gesetze« beziehen lassen, und dass er Argumentationsfiguren aus dem antiken Diskurs über »Gesetze« aufgreift, nicht nur solche aus dem speziell antijüdischen über die Tora<sup>18</sup>.

Komplizierter ist die Frage, ob Paulus hier über das Gebot an Adam und Eva redet. Gegen einen solchen Bezug wird meist mit dem Hinweis auf Aussagen in Röm 5 argumentiert: Dort unterscheide Paulus klar die Übertretung Adams, durch die die Sünde in die Welt kam (Röm 5,12), die Zeit zwischen Adam und Mose, in der Menschen sündigten (Röm 5,13f), aber nicht in Form einer Gebotsübertretung, weshalb diese Sünde nicht »auf die Rechnung geschrieben« wurde (ἐλλογείται), und die Ankunft des mosaischen Gesetzes (Röm 5,20). Das hier über Adam Gesagte lasse sich nicht mit den Aussagen von Röm 7,7ff in Übereinstimmung bringen, wo die *schon vorhandene* Sünde das Gesetz nutze, um Begierden hervorzurufen<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Z. B. T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Reception of Graeco-Roman Culture in the New Testament. The Case of Romans 7:7–25* (in: M. MÜLLER/H. TRONIER [Hg.], *The New Testament as Reception* [JSNT.S 230], Sheffield 2002, 32–57).

<sup>16</sup> Z. B. DUNN, *Romans* (s. Anm. 10), 379; WILCKENS (s. Anm. 7), 78f.

<sup>17</sup> So v. a. jüngst JEWETT (s. Anm. 8), 446; vgl. auch A. REICHERT, *Literarische Analyse von Römer 7,7–25a* (in: U. SCHNELLE [Hg.], *The Letter to the Romans* [BETHL 226], Leuven u. a. 2009, 297–325), 306f.

<sup>18</sup> Mir scheint es freilich (gegen JEWETT [s. Anm. 8], 446) nicht möglich, anhand des Gebrauchs von νόμος mit oder ohne Artikel festzustellen, ob Paulus an einer bestimmten Stelle (nur) von der Tora redet oder (auch) Gesetze im Allgemeinen (mit)meint.

<sup>19</sup> Vgl. ENGBERG-PEDERSEN (s. Anm. 15), 42f; L. A. JERVIS, *‘The Commandment which is for Life’* (Romans 7.10). *Sin’s Use of the Obedience of Faith* (JSNT 27, 2004, 193–216), 195f; ebenso schon R. H. GUNDRY, *The Moral Frustration of Paul before his Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7–25* (in: D. A. HAGNER/M. J. HARRIS [Hg.], *Pauline Studies*, Grand Rapids/MI 1980, 228–245), 230f. Gundry weist auch darauf hin, dass Röm 7, wenn es sich auf Gen 3 bezöge, Eva im Blick hätte. Das ist natürlich richtig (vgl. dazu S. KRAUTER, *Eva in Röm 7* [ZNW 99, 2008, 1–17]; DERS., *Röm 7: Adam oder Eva?* [ZNW 101, 2010, 145–147]), aber kein Argument dagegen, dass sich Röm 7 auf

Diese Argumentation übersieht, dass Röm 5 und Röm 7 sich jeweils auf verschiedenen Zeitschienen bewegen<sup>20</sup>: In Röm 5 geht es um die Beziehung von Sünde und Tora in der »Heilsgeschichte«; die Tora des Mose wird zwischen Adam und Christus verortet, und zwar so, dass die Tora nicht als Lösung des Problems der Sünde angesehen werden kann, sondern nur als dazwischen hineingekommene Verschärfung dieses Problems. In Röm 7 ist das aber überhaupt nicht das Thema; hier geht es um die Beziehung von Sünde und Gesetz in der Lebensgeschichte des Ich. Dieses Ich mit seiner Lebensgeschichte lässt sich nicht eindeutig in jene heilsgeschichtliche Skizze von Röm 5 einordnen. Der Hinweis auf scheinbar inkompatible Äußerungen über Adam in Röm 5 ist darum kein Einwand dagegen, dass in Röm 7 die Geschichte des Ich unter Anspielung auf Gen 3 erzählt wird. Andererseits ist, was hier erzählt wird, auch nicht die *individuelle* Lebensgeschichte Adams<sup>21</sup> – oder richtiger: Evas<sup>22</sup> –, sondern es wird unter Anspielung auf Gen 3 anhand einer Lebensgeschichte erzählt, wie »jedermann« durch das Gesetz die Sünde »erkennt«<sup>23</sup>. Diese Lebensgeschichte ist konstruiert<sup>24</sup>. Sie will zwar an Erfahrungen von »jedermann« anknüpfen, aber sie muss nicht von »jedermann« genau so erlebt worden sein.

---

Gen 3 bezieht. Das wäre es nur, wenn man aus Röm 5 fälschlicherweise schliesse, dass Paulus eine ausgearbeitete »Adamdogmatik« habe, in der für Eva kein Platz sei.

<sup>20</sup> Das gilt auch für H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), 1987<sup>2</sup>, 144, der in Röm 7 einen Bezug auf Gen 3 annimmt und eine Inkonsistenz zu den Aussagen von Röm 5 konstatiert.

<sup>21</sup> Gegen z. B. HOFIUS (s. Anm. 4), 120; E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), 1980<sup>4</sup>, 188; E. SÜLD, *Adam bei Paulus in Römer 7. Bemerkungen zur paulinischen Paradiesgeschichte* (in: SCHNELLE, *Letter* [s. Anm. 17], 771–777); WILCKENS (s. Anm. 7), 78f.

<sup>22</sup> S. die Hinweise in Anm. 19 und A. BUSCH, *The Figure of Eve in Romans 7:5–25* (Bibl. Interpr. 12, 2004, 1–36).

<sup>23</sup> Vgl. ähnlich U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, 2003, 370. Ob man allerdings wirklich trennscharf zwischen ἐντολή (Paradiesgebot) und λόγος (Tora/Gesetz) unterscheiden kann, scheint mir unsicher. Vgl. auch T. LAATO, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Åbo 1991, 168–175; REICHERT (s. Anm. 17), 307.

<sup>24</sup> K. KUULA, *The Law, the Covenant and God's Plan*, Bd. 2: *Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans* (SESJ 85), Helsinki/Göttingen 2003, 244–250 stellt zu Recht die Konstruiertheit (»artificiality«) der in Röm 7 erzählten Geschichte des Ich heraus und bringt schlüssige Argumente sowohl gegen eine *Identifikation* des Ich mit Adam als auch gegen immer wieder vorgebrachte Einwände gegen einen Bezug von Röm 7 auf Gen 3.

c) Die Bedeutung von *γινώσκω*/ *οἶδα* und die Rolle des Gesetzes

Die letzte und wichtigste Frage ist, wie *ἔγνων* und *ᾔδειν* zu verstehen sind und welche Rolle folglich das Gesetz in Bezug auf die Sünde einnimmt<sup>25</sup>. Versteht man *γινώσκω* als »erkennen« und *οἶδα* als »wissen«, dann ist die Rolle des Gesetzes in Bezug auf die Sünde als kognitiv zu beschreiben (das Gesetz macht mir bewusst, dass ich eine Sünde tue)<sup>26</sup> oder auch mit einer leichten Akzentverschiebung als definitivisch (das Gesetz stellt fest, dass eine bestimmte Tat Sünde ist)<sup>27</sup>. Dem steht die Möglichkeit gegenüber, *γινώσκω* und *οἶδα* als »kennenlernen«, »mit etwas zu tun bekommen« zu verstehen. Die Rolle des Gesetzes in Bezug auf die Sünde ist dann als kausativ zu bestimmen: Das Gesetz *bewirkt* in irgendeiner Weise, dass ich sündige<sup>28</sup>.

*γινώσκω* und *οἶδα* haben dieses relativ weite Bedeutungsspektrum. Eine Entscheidung, welche Bedeutungsvariante hier gemeint ist, muss man aus dem Äußerungskontext und der Verwendung der beiden Lexeme bei Paulus treffen. Hier stehen sich zwei Positionen gegenüber.

Auf der einen Seite wird primär mit dem Äußerungskontext argumentiert. Von Vers 8 her ist dann die Entscheidung eindeutig: »Die Sünde *bewirkte* durch das Gebot in mir jede Art von Begierde.«<sup>29</sup> Das Gesetz steht in irgendeinem kausalen Zusammenhang mit Sünde und Begierde. Wie dieser *genau* aussieht, bleibt freilich noch zu klären.

<sup>25</sup> Vgl. insgesamt die präzisen Darlegungen bei RÄISÄNEN (s. Anm. 20), 141.

<sup>26</sup> Vgl. CRANFIELD (s. Anm. 7), 348; DODD (s. Anm. 3), 109 (nur für Röm 7,7); STUHLMACHER (s. Anm. 7), 99. Dezidiert JEWETT (s. Anm. 8), 447: »The issue here is not whether Paul had sinned prior to knowing the law, but whether he would have been capable of conscious awareness of sin's reality without some form of the law. [...] Not to ›know sin‹ in this context means that Paul was not able to recognize that a particular act or deed was wrong until it was pointed out as such. This applies to any concept of law; it is only ›wrong‹ when one knows a law has forbidden it.«

<sup>27</sup> Vgl. LICHTENBERGER (s. Anm. 7), 129f; MOO (s. Anm. 7), 433f.

<sup>28</sup> Vgl. DODD (s. Anm. 3), 109f (für Röm 7,8); KUULA (s. Anm. 24), 251–254; H. LIETZMANN, An die Römer (HNT 8), 197<sup>3</sup>, 73; LOHSE (s. Anm. 7), 212; REICHERT (s. Anm. 17), 304. WILCKENS (s. Anm. 7), 78–80 will das Verständnis von *γινώσκω* als »Bekannschaft damit machen, es erleben« und eine kognitive Deutung (unter Verweis auf Röm 3,20) miteinander verbinden: »Indem das Gesetz mir nämlich sagt: ›Du sollst nicht begehren!‹, läßt es mich erkennen, daß ich gesündigt habe [...]; denn [...] es konfrontiert mich durch sein entbergendes Wort mit der Tatsache, daß ich faktisch eben das tue, was Gott mir verbietet: Ich begehre.« Darin liege der Unterschied zu dem »hellenistischen Topos«, dass die Begegnung mit dem Gebot die Begierde wecke. Mir erscheint diese Argumentation unverständlich.

<sup>29</sup> RÄISÄNEN (s. Anm. 20), 142. Auch CRANFIELD (s. Anm. 7), 348 sieht dies, obwohl er sich für die kognitive Deutung entscheidet.

Auf der anderen Seite wird vor allem mit weiteren Aussagen des Paulus zum Thema Gesetz und Sünde argumentiert. Röm 3,20 ist z. B. recht eindeutig kognitiv zu verstehen, Röm 5,13f am ehesten als definierend: Der Unterschied, den das Gesetz bewirkt, ist, dass aus dem Sündigen eine Übertretung wird. Röm 7,7 sei von daher ähnlich zu verstehen. Derartige Aussagen, wie sie sich in Röm 3,20 und 5,13f finden, auf die Auslegung von Röm 7,7 zu übertragen, ist allerdings aus mehreren Gründen problematisch: Erstens gibt es *auch* Stellen, die ein kausatives Verständnis zumindest zulassen, wenn nicht sogar nahelegen, nämlich Röm 5,20 νόμος δὲ παρεισηλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα und vor allem Röm 7,5 τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου<sup>30</sup>. Zweitens ist eine rein kognitive oder definitorische Interpretation mit dem direkten Äußerungskontext von Röm 7,7 kaum vereinbar: Wie sollte dann der Zusammenhang zwischen Vers 7 und Vers 8 zu verstehen sein? Und vor allem: Warum sollte in diesem Falle in Vers 9 das Leben ohne Gesetz eindeutig positiv bewertet werden? »Ich lebte einst ohne Gesetz« ist ja nicht neutral, sondern als »leben« im Gegenüber zu »tot sein« zu verstehen. Wie aber sollte das besinnungslose Fortgerissenwerden durch die sündigen Begierden (das Paulus in 1,18–32 rhetorisch beeindruckend, sachlich problematisch als Negativbild ausmalt) »besser« sein als das durchs Gesetz bewirkte Bewusstsein, dass ich sündige – ja nicht nur »besser«, sondern Leben im Gegensatz zum Tod? Völlig unklar in dieser Interpretation ist auch, was in 7,11 mit »täuschen« (ἐξαπατάω) gemeint sein soll. Wenn das Gesetz – korrekterweise – zur Erkenntnis führt, dass ich sündige, worin sollte es mich dann *täuschen*? Die vom direkten Äußerungskontext naheliegende kausative Interpretation ist daher vorzuziehen.

## 2. Antike Vorstellungen von paradoxen Wirkungen von Verboten

Nach dieser Annäherung an Röm 7,7b und einer ersten Abschätzung, wie plausibel verschiedene in der Exegese vorgeschlagene Deutungen dieses kurzen Textes sind, soll nun anhand einiger Textbeispiele ein Eindruck vom antiken Diskurs über das psychische Phänomen, dass Verbote ihr Gegenteil bewirken können, gegeben werden. Wie eingangs gesagt, wird er fast immer auf ein aus dem Zusammenhang gerissenes Ovidzitat und den »Topos« von der verbotenen Frucht, die Begierden weckt, reduziert.

Ich möchte mich zunächst an den Texten orientieren, die der »Neue Wettstein«<sup>31</sup> als Vergleichstexte zu Röm 7,8 bietet. Ein kurzer Überblick zeigt be-

<sup>30</sup> Vgl. dazu RÄISÄNEN (s. Anm. 20), 141.

<sup>31</sup> Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus, Bd. 2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, 2 Teilbd.e, 1996.

reits, dass in diesen Texten ein breites Spektrum ziemlich verschiedener Aussagen zu finden ist.

Der meistens zu Röm 7,7b angeführte Ovidtext mit der Sentenz »nitimur in vetitum semper cupimusque negata« (Ovid, Amores 3,4,7–18, hier 17) handelt davon, dass der Begierde zu einem Objekt durch ein Verbot ein Widerstand entgegengesetzt wird. Das aber funktioniert nicht, der Widerstand verstärke nur die Begierde und führe daher umso sicherer dazu, dass sie befriedigt werde. Illustriert wird dies mit dem Bild eines durchgehenden Pferdes, das umso wilder rast, je mehr ihm die Zügel angezogen werden. Ähnlich ist der Gedankengang in Ovid, Metamorphosen 3,562–571: Hier geht es um ein schlechtes Vorhaben, das durch gut gemeinte Einreden nur noch hartnäckiger verfolgt wird. Als Gleichnis dient hier ein Bach, der ohne Widerstände ruhig dahinfließt, durch Steine gestaut aber zum reißenden Strom wird.

Etwas anders gelagert ist ein Text aus Livius, Ab urbe condita 34,4,20: Geschildert wird die Debatte, ob ein Gesetz zur Begrenzung von Luxus aufgehoben werden soll. Die Gegner der Aufhebung argumentieren, das sei, als ob man wilde Tiere durch Fesseln reize und dann rasend loslasse. Hier geht es also darum, dass eine Begierde durch ein Verbot gehemmt wird (und zwar, anders als in den zuerst besprochenen Texten: *äußerlich* erfolgreich) und *nach* Aufhebung des Verbots umso hemmungsloser ausgelebt wird.

Noch einmal eine andere Pointe haben zwei weitere vom »Neuen Wettstein« angeführte Ovidtexte (Ovid, Amores 2,19,1–4; 3,4,25–32)<sup>32</sup>: In ihnen geht es tatsächlich um den Reiz des Verbotenen. Eine eigentlich unattraktive Frau wird durch die Eifersucht ihres Mannes interessant. Ein an sich reizloses Objekt wird hier durch ein Hemmnis zum Objekt der Begierde<sup>33</sup>.

Die neueste Monographie zu Röm 7, »The Death of the Soul« von E. Wasserman, bringt über diese – in der exegetischen Diskussion lange bekannten, aber selten wirklich ausgewerteten – Texte hinaus einige weitere<sup>34</sup>. Die Autorin versteht Röm 7 als Text, der das Ausgeliefertsein eines Nichtjuden an seine Begierden trotz seiner Bekanntschaft mit dem jüdischen Gesetz beschreibt<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Auf diese Texte verweist auch HAACKER (s. Anm. 3), 143.

<sup>33</sup> Nicht hierher gehört die von SCHMITHALS (s. Anm. 4), 214, angeführte Stelle Ovid, Metamorphosen 15,138: »fames homini vetitorum tanta ciborum est?« Hier geht es nicht um den Reiz des Verbotenen, sondern um die Frage, warum Menschen nicht (vernünftigerweise) Vegetarier sind. Ebenso wenig passt der ebd. genannte Text Horaz, Carmina 1,3,26. In dieser Ode geht es um das Verlangen der Menschen, wie Götter zu sein, um ihre Unfähigkeit, Grenzen anzuerkennen. Dass Schmithals den Vers als Beleg für das »Sprichwort, verbotene Früchte schmecken süß«, nimmt und dann als richtige Deutung von Röm 7,7 das »Begehren, wie Gott zu sein«, entgegenstellt, zeigt, dass er die von ihm angeführten antiken Texte überhaupt nicht wahrnimmt.

<sup>34</sup> Vgl. WASSERMAN (s. Anm. 6), 103–114.

<sup>35</sup> Dies im Anschluss an STOWERS (s. Anm. 5), 258–284.

Dementsprechend bietet sie zur Kontextualisierung Aussagen aus Werken der antiken Philosophie (bzw. Werken, die philosophisch beeinflusst sind), die sich mit dem Phänomen der Akrasie bzw. Akolasie beschäftigen. Auf Menschen, die sich in diesem Zustand völliger Immoralität befinden, haben positiv gemeinte, also auf Besserung zielende Interventionen einen gegenteiligen Effekt<sup>36</sup>.

Wasserman nennt als Beispiele Polybios 1,81 und Josephus, *Antiquitates* 1,60<sup>37</sup>. In beiden Fällen, besonders eindrücklich in Josephus' Ausführungen zu Kain, geht es darum, dass eine Strafe, die eigentlich Abschreckung von weiteren schlechten Taten bewirken sollte, im Gegenteil zur noch hemmungsloseren Hingabe an Begierden und Untugenden führt. Der Gedankengang ist also ähnlich wie in Ovid, *Metamorphosen* 3,562–571, mit dem Unterschied freilich, dass es hier um die Darstellung einer ausweglosen Situation geht. Das Bild, das dafür angewendet wird, ist das eines Geschwürs, das aufgrund der medizinischen Behandlung nur noch schneller wuchert (Polybios 1,81). Das ist ein wenig anders als bei Ovid, wo der Bach ruhig fließt (was ja an sich nichts Negatives ist), aber durch Hindernisse zum reißenden Strom wird. Ein weiterer nicht unwesentlicher Unterschied ist, dass es in den Texten des Polybios und des Josephus um Strafen geht und nicht nur um Verbote oder Ermahnungen.

Als letzten Beispieltext wählt Wasserman einen Abschnitt aus Senecas »De clementia« über die Bestrafung von Elternmord durch Einnähen in einen Sack und Ertränken (Seneca, *De clementia* 1,23):

»Außerdem wirst du sehen, dass das oft begangen wird, was oft bestraft wird. Dein Vater nähte innerhalb eines Jahrfünfths mehr in den Sack ein, als in allen Jahrhunderten eingenäht worden sein sollen. Viel weniger wagten Kinder den schlimmsten Frevel zu begehen, solange das Verbrechen ohne Gesetz war. Aus größter Klugheit nämlich haben die höchsten und erfahrensten Menschen es lieber als unvorstellbare Untat und außerhalb des Wagemuts liegend übergehen wollen, als, indem sie es bestrafen, zu zeigen, dass es geschehen könne. Darum begannen die Vatermorde mit dem Gesetz und jenen zeigte die Strafe das Verbrechen.«<sup>38</sup>

Wasserman sieht auch in diesem Text ihr Gesamtbild bestätigt, dass akra- tische Menschen durch Strafen und Verbote nur noch mehr zur Begierde gereizt werden. Das kann sie freilich nur, weil sie Senecas generell negative Ansicht

<sup>36</sup> »Plato and other writers sometimes note that in special circumstances positive interventions meant to correct and heal, such as laws, teachings, and punishments, end up in having the opposite effect.« (WASSERMAN [s. Anm. 6], 109).

<sup>37</sup> Außerdem Platon, rep. 8,563d–e; 9,571b–d.

<sup>38</sup> »Praeterea videbis ea saepe committi, quae saepe vindicantur. Pater tuus plures intra quinquennium culleo insuit, quam omnibus saeculis insutos accepimus. Multo minus audebant liberi nefas ultimum admittere, quamdiu sine lege crimen fuit. Summa enim prudentia altissimi viri et rerum naturae peritissimi maluerunt velut incredibile scelus et ultra audaciam positum praeterire quam, dum vindicant, ostendere posse fieri; itaque parricidae cum lege coeperunt, et illis facinus poena monstravit.«

über den moralischen Zustand der Massen in den Text hineinliest<sup>39</sup>, obwohl dort von ihr nichts zu lesen ist, hingegen den speziellen Diskurszusammenhang dieses Textes ignoriert und darum einige seiner Aussagen als rhetorische Übertreibung fehldeutet<sup>40</sup>.

Nimmt man hingegen Senecas Text im Zusammenhang mit einigen Passagen bei Cicero wahr, auf die er sich zurückbezieht<sup>41</sup>, dann wird klar, dass es hier um ein ganz anderes Phänomen geht: nicht darum, dass vorhandene Begierde durch Strafe noch verstärkt wird, sondern dass ein Verbot mit einer Strafandrohung die Neigung zum Verbotenen überhaupt erst hervorruft. In Cicero, Pro Sexto Roscio Amerino 69 heißt es:

»Als Solon gefragt wurde, warum er keine Strafe aufgestellt habe gegen denjenigen, der ein Elternteil getötet habe, antwortete er, er habe geglaubt, dass das niemand tun werde. Man meint, er habe weise gehandelt, als er über das nichts festlegte, was zuvor nicht begangen worden war, damit er es nicht weniger zu verbieten als dazu aufzufordern scheine.«<sup>42</sup>

Was völlig undenkbar war, wird eben durch sein Verbot möglich und früher oder später auch wirklich. Dieser psychische Mechanismus ist offenbar nicht dasselbe wie der oben anhand von Ovidtexten illustrierte Reiz des Verbotenen. Es geht hier nicht darum, dass etwas Reizloses durch sein Verbot reizvoll wird, sondern darum, dass etwas Schlechtes durch sein Verbot überhaupt erst vorstellbar wird. Während Seneca dieser Argumentation zustimmt, lehnt Cicero sie ab:

»Wieviel weiser unsere Vorfahren! Weil diese begriffen, dass nichts so heilig sei, dass es nicht irgendwann der Wagemut verletzen würde, dachten sie eine einzigartige Strafe für die Vatermörder aus.«<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Vgl. WASSERMAN (s. Anm. 6), 113.

<sup>40</sup> Vgl. aaO 112f.

<sup>41</sup> Vgl. S. BRAUND, Seneca, De Clementia, Ed. with Translation and Commentary, Oxford 2009, 363f; F.-R. CHAUMARTIN (Hg.), Sénèque, De la clémence, Paris 2005, 103. Vgl. insgesamt: M. DUCOS, La reflexion sur le droit penal dans l'oeuvre de Sénèque (Helmantica 44, 1993, 443–456), 451–455.

<sup>42</sup> »Is [scil. Solon] cum interrogaretur cur nullum supplicium constituisset in eum qui parentem necasset, respondit se id neminem facturum putasse. Sapienter fecisse dicitur, cum de eo nihil sanxerit quod antea commissum non erat, ne non tam prohibere quam admonere videretur.« Vgl. auch Cicero, Pro M. Tullio 4,1; Cicero, De domo sua 127. Die Tradition über Solon findet sich auch bei Diogenes Laertios 1,59 und Orosius 5,16; vgl. G. LANDGRAF, Kommentar zu Ciceros Rede Pro Sex. Roscio Amerino, 1914<sup>2</sup>, 146. Auf ähnliche Texte verweist auch HAACKER (s. Anm. 3), 163.

<sup>43</sup> »Quanto nostri maiores sapientius! Qui cum intellegerent nihil esse tam sanctum quod non aliquando violaret audacia, supplicium in parricidas singulare excogitaverunt.«

Mit dieser Haltung steht Cicero wesentlich näher beim antiken »common sense« als Seneca<sup>44</sup>. Der Mensch braucht eine Therapie für seine Begierden, und während die Philosophie sozusagen das Mittel zur inneren Anwendung ist, ist das Gesetz das Mittel zur äußeren Anwendung. Und dieses ist sogar wirksamer als jenes, wie Cicero, *De oratore* 194 ausführt:

»Aus den Gesetzen sehen wir nämlich, dass wir unbedingt Würde erlangen müssen, weil wahre Tugend und ehrbare Arbeit mit Ehrungen, Belohnungen und Glanz geschmückt werden, aber die Laster der Menschen und Untaten mit Bußen, Schmähungen, Fesseln, Schlägen, Verbannungen und Tod bestraft werden; und wir werden nicht durch unendliche kontroverse Diskussionen gelehrt, sondern durch das Ansehen und den Wink der Gesetze, unsere Begierden im Zaum zu halten, alle Begierlichkeiten zu bezwingen, uns um unser Eigentum zu kümmern und von fremden Gütern Sinn, Augen und Hände fernzuhalten.«<sup>45</sup>

### 3. Perspektiven auf Röm 7,7b

Es kann, wie eingangs gesagt, nun nicht darum gehen, die Aussage von Röm 7,7b mit derjenigen eines der vorgestellten Texte einfach gleichzusetzen, sondern der kurze Überblick über antike Texte zu ähnlichen Themen wie dem von Röm 7,7b bietet einen Horizont, innerhalb dessen mögliche Interpretationen von Röm 7,7b plausibel gemacht werden können – oder eben nicht.

Oben wurde auf drei verschiedene Weisen, die Beziehung zwischen Gesetz und Sünde in Röm 7,7b zu verstehen, hingewiesen: kognitive, definitorische und kausative. Die aus dem Argumentationskontext entwickelte Einschätzung, dass die kognitive und die definitorische Deutung nicht plausibel seien, findet durch die Betrachtung der antiken Texte zum Thema paradoxe Wirkung von Verboten eine Bestätigung: Die psychologische Beobachtung, dass Verbote ihr Gegenteil bewirken können, war auch schon in der Antike bekannt und wurde in verschiedenen Varianten diskutiert. Die Vorstellung, dass die Sünde dadurch gesteigert würde, dass das Gesetz sie zu Bewusstsein bringt bzw. eine Tat als Sünde identifiziert, scheint mir demgegenüber eine moderne Vorstellung zu sein, die man nicht in den Text des Paulus eintragen sollte.

Das gilt vor allem für zwei »klassische« Interpretationen von Röm 7,7 (bzw. von Röm 7,7–13). Das ist erstens die reformatorische, die in diesen Versen den

<sup>44</sup> Vgl. CHAUMARTIN (s. Anm. 41), 103.

<sup>45</sup> »Ex his enim et dignitatem maxime expetendam videmus, cum vera virtus atque honestus labor honoribus, praemiis, splendore decoratur, vitia autem hominum atque fraudes damnis, ignominia, vinclis, verberibus, exsiliis, morte multantur; et docemur non infinitis concertationumque plenis disputationibus, sed auctoritate nutuque legum domitas habere libidines, coercere omnis cupiditates, nostra tueri, ab alienis mentis, oculos, manus abstinere.«

usus elenchthicus legis findet, dass das Gesetz dem Menschen trotz seiner vor der Welt glänzenden Werke seine Sündhaftigkeit gegenüber Gott vorhalte. »Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte«, bedeutet dann: Wenn nicht Gott, der tiefer in mein Inneres blickt, als ich selbst es kann, mir durch sein richtendes Wort meine Verlorenheit vor ihm zeigt, kann ich sie gar nicht erkennen. Paulus hingegen redet von innerseelischen Vorgängen – so wie es auch andere antike Texte zum Thema Begierden und Selbstbeherrschung tun. Gegenüber der Behauptung der Reformatoren, Paulus rede hier »rein theologisch«, d. h. über die Relation des Menschen zu Gott, ist festzuhalten, dass Paulus, wie von einem antiken Autor nicht anders zu erwarten, moralisch und psychologisch vom Menschen, vom Gesetz und von Begierden redet<sup>46</sup>.

Zweitens lässt sich innerhalb des antiken Kontextes von Röm 7,7b die sogenannte nomistische Deutung der Begierde, die vor allem R. Bultmann aufgebracht hat und die jüngst von R. Jewett in modifizierter Form wieder in die Diskussion gebracht wurde, nicht plausibel machen. »Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte«, wird hier so verstanden, dass das Gesetz die Begierde weckt, es zu erfüllen, und eben dadurch zur Sünde des Rühmens vor Gott bzw. vor anderen Menschen verleitet<sup>47</sup>. Diese Interpretation lässt sich in keiner Weise mit dem in den folgenden Versen von Röm 7 Gesagten vereinbaren. Denn dort geht es eindeutig darum, dass es das Problem des sündigen Menschen sei, dass er das Gesetz *nicht* erfüllen könne<sup>48</sup>. Es geht nicht darum, dass er es erfülle, darauf dann aber sündigerweise stolz sei. Diese Interpretation lässt sich außerdem nicht plausibel in den antiken Diskurskontext von Röm 7 einordnen. In keinem der vorgestellten Texte findet sich ein derartiger Gedankengang.

Es bleibt also die kausative Deutung: Das Gesetz bewirkt irgendwie, dass ich sündige. Der Überblick über die antiken Texte hat gezeigt, dass es unterschiedliche Vorstellungen davon gab, wie dieser psychische Mechanismus funktioniert.

Die Variante, die meistens herangezogen wird, um Röm 7,7b zu erklären, ist die Vorstellung vom Reiz des Verbotenen. Das hat seinen Grund in der Erwähnung der Begierde in Röm 7,7. Sie passt aber am schlechtesten. Die Wirkung des Gebots bzw. Verbots wird in Röm 7,8 ja gerade nicht folgendermaßen beschrie-

---

<sup>46</sup> Gegen z. B. HOFIUS (s. Anm. 4), 127–130; SCHMITHALS (s. Anm. 4), 213f; m. E. noch überspitzter und dadurch historisch nicht mehr plausibilisierbar ist H. HÜBNER, Zur Hermeneutik von Röm 7 (in: J. D. G. DUNN [Hg.], Paul and the Mosaic Law [WUNT 89], 1996, 207–214). Vgl. dazu auch S. KRAUTER, Römer 7 in der Auslegung des Pietismus (KuD 52, 2006, 126–150), 147f.

<sup>47</sup> Vgl. JEWETT (s. Anm. 8), 448f.

<sup>48</sup> Entsprechend übersetzt JEWETT (s. Anm. 8), 454, Röm 7,15 mit »For what I don't want – this I practice, but what I hate – this I do« falsch.

ben: Das Verbot bewirkte in mir alle Arten von Begierden und dadurch bekam die Sünde Macht über mich. Vielmehr nimmt die Sünde das Gebot zum Anlass, Begierden zu bewirken. Es geht Paulus nicht darum, dass ich etwas Böses tue, eben *weil* es verboten ist, d. h. weil es mich reizt, das Verbot zu brechen<sup>49</sup>.

E. Wasserman deutet den Text als einen Fall der verbreiteten Variante »schlechte Neigungen werden durch Hemmnisse nur verstärkt«. Es ist hier nicht der Ort, auf die weitreichenden Voraussetzungen ihrer Auslegung von Röm 7 einzugehen, etwa auf die sehr problematische Ansicht, der Text beziehe sich – wie der ganze Römerbrief – nur auf Nichtjuden<sup>50</sup>. Es sei nur darauf hingewiesen, dass diese Lesart des Textes nur dann sinnvoll sein kann, wenn man Röm 7 insgesamt so versteht, dass der in Röm 7,14ff geschilderte Zustand der Grund für das in Röm 7,7ff erzählte Geschehen ist: Weil ich so bin, nämlich an Akrasie leide, d. h. nicht zu moralischen Entscheidungen fähig bin, darum ist es so passiert, dass das Verbot der Begierde meine Begierden nur noch mehr entfesselt hat. Das scheint eine *vielleicht* mögliche, aber keineswegs plausible Deutung des Textzusammenhanges zu sein.

Näherliegend ist es nämlich, den in Röm 7,14ff geschilderten Zustand als Folge des in Röm 7,7ff erzählten Geschehens zu verstehen: Weil es passiert ist, dass ich durch das Gesetz die Sünde einmal kennengelernt habe, darum bin ich ihr nun ganz und gar verfallen und komme nicht mehr von ihr los<sup>51</sup>.

»Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte« ist dann aber am besten im Sinne der Textbeispiele von Seneca und Cicero zu verstehen: Das Verbot hat mich überhaupt erst auf die Idee gebracht, das Verbotene zu tun. Ohne das Verbot hätte ich niemals daran gedacht, dass ich so etwas überhaupt tun könnte<sup>52</sup>. Und dass ich aufgrund des Verbots daran gedacht habe, das hat sich die Sünde zunutze gemacht und mich dazu gebracht, das Verbotene dann auch tatsächlich zu tun.

In dieser Deutung lässt sich Röm 7,7b plausibel in den antiken Diskurs zum Thema paradoxe Wirkungen von Verboten einordnen. Das heißt freilich nicht, dass man den Text einebnete und behauptete, Paulus gebe nur trivialpsychologische Topoi wieder. Es ist vielmehr festzustellen, dass Paulus eine Minderheitenposition in diesem Diskurs einnimmt und diese extrem zuspitzt. Denn seine Behauptung ist ja, dass jedermann, angefangen bei Eva als Prototyp, wenn er der Tora (oder evtl. auch einem anderen Gesetz) begegnet, dadurch seine Un-

<sup>49</sup> Gegen z. B. VON GEMÜNDEN (s. Anm. 3), 70.

<sup>50</sup> Vgl. zur Kritik an dieser auf S. Stowers zurückgehenden These C. MURARIU, *The Characters in Romans 7,7–25. A Critique of Stanley Stowers' Thesis* (in: SCHNELLE, *Letter* [s. Anm. 17], 739–753).

<sup>51</sup> Vgl. dazu REICHERT (s. Anm. 17), 299–303.

<sup>52</sup> Insofern bringt diese Ausprägung der kausativen Deutung die kognitive sozusagen zu ihrem Recht.

schuld verliert, sich nun vorstellen kann, das Verbotene zu tun, und es auch wirklich tun wird. Nur Seneca kommt dieser Ansicht in der zitierten Passage einigermaßen nahe. Cicero hingegen repräsentiert die Mehrheitsmeinung der Antike: Gesetze geben uns als äußeres Geländer sicheren Halt, nicht in die Abgründe unserer Begierden zu stürzen, und schaffen uns dadurch überhaupt erst einen Raum, mit Hilfe von Einsicht und Übung an unserer moralischen Selbstbeherrschung zu arbeiten. Als Beispiel für eine Schrift, die das Paulus entgegengesetzte Extrem vertritt, sei das 4. Makkabäerbuch genannt: Dass das Gesetz die Begierde verbietet, *beweist*, dass der Mensch sie tatsächlich bezwingen kann (4Makk 2,6)<sup>53</sup>.

Wie lässt sich die erarbeitete Deutung von Röm 7,7b in den Horizont einer Gesamtdeutung von Röm 7,7–25 stellen? Nach Röm 1,18–32 und Röm 5,12–21 kommt Paulus in Röm 7,7–25 zum dritten Mal auf die Sündhaftigkeit aller Menschen zu sprechen<sup>54</sup>. Doch die drei Abschnitte fügen sich nicht einfach in eine »paulinische Hamartologie«, sondern haben ein je eigenes Profil. Während Röm 1,18–32 in brachialer Rhetorik ein Negativbild vom Sünder als dem anderen, von dem man sich abgrenzt, zeichnet und Röm 5,12–21 exegetisch-theologisch über den Sünder im Allgemeinen argumentiert, leiht Röm 7,7–25 die Stimme dem Sünder, der ich, der jetzt Erlöste, einst gewesen bin. Dieser Rückblick ist einerseits von Schriftexegese geprägt: Er spielt auf die Geschichte Evas in Gen 3 an. Andererseits arbeitet er stark mit psychologischer Plausibilisierung. Paulus greift dazu populäre Motive aus Diskursen der antiken Moralphilosophie auf: vor allem das Motiv der Akrasie (ab 7,14), aber daneben auch das Motiv der paradoxen Wirkung von Verboten (dies insbesondere in 7,7–11).

Das Ergebnis dieser Kombination verschiedener Motive, das vieldiskutierte »Ich« von Röm 7, ist gewiss ein Konstrukt. Es verdankt seine Züge wesentlich den Zwängen von Paulus' eigener Argumentationslogik: Weil *nur* Christus retten kann, *muss* das Ich so beschaffen sein, dass das Gesetz nicht von der Sünde befreien, sondern – auch wenn es von Gott gegeben und daher gut ist – nur negative Folgen haben kann.

Das heißt aber nicht, dass es sich einfach um ein absurdes Konstrukt handelt, dass Röm 7,7–25 »in Wahrheit überhaupt niemanden, außer vielleicht den Neurotiker«<sup>55</sup> beschreibt. Röm 7 hätte kaum eine solche Wirkung in der Geschichte der christlichen Theologie und des christlichen Lebens gehabt, wenn es nicht in faszinierender Weise Erfahrungen widerspiegelte, die Menschen machen – und

<sup>53</sup> Vgl. dazu VON GEMÜNDE (s. Anm. 3), 55–69.

<sup>54</sup> Vgl. L. E. KECK, *What Makes Romans Tick?* (in: D. M. HAYS u. a. [Hg.], *Pauline Theology III. Romans*, Minneapolis/MN 1995, 3–29), 25.

<sup>55</sup> So zugespitzt E. P. SANDERS, *Paulus. Eine Einführung*, übers. von E. SCHÖLLER, 1995, 128.

zwar keineswegs immer so harmlos wie in dem Beispiel zu Beginn dieses Aufsatzes. Anhand solcher Erfahrungen zeigt Paulus, wie tief die Abgründe in uns tatsächlich sind.

### *Summary*

In Rom 7:7b, Paul claims that the law gives sin the opportunity to lead humans into the miserable state of *akrasia* (weakness of will). He draws on an argument from ancient moral philosophy: Prohibitions can have paradoxical effects. They make people think about the prohibited crime and thus have the potential to make them commit this crime.